



UNIVERSITATEA ADVENTUS DIN CERNICA
CENTRUL DE STUDII ȘI CERCETĂRI SOCIO-UMANE

COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE - Volumul 4

**SYMPOSION:
RELEVANȚA CERCETĂRII ȘTIINȚIFICE
SOCIO-UMANE PENTRU ESTUL ȘI
VESTUL UNIUNII EUROPENE**

FLAVIA C. IOSUB (editor)

EDITURA UNIVERSITĂȚII ADVENTUS
CERNICA

© 2019, Editura Universității Adventus
Șos. Decebal 11-13, 077035, Cernica, Ilfov, Romania
Tel. (004) 021-369 53 50

TEHNOREDACTARE: Laurențiu Nistor, Adrian Petre
DESIGN COPERTĂ: Márk Szallós-Farkas

SYMPOSION: Relevanța cercetării științifice socio-umane pentru
Estul și Vestul Uniunii Europene / Flavia C. Iosub (editor). – Cernica:
Editura Universității Adventus, 2019

Symposion (periodic):
ISSN 2392 – 8395
ISSN-L 2392 – 8395

Volumul curent:
Relevanța cercetării științifice socio-umane pentru Estul și Vestul Uniunii
Europene
ISBN 978-606-9065-09-9

© Toate drepturile asupra acestei lucrări sunt rezervate
Editurii Universității Adventus

CUPRINS

PREFAȚĂ.....	5
DISCIPLINE SOCIO-UMANE.....	7
Sănătate, diete, mediu înconjurător: cadrajul mediatic al tematicii alimentației în mass-media din Germania <i>Prof. univ. dr. Simona Rodat</i>	9
Influența sugestivă și implicațiile ei asupra procesului comunicării <i>Conf. univ. dr. Georgeta Mihai</i>	43
The Impact of the Pro-Natalist Policies on the European Demography <i>Conf. univ. dr. Roxana Paraschiv</i>	63
Etape în dezvoltarea formelor de asistență socială. Istoricul asistenței sociale în plan național și internațional <i>Asist. univ. dr. Oana-Elena Rădăcină</i>	79
Reziliența – factor de adaptare și funcționalitate în urma traumei și a abuzului <i>Emă Săvescu</i>	95
Dezvoltarea comunitară – repere, provocări, oportunități <i>Lect. univ. dr. Flavia C. Iosub</i>	111
Challenges and Solutions in Inclusive Education: A Case Study with Group Investigation <i>Drd. Gianina Estera Petre</i>	129

DISCIPLINE UMANISTE	147
Imperiul sofismelor care ne domină gândirea: falsa cauzalitate <i>Lect. univ. dr. Laura Maftei</i>	149
Elemente de pathos și elocutio în actul retoric <i>Lect. univ. dr. Laura Maftei</i>	157
<i>Psalmii</i> lui Ștefan Augustin Doinaș: ecou al marilor interogații existențiale <i>Lect. univ. dr. Elena Petrescu</i>	171
Argumentele privitoare la existența lui Dumnezeu în dezbaterea teologiei revelate și a teologiei naturale (I) <i>Dr. Virgiliu Peicu</i>	191
Argumentele pentru existența lui Dumnezeu : Argumentul din moralitate (II) <i>Dr. Virgiliu Peicu</i>	205
Argumentele pentru existența lui Dumnezeu : Argumentul din experiența religioasă (III) <i>Dr. Virgiliu Peicu</i>	223
Ziua de odihnă în contextul eticii și integrității academice <i>Drd. Florian Șerban</i>	259
Conceptele fundamentale ale soteriologiei prezentate de Coran <i>Drd. Dumitru Bogdan</i>	275

PREFAȚĂ

Universitatea Adventus din Cernica (noul nume pe care îl poartă Institutul Teologic Adventist începând cu finalul anului 2017) reunește inițiative de cercetare din variate domenii de interes, în cele trei publicații științifice pe care le editează în mod periodic: revista *Theorema*, *Journal of Education Studies* și, nu în cele de urmă, prezentul *Symposion*.

Publicat sub egida *Centrului de Studii și Cercetări socio-umane*, cel de-al patrulea *Symposion* care vede lumina tiparului cuprinde în principal lucrări ale cadrelor didactice asociate Universității Adventus, prezentate în cadrul secțiunilor corespondente ale Sesiunii Anuale de Comunicări Științifice, dar și demersuri aparținând unor absolvenți ai facultății. Acoperind o tematică variată, volumul intitulat *Relevanța cercetării științifice socio-umane pentru Estul și Vestul Uniunii Europene* propune articole din domeniul filologiei, al comunicării, al sociologiei, al psihologiei, al asistenței sociale și al teologiei.

Cu încrederea că, prin relevanța, diversitatea și actualitatea tematicii incluse, lucrarea de față va stârni interesul unui număr cât mai mare de cititori, *Symposion* se pregătește deja pentru a primi contribuțiile valoroase care vor constitui următorul volum.

Lect. Univ. Dr. Flavia C. Iosub

DISCIPLINE SOCIO-UMANE

SĂNĂTATE, DIETE, MEDIU ÎNCONJURĂTOR: CADRAJUL MEDIATIC AL TEMATICII ALIMENTAȚIEI ÎN MASS- MEDIA DIN GERMANIA

Keywords

nutrition, health, diets, eating, food, media framing, Germany.

Abstract

Mass media, both through science journalism and popular science, play a key role in informing the public about developments in medicine and nutrition science. Nowadays, alongside topics already established in the media, such as nutritional values of food, diets and dietary recommendations, malnutrition, different types of diseases and medical conditions etc., new topics are increasingly being approached by journalists, confirming and consolidating, at the same time, the public interest in contemporary societies for such topical issues as health food, healthy eating and lifestyle, sustainability of food production, but also damages to the environment, eating habits and practices harmful to humans and the environment, obesity, new allergies and medical conditions etc.

This paper presents the results of a research aimed at identifying, at a general level, the ways in which the German media addresses the topic of nutrition and food. From a theoretical perspective, the study is placed in the wider paradigm of socio-cultural constructivism, while in terms of methodology in the line with researches that use content analysis to make inferences in systematically identifying and highlighting the features of messages.

By analysing the press articles published online during a three-year time frame, I aimed to delineate the most relevant aspects regarding the content and form of the media coverage of the investigated issue and its subsumed topics. The present article discusses, in particular, the frames in which the subjects in this field are placed and dealt with by the German online print press, the controversial issues and the disputed problems in relation to the food and the means of covering such aspects, as well as the positioning of journalists as active social actors in the process of media construction of the topic of nutrition.

MEDIA FRAMING ȘI CADRAJUL JURNALISTIC AL TEMATICII NUTRIȚIEI: REPERE TEORETICE ȘI CONCEPTUALE

Procesul prin care mass-media plasează evenimentele și subiectele pe care le relatează într-o anumită perspectivă sau în anumite „cadre” este conceptualizat prin termenul de „*media framing*” („cadraj mediatic”) (O’Sullivan et al., 1994). Prin *framing*, evenimentelor le este conferit un câmp de semnificații în interiorul căruia pot fi înțelese (Severin și Tankard, 1992). Mai mult, indiciile media cu privire la evenimente și subiecte pot fi folosite de oameni pentru a da sens experiențelor lor și situațiilor sociale (Baran și Davis, 2000).

„Cadrele” (*frames*) sunt „patternuri de cogniție, interpretare și prezentare, de selecție, accentuare și excludere” (Gitlin, 2003: 7) a unor aspecte tematice, moduri de structurare a elementelor care intră în alcătuirea unui discurs mediatic (Beciu, 2011). Ele contribuie la definirea problemelor, diagnosticarea cauzelor, luarea de hotărâri morale și sugerarea remediilor sau a căilor de atac. Și totuși, cadrele (*frames*) media atrag atenția către unele lucruri, în timp ce ignoră altele (Entman, 1993). Realitatea prezentată în știri poate fi rareori o reprezentare exactă a realității, deoarece prin simpla alegere a subiectelor, prin relatarea lor dintr-o anumită perspectivă, prin utilizarea anumitor surse, prin constrângerile determinate de practicile de lucru etc., jurnaliștii construiesc realitatea

printr-un proces selectiv, fără ca aceasta să însemne că intenționează să denatureze adevărul (Graham, 2015). Ca atare, fără a fi cu totul o alegere scrupuloasă, cadrele (*frames*) pentru un subiect dat reprezintă efortul jurnalistului de a transmite o narațiune într-un mod direct și semnificativ (Iyengar, 1987). Cadrele știrilor (*news frames*) sunt adesea modelate sau determinate de credințele împărtășite și de miturile culturale comune, reflectând asupra lor, și rezonând cu teme sociale mai largi la care jurnaliștii tind să fie foarte sensibili (Iyengar, 1991).

Mass-media joacă un rol de bază în informarea publicului cu privire la evoluția științei. Subiectele referitoare la sănătate reprezintă o parte importantă a comunicării mass-media (Chapman, 2001; Stryker, 2002; Scherer și Link, 2017), iar alimentația s-a regăsit întotdeauna printre factorii de risc pentru sănătate discutați de media (Schwitzer, 2008; Coleman, Thorson și Wilkins, 2011). Conform unui studiu realizat de The Henry J. Kaiser Family Foundation în 2005, pentru 40% dintre respondenți mass-media reprezintă principala sursă de informație cu privire la sănătate, în timp ce pentru doar 20% dintre subiecți medicii sunt sursa informațiilor (The Henry J. Kaiser Family Foundation, 2005). Deși în ultimii ani circulația ziarelor a scăzut, locul lor fiind luat de internet, media tradițională (fie și în format electronic) continuă să joace un rol primordial în stabilirea agendei sănătății publice pentru populație (Roberts, Wanta și Dzwo, 2002; Wilkinson și Marmot, 2003; McIntosh și Blalock, 2005).

Sănătatea, hrana și nutriția sunt subiecte frecvente în toate formele de media. De fapt, ele par a fi omniprezente în mass-media (Rössler, 2006), în toate genurile și în toate formatele mediatice. În genurile non-ficționale, la televiziune, pe lângă uzualele emisiuni despre gătit și prepararea unor mâncăruri, ca și a show-urilor și concursurilor gastronomice, există în prezent o ofertă bogată de emisiuni care fac analize și legături între nutriție și sănătate, dar și noi formate, precum emisiunile care oferă consiliere, sub forma sfaturilor și a informațiilor nutriționale, sau chiar sub forma unor *reality soap operas*, în care sunt urmărite consecințele unor diete sau cure asupra unor voluntari, de obicei persoane

supraponderale. Aceeași ofertă diversificată poate fi întâlnită și în presa scrisă, care prezintă nenumărate rețete culinare, diete și sfaturi cu privire la alimentație și sănătate. Mai mult, conștientizarea necesității unei tot mai sporite sustenabilități în toate domeniile a condus la apariția unor noi subiecte mediatizate, precum agricultura locală, culturile organice, agricultura urbană, agricultura ecologică etc., inclusiv în forma unor campanii de informare.

Însă hrana și alimentația sunt prezente în mass-media nu doar în genurile non-ficționale, ci și în cele ficționale: mâncarea și toate contextele presupuse de procesul hrănirii sunt omniprezente în filme, seriale și alte tipuri de show-uri sau formate media de ficțiune (Leer și Klitgaard Povlsen, 2016). Spre deosebire de formatele non-ficționale, care, de cele mai multe ori, își asumă un rol de informare și chiar de educare, în genurile ficționale unele alimente dăunătoare, precum unele băuturi răcoritoare cu conținut excesiv de zahăr, sau alcoolul, dacă nu sunt prezentate într-o lumină pozitivă, sunt cel puțin popularizate ca atare, iar consumul lor este adesea valorizat. Pe lângă toate acestea, publicitatea și marketingul produselor alimentare prin intermediul mass-media reprezintă, în continuare, o parte însemnată a mediatizării hranei și a nutriției. Prin însăși menirea sa, publicitatea laudă produsele prezentate, pentru a-i face pe oameni să le cumpere, încurajând, deci, achiziționarea și consumul lor, și nu discernământul, comportamentul rațional, sau atenția acordată sănătății și alimentației sănătoase. Dat fiind faptul că publicitatea este guvernată de principiile pieței libere, ea promovează orice fel de produse destinate procesului de vânzare și cumpărare, inclusiv produse alimentare cu valori nutritive scăzute, sau chiar alimente și băuturi recunoscut dăunătoare pentru sănătate, în special dacă sunt consumate frecvent sau în cantități mari, precum este cazul alcoolului, al dulciurilor și al altor produse cu conținut ridicat de zahăr, dar și al alimentelor intens procesate sau al celor cu conținut ridicat de grăsimi etc.

Alimentația, sănătatea, hrana și mâncărurile preparate generează, în prezent, noi forme de implicare a mass-media prin includerea lor ca subiecte de discuție pe rețelele sociale, pe website-urile de distribuire a

fotografiilor și pe aplicațiile mobile. Deși la început, cercetările în acest domeniu au identificat deja o serie de transformări în modul de acoperire mediatică a unor subiecte care tratează sau au legătură cu nutriția și sănătatea. Astfel de modificări au survenit în special ca urmare a schimbărilor din atitudinea consumatorilor, dar și ca urmare a promovării unor politici publice legate de alimentație și nutriție de factură neoliberală, orientate către consumatori (Miller, 2007; Lewis, 2008; Ouellette și Hay, 2008).

Principalele cadre (*frames*) în care mass-media plasează nutriția și alimentele, adică cele mai uzuale patternuri de selecție, prezentare și interpretare care assemblează perspectiva în care un subiect sau eveniment este relatat, sunt în prezent sustenabilitatea, sănătatea, economia, știința, politica și producția de alimente (Hänsli, 2006: 73). Nutriția poate fi discutată în principal în termeni de viabilitate, în raport cu costurile de producție sau în legătură cu consecințele asupra sănătății (Borra, Earl și Hogan, 1998; Nerlich și Koteyko, 2008). În special problematica sănătății și subiectele aferente acesteia ocupă un loc important în comunicarea mediatică (Chapman, 2001; Len-Ríos et al., 2009; Scherer și Link, 2017). Nutriția este unul dintre factorii de risc pentru sănătate luat în considerare și analizat permanent de media. Dar, dacă în trecut erau mediatizate teme precum malnutriția, alături de alți factori de risc pentru sănătate precum apa nepotabilă sau infestată, condițiile precare de igienă și de salubritate publică, poluarea aerului în interiorul locuințelor etc., în zilele noastre atenția mass-media se îndreaptă cu precădere către teme precum obiceiurile nesănătoase de alimentație și stilurile inadecvate de nutriție, care contribuie la creșterea incidenței unor boli, unele dintre ele denumite „de nutriție”, precum diabetul de tip 2, a unor afecțiuni și tulburări de sănătate, printre cele mai frecvente fiind obezitatea, bolile gastrointestinale, unele forme de cancer, diferitele alergii, afecțiunile cardiovasculare, intoleranța față de anumite substanțe din hrană, sau tulburările alimentare, precum anorexia, respectiv bulimia nervoasă (Lavin, 2013). Astfel de afecțiuni și tulburări, ca și diferitele comportamente nesănătoase legate de nutriție, reprezintă așa-numitele

riscuri moderne în ce privește sănătatea (World Health Organization, 2009: 3). Pe lângă acestea, numeroasele diete publicate sau popularizate prin mass-media, mai mult sau mai puțin „sănătoase”, ca și alte subiecte legate de stilul de viață contemporan, reprezintă unele dintre temele, adesea controversate, abordate în prezent în mass-media.

Deși frecvent astfel de subiecte – în special cele referitoare la sănătate sau la legătura dintre alimentație și sănătate – sunt tratate în mass-media cu îngrijorare, nu se poate eluda faptul că, în același timp, mass-media încearcă în mod constant să atragă atenția asupra alimentelor și băuturilor, prin gama largă de delicii culinare și ispite nu doar prin intermediul publicității, dar și prin nenumăratele programe de ficțiune și non-ficțiune, în care produsele alimentare și băuturile sunt omniprezente (Nagler, 2014). Aceste conținuturi media pot fi văzute ca parte a cauzelor creșterii continue a numărului de persoane supraponderale și obeze (Stange și Leitzmann, 2010; Raisborough, 2016).

În acest context, mulți cercetători se întreabă în ce măsură media contribuie la menținerea unor comportamente nutriționale nesănătoase (de Solier, 2005; Johnston și Baumann, 2010; Stange și Leitzmann, 2010; Bradley, 2016). Aceasta cu atât mai mult cu cât, în întreaga lume, se observă un comportament paradoxal: în ciuda cunoștințelor suficiente, mulți oameni se hrănesc incorect, evitând anumite alimente, deși acestea sunt importante pentru sănătate și sunt, de asemenea, disponibile (Elmadfa și Leitzmann, 2015: 20). De exemplu, alimente procesate într-un grad foarte ridicat și, prin urmare, cu conținut scăzut de substanțe nutritive (făină albă, zahăr) sunt consumate în mod predominant în Europa, în pofida disponibilității unor produse din cereale integrale, mult mai sănătoase. În zonele tropicale, în special copiii suferă de nictalopie (*night blindness*) (deficiență de vitamina A), deși în astfel de regiuni sunt disponibile numeroase fructe bogate în beta-caroten (provitamina A). Anumite populații de coastă au deficiențe de proteine, deși abundența peștilor existentă în astfel de zone ar putea fi exploatată. Factorii explicativi cruciali pentru astfel de obiceiuri și fenomene sunt aspectele socio-culturale, precum tradițiile, tabuurile și mediul social (ibid.).

Astfel de exemple demonstrează importanța științei comportamentale și nevoia de consiliere nutrițională de succes. În aceste condiții, se ridică o întrebare justificată: cum ar trebui concepută o educație și o consiliere eficientă în domeniul nutriției și ce rol poate juca mass-media în acest proces?

SCOPUL STUDIULUI ȘI METODOLOGIA

Lucrarea de față prezintă și discută în continuare o parte din rezultatele unei cercetări cu privire la mediatizarea tematicii nutriției în Germania. Alimentația și alimentele sunt teme abordate frecvent de către mass-media germană (Benterbusch, 1997; Barlösius și Rehaag, 2006; Methfessel, 2006). Nutriția poate fi regăsită adesea atât ca temă centrală, prin tratarea unor subiecte precum alimentația sănătoasă, nutriția durabilă, comportamentul nutrițional, dietele etc., cât și ca problemă aflată în strânsă legătură cu alte subiecte principale, în special cele referitoare la sănătate și boli/ afecțiuni medicale, mediu înconjurător, agricultură și creșterea animalelor, diferite probleme sociale etc.

În ce măsură mediatizarea nutriției și a alimentelor și percepția conținuturilor mediatice de către cei care le receptează exercită o influență asupra comportamentului nutrițional real al populației, despre care se știe că este determinat de mulți alți factori (resurse financiare, buget de timp, confort, preferințe individuale, tabuuri etc.), nu este într-un totu clar. Acest lucru este la fel de controversat ca și potențialul educațional al mass-media (Rössler, 2006: 62). Influența și efectele acoperirii mediatice a alimentației și a alimentelor nu reprezintă, însă, subiectul abordării de față, ci caracteristicile de formă și mai ales de conținut ale mediatizării acestei problematice ample și, adeseori, controversate.

Studiul ale cărui rezultate parțiale sunt prezentate în această lucrare s-a încadrat, din punct de vedere teoretic, în perspectiva mai largă a constructivismului socio-cultural, putând fi plasat la intersecția studiilor cu privire la *media framing* (cadrajul mediatic), specifice sociologiei jurnalismului (Borah, 2018), și analizele referitoare la construcția socială a

variabilelor subiecte de interes public general, specifice sociologiei constructiviste. Din punct de vedere metodologic, studiul de față se înscrie în linia cercetărilor care utilizează analiza de conținut pentru a face inferențe în identificarea sistematică și evidențierea caracteristicilor mesajelor (Deacon et al., 2010; Krippendorff, 2018).

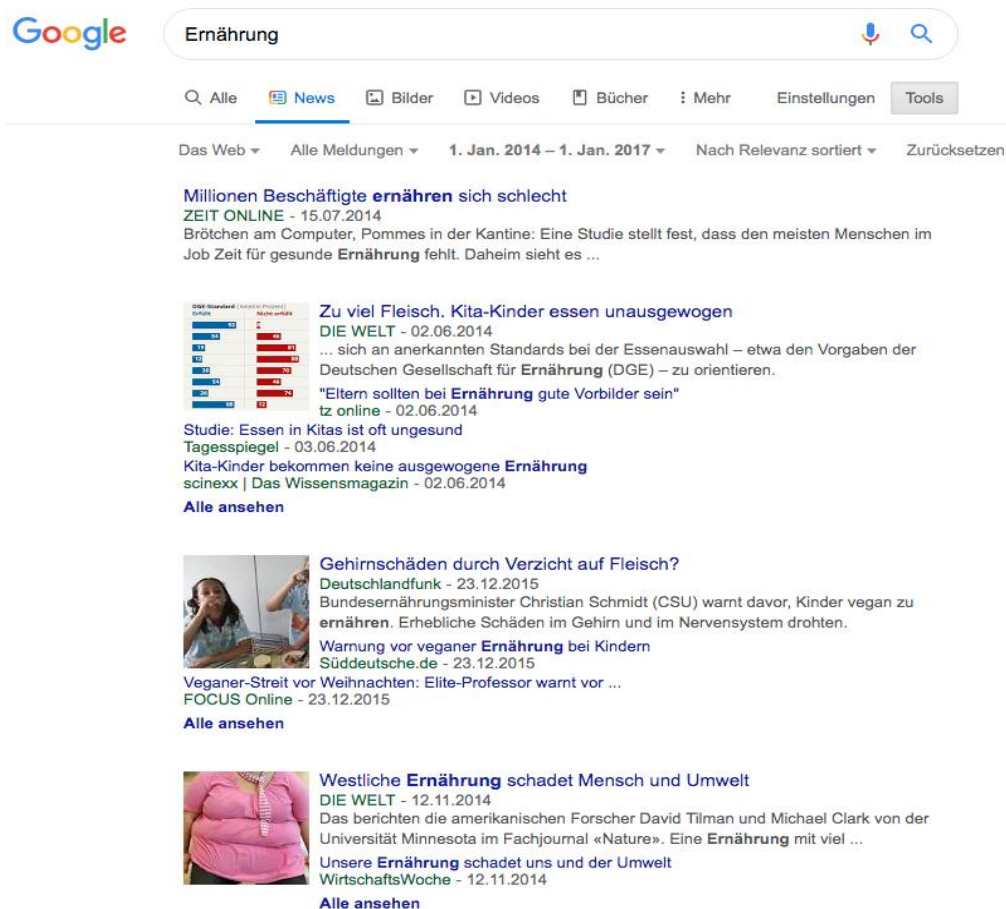
Cercetarea s-a bazat, așadar, pe o analiză de conținut tematică, atât cantitativă cât și calitativă (Anderson, 2007; Altheide și Schneider, 2013; Vaismoradi, Turunen and Bondas, 2013), acoperind o perioadă de trei ani (2014-2016). Corpusul de analiză a fost reprezentat de articolele germane de presă, în varianta lor online, din această perioadă, și care au abordat într-o formă sau alta tematica nutriției și alimentației. Obiectivele generale principale ale cercetării au fost identificarea celor mai frecvente tipuri de subiecte referitoare la nutriție și alimente, ca și la problemele conexe acestora, delimitarea cadrelor (*frames*) și sub-cadrelor generale și specifice în acoperirea mediatică a alimentației și a hranei, precum și analizarea caracteristicilor și a practicilor din mediatizarea acestui subiect. Un punct de interes central în studiu, de care lucrarea de față se ocupă cu precădere, a fost identificarea măsurii în care mass-media se implică în mod activ în abordarea tematicii alimentației, prin tratarea inclusiv a unor subiecte, problematice și aspecte disputate sau controversate, ca și prin oferirea nu doar de informații, ci și de recomandări și sugestii, ceea ce înseamnă (auto)poziționarea jurnaliștilor nu doar într-o postură relativ pasivă (de exemplu prin a reproduce rezultatele unor studii despre nutriție sau sănătate, fără a adopta o poziție), ci și într-o postură în care își auto-asumă un rol educativ.

Metodologic, studiul a presupus aplicarea principiilor de bază ale analizei de conținut (delimitarea unităților analitice, lucrul cu categorii etc.) în două procese metodologice calitative: dezvoltarea inductivă a categoriilor și aplicarea lor deductivă (Mayring, 2000). Grila de analiză a cuprins 45 de itemi, fiecare având un număr de categorii care au variat de la două la câteva zeci.

Procedeul de eșantionare a articolelor incluse în analiză a inclus următorii pași: a) în motorul de căutare online www.google.com am folosit

cuvântul-cheie pentru căutare „Ernährung” (nutriție/ alimentație în limba germană); b) în meniul Google, am ales „Știri”, iar din „Instrumente” am selectat „Recente”, pentru a putea delimita perioada de timp dorită; aceasta a fost stabilită selectând „Interval personalizat” și limitând căutarea la intervalul temporal 1 ianuarie 2014 – 1 ianuarie 2017.

Figura 1. Procedeu de selectare a articolelor incluse în analiza de conținut



Sursa: Captură *www.google.com*, având drept cuvânt-cheie de căutare „Ernährung”, domeniul „Știri”, iar „Intervalul personalizat”: 01.01.2014 –

01.01. 2017. *Screenshot by author. Google and the Google logo are registered trademarks of Google LLC, used with permission.*

Au fost incluse în analiză articolele media din primele zece pagini rezultate din căutarea Google. De obicei, pe pagina de căutare Google apar zece rezultate de căutare (zece articole cu tema căutată) (Choi și Varian, 2011). Deoarece pe unele pagini Google au fost afișate mai multe articole pentru aceeași temă rezultată din căutare, numărul total al articolelor incluse în analiză a depășit numărul preconizat de 100 de articole care ar fi trebuit să rezulte din căutare, și a fost de 138: acesta a fost numărul de articole de presă, în limba germană, afișate pe primele zece pagini Google ca rezultat al căutării după cuvântul-cheie „Ernährung”.

Dat fiind faptul că rezultatele afișate prin intermediul Google, deși determinate printr-un algoritm care nu este, în întregime, accesibil publicului (Das et al., 2007), reflectă attribute ale mesajelor expuse, precum popularitatea sursei, numărul de cititori, respectiv de utilizatori care „dau click” pe link-urile etalate, timpul alocat citirii mesajului etc. (Choi și Varian, 2011), se poate spune că articolele și știrile cu privire la tema analizată, rezultate pe primele zece pagini Google, sunt, din punctul de vedere al criteriului utilizatorilor și al vizibilității publice a mesajelor, relevante pentru studiu. De asemenea, având în vedere că procedeul de căutare și cel de selectare efectivă a mesajelor (toate mesajele de pe primele zece pagini) au fost clare și consecvent aplicate, se poate afirma că am respectat una dintre regulile fundamentale ale aplicării analizei de conținut (Gunter, 2000: 56), și anume alegerea corpusului de mesaje incluse în studiu conform unor reguli explicite, aplicate constant și sistematic.

REZULTATE ȘI DISCUȚII

Ca urmare a procedurii de selecție a articolelor descrisă mai sus, în analiză au fost incluse, inițial, 138 de articole de presă online. Cele mai multe dintre acestea, și anume 52 de articole din 138 (i.e. 38%) au fost publicate în formatul online al ziarelor, 37 de articole au apărut pe website-

urile de știri (adică 27% din total), iar 31 de articole (22% din total) au fost publicate în reviste. Restul de 18 articole analizate (i.e. 13%) au fost publicate pe website-urile unor posturi de televiziune și de radio, pe portaluri sau platforme online specializate (în nutriție, medicină, legislație etc.), pe website-uri agregate și pe website-urile unor agenții de presă. În ceea ce privește tipurile de genuri jurnalistice și produse media analizate, cele mai multe articole care au tratat tema nutriției au fost articole de analiză, adică articole care au oferit o abordare mai detaliată a subiectului, analize și uneori puncte de vedere ale jurnalistului. Din totalul de 138 de articole, 56 (i.e. 41%) au fost articole de acest tip. Alte 32 de articole (23% din total) au fost reportaje, adică acel gen de articole în care un anumit subiect sau eveniment, legat de tema investigată, este relatat și analizat, uneori „de la fața locului”. Pe locul al treilea în ierarhia articolelor care au abordat alimentația au fost articolele de tip *review*, adică acel tip de articole care au oferit o perspectivă retrospectivă sau recapitulativă asupra unui subiect legat de nutriție sau au rezumat starea actuală de cunoaștere / înțelegere a subiectului, vizând publicul larg. Din totalul de 138, 13% au fost astfel de articole-*review* (18 articole). Alte tipuri de articole investigate au fost: 13 articole de tip *overview* (9%), i.e. acel tip de gen jurnalistice ce combină conținutul sintetizat al mai multor articole specializate într-un articol cu spectru larg; opt știri simple (6%), adică acele știri în care subiectul nutriției a fost tratat sau raportat, de obicei succint, fără ca jurnalistul să facă analize sau să-și exprime opinia; șase articole de opinie (4%), adică acel tip de articole în care sunt prezentate reflecții și o opinie bine definită și exprimată a jurnalistului; și, în fine, cinci interviuri (4%).

Deoarece cuvântul de căutare utilizat pentru selecția articolelor a fost „Ernährung” (nutriție), tematica alimentației a fost prezentă, într-o

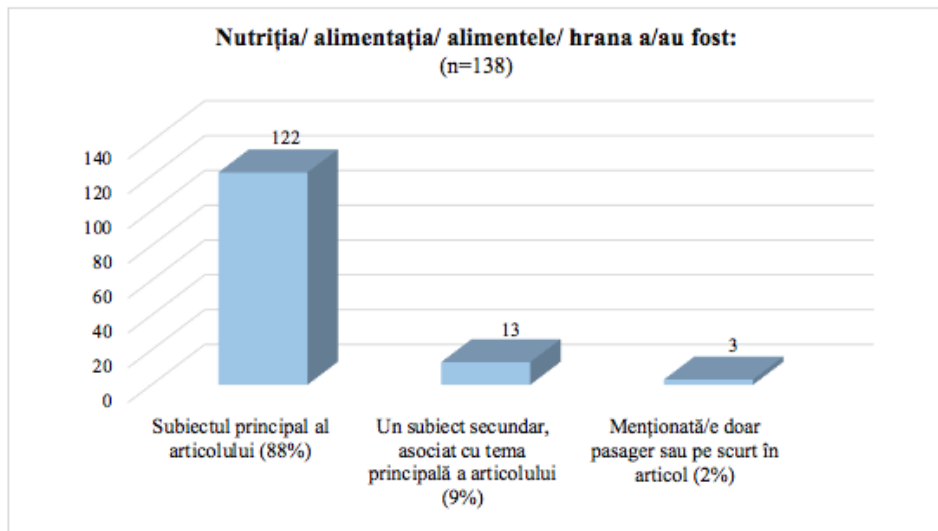


Figura 2. Nutriția/ alimentația și/sau alimentele ca subiect al articolelor

formă sau alta, în toate cele 138 de articole. Nutriția a reprezentat subiectul principal al majorității articolelor analizate (mai exact, acesta a fost cazul în 122 de articole din 138, adică în 88% din total). În 13 articole (10%) alimentația a fost o temă secundară, legată de tema principală (de exemplu sănătatea, diferite boli, stilul de viață, obiceiurile etc.). Așa cum poate fi observat în Figura 2, numai în trei articole din totalul de 138 (2%) nutriția a fost menționată doar pe scurt sau pasager. Aceste trei articole nu au fost luate în considerare pentru itemii și categoriile de analiză care au urmat, prin urmare corpusul de analiză de bază (n_1) a fost de 135 de articole.

Conform rezultatelor cercetării, subiectele cele mai frecvente și aspectele sau temele predominante prezente în conținutul articolelor despre nutriție din mass-media germană au abordat sănătatea și bolile. Astfel, cele mai multe riscuri asociate cu alimentația și alimentele (prezente ca temă în 74 de articole) au vizat problemele de sănătate. Astfel, o mulțime de articole au tratat subiecte precum posibilele consecințe negative asupra sănătății ale unei alimentații greșite, precum și ale renunțării la anumite alimente, la fel ca și ale excesului în consumul

anumitor alimente. Mai mult, unele diete, în special dieta vegan și dieta fără gluten, au fost analizate din punct de vedere al riscurilor lor asupra sănătății, în special în cazul unor categorii specifice de populație, cum ar fi copiii, adolescenții și femeile însărcinate, în cazul dietei vegan, respectiv persoanele sănătoase, care nu au intoleranță la gluten, în cazul dietei fără gluten.

În aproape jumătate din articolele analizate (63), s-au făcut unele referiri cu privire la diverse afecțiuni medicale și boli și la relația lor cu alimentația și nutriția, cele mai frecvente fiind bolile cardiovasculare, hipertensiunea arterială și bolile asociate, diabetul, excesul de greutate/ obezitatea și cancerul. În astfel de articole alimentația inadecvată s-a numărat de multe ori printre posibilele cauze discutate ale declanșării sau agravării unor astfel de boli. Unele articole au abordat și au subliniat legătura dintre alimentația greșită și diverse alte tulburări de sănătate, cum ar fi cazul raportat al unui adolescent care, pentru că nu a mâncat legume și fructe, a avut deficiență de vitamine și aproape a orbit. De asemenea, în 46 de articole au fost menționate alimentația și alimentele în legătură cu anumite boli sau afecțiuni. De exemplu, unele articole au oferit sfaturi privind alimentația potrivită pentru persoanele care suferă de anumite afecțiuni specifice, pentru ameliorarea simptomelor și îmbunătățirea stării lor de sănătate, cum ar fi sfaturi și sugestii nutriționale pentru scăderea tensiunii arteriale, pentru ameliorarea manifestărilor și/sau a efectelor anemiei, osteoartritei, acneei, insomniei, sau gripei și răcelii.

Alte probleme și riscuri evidențiate în ceea ce privește alimentația au fost cele referitoare la mediul înconjurător. Astfel, unele articole au abordat întrebări cu privire la modul în care nutriția oamenilor și, în special, stilul de viață occidental dăunează mediului și, în general, planetei noastre, sau cu privire la modul în care unele diete (precum, din nou, cea vegan), considerate de adepții lor ecologice și favorabile mediului, de fapt dăunează mediului înconjurător, prin excesul de agricultură și forțarea prea multor zone pentru a fi folosite ca terenuri agricole.

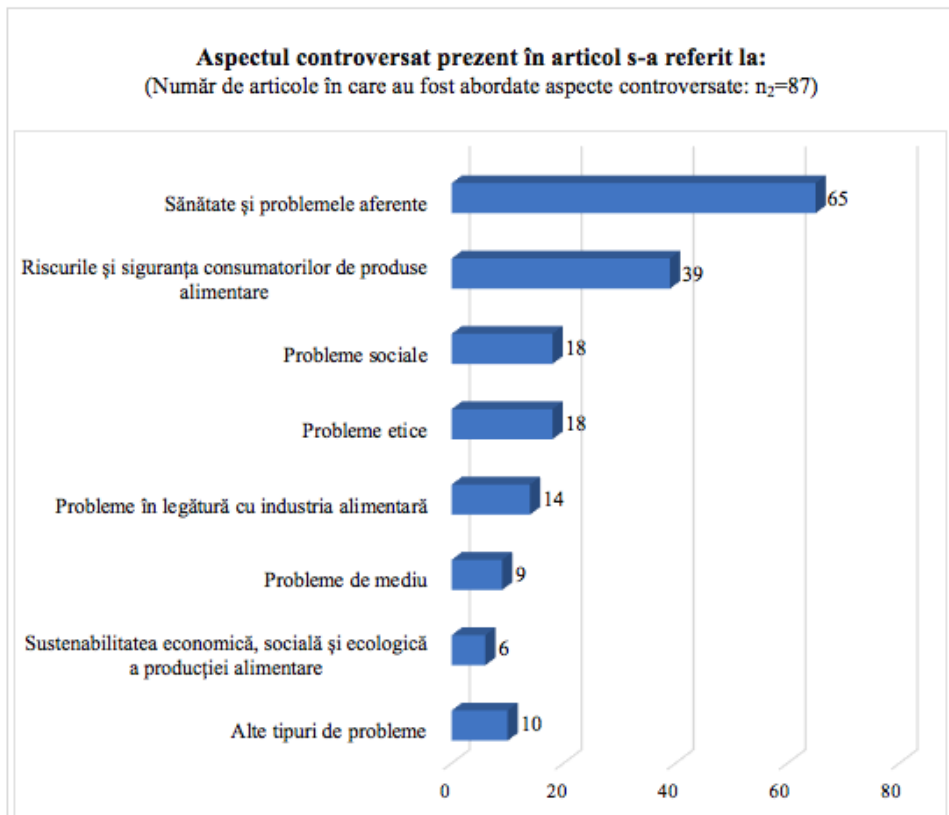


Figura 3. Tratarea sau menționarea unor aspecte controversate în articolele despre nutriție

Printre punctele de interes ale cercetării s-a numărat analiza măsurii în care în articolele despre alimentație au fost tratate sau menționate aspecte controversate. Rezultatele cercetării în ceea ce privește acest item sunt ilustrate în Figura 3. Așa cum se observă, media din Germania au abordat frecvent aspecte controversate în legătură cu nutriția și alimentația în perioada de timp considerată, semnificativ mai mult de jumătate din articole (64%) prezentând sau cel puțin menționând o problemă controversată.

Cele 87 de articole de presă (n_2) care au discutat cel puțin o problemă controversată au fost investigate pentru a delimita din ce

domeniu este aspectul controversat tratat sau la ce anume s-a referit acesta. Rezultatele analizei de conținut a acestui item pot fi văzute în Figura 4.

În articol a fost prezentat/ menționat un aspect controversat:
(n₁=135)



Figura 4. Referiri ale aspectelor controversate tratate sau menționate în articolele despre alimentație

Cele mai multe aspecte controversate identificate în articolele despre nutriție s-au referit, aşadar, la probleme legate de sănătate şi tot ceea ce implică aceasta (menţinerea sănătăţii, afecţiunile medicale, bolile, îmbolnăvirile etc.), respectiv la riscurile şi siguranţa consumatorilor de produse alimentare. Alte aspecte controversate adesea abordate de mass-media germană au vizat unele probleme sociale şi etice, probleme în legătura cu industria alimentară, problemele de mediu, ca şi sustenabilitatea economică, socială şi ecologică a producţiei de alimente.

O analiză în profunzime a conţinutului articolelor care au menţionat o problematică controversată a relevat faptul că, printre cele mai frecvente aspecte controversate întâlnite în media din Germania, cu referire atât la sănătatea consumatorilor, cât şi la riscurile implicate, s-au numărat cele cu privire la diferitele diete şi stiluri alimentare. De pildă,

multe informații și dezbateri identificate în articolele analizate s-au referit la beneficiile, dar și la riscurile pentru sănătate ale renunțării la consumul de carne, produse din carne și produse de origine animalieră (lapte, ouă etc.). Un exemplu de articol care scotea în evidență beneficiile renunțării la consumul de carne (sau cel puțin al anumitor tipuri de carne) este cel publicat pe website-ul de știri *t-online.de* în data de 02.08.2016, cu titlul „Mâncătorii de fasole trăiesc mai mult decât iubitorii de friptură”¹. În acest articol era evidențiat faptul că oamenii ar trebui să ia în considerare consumul mai multor proteine vegetale și, dacă totuși aleg proteinele animale, peștii și puii sunt cu siguranță cea mai bună alegere a surselor. Pe de altă parte, alte articole au pus accentul pe prezentarea pericolelor pentru sănătate ale renunțării la consumul de carne, precum articolul din 23.12.2015 publicat pe website-ul postului de radio *Deutschlandfunk* având titlul „Leziuni ale creierului cauzate de renunțarea la consumul de carne?”².

Și mai multe articole au dezbătut controversalele în legătură cu renunțarea la consumul oricărui produs de origine animalieră, așadar beneficiile și riscurile dietei vegan. Cu precădere riscurile au fost mai adesea abordate, și în special în legătură cu anumite categorii de populație, precum copiii, adolescenții și femeile gravide, în astfel de articole fiind atrasă atenția asupra riscurilor pentru sănătate ale dietei vegan în perioada de creștere a copiilor și în perioada gravidității. Exemple de astfel de articole: „Avertizare privind dieta vegan la copii” din ziarul *Süddeutsche Zeitung*³, sau articolul cu titlul „Pediatrii avertizează cu privire la publicitatea (prea) spectaculoasă a dietelor” din *Spiegel Online*⁴, în care sunt discutate pericolele unor diete, inclusiv cea vegan, în cazul copiilor, pericole nu doar pentru sănătate și creștere, dar și pericole de excluziune

¹ *Bohnenesser leben länger als Steakliebhaber*, <https://www.t-online.de>, 02.08.2016

² *Gehirnschäden durch Verzicht auf Fleisch?*, <http://www.deutschlandfunk.de>, 23.12.2015

³ *Warnung vor veganer Ernährung bei Kindern*, <https://www.sueddeutsche.de>, 23.12.2015

⁴ *Kinderärzte warnen vor „Diäten-Hype”*, <http://www.spiegel.de>, 13.09.2016

socială (ca urmare a faptului că, în grupuri, „copiii-vegan” nu mănâncă aceleași mâncăruri ca majoritatea copiilor). De asemenea, articolul „Graviditatea: dieta vegan poate avea consecințe grave”, publicat de portalul online de știri *Huffington Post* în varianta sa germană⁵ subliniază faptul că femeile trebuie să acorde o atenție deosebită echilibrului lor de nutrienți în timpul sarcinii. Conform acestui articol, ceea ce poate fi înșelător în dieta vegan este faptul că femeia însărcinată nu observă nimic în privința deficiențelor care îi pot dăuna fătului, pericolul principal fiind reprezentat de lipsa de substanțe nutritive necesare dezvoltării normale a acestuia, substanțe care sunt, în cea mai mare măsură, conținute în alimentele pe care persoanele vegan le evită. Pe de altă parte, așa cum spuneam, în unele articole au fost prezentate studii și argumente care recomandă o astfel de dietă, care ar avea doar efecte benefice, cel puțin în cazul persoanelor adulte. Astfel de beneficii au fost discutate, de exemplu, în articole precum „Dieta vegan. «Nu trebuie mers la medic mai des decât un cetățean obișnuit»”⁶ de pe website-ul postului de radio *Deutschlandfunk* sau „Este de așteptat ca riscul de cancer de prostată să scadă prin dieta vegan”, publicat de ziarul *Augsburger Allgemeine*⁷.

În ceea ce privește dieta vegetariană, unele articole, prezentând rezultatele unor studii, au relevat, de asemenea, o posibilă legătură între vegetarianism și scăderea incidenței unor forme de cancer, cum ar fi cancerul de colon, precum articolul din *Spiegel Online* care a detaliat astfel de informații sub titlul „Vegetarienii se îmbolnăvesc mai rar de cancer de colon”⁸. Alte articole, pe de altă parte, prezentând alte studii, au susținut,

⁵ *Schwangerschaft: Vegane Ernährung kann schlimme Folgen haben*, <https://www.huffingtonpost.de>, 20.07.2016

⁶ *Vegane Ernährung. „Da muss man nicht öfter zum Arzt als ein Durchschnittsbürger”*, <http://www.deutschlandfunk.de>, 13.04.2016

⁷ *Prostatalkrebs-Risiko soll durch vegane Ernährung sinken*, <https://www.augsburger-allgemeine.de>, 04.03.2016

⁸ *Vegetarier erkranken seltener an Darmkrebs*, <http://www.spiegel.de>, 09.03.2015

din contră, faptul că vegetarienii suferă mai des de anumite boli, printre care și cancerul, precum articolul din *Die Welt* cu titlul „Vegetarienii suferă mai frecvent de cancer și astm”⁹.

Și alte diete, precum dieta fără gluten și dieta fără lactoză, și controversele în legătură cu acestea în cazul adoptării lor de către persoane sănătoase, care nu suferă de intoleranță la gluten sau la lactoză, au fost adesea tratate în articolele germane. Unele articole au atras atenția asupra pericolelor fizice ale dietei fără gluten, care, de fapt, nu este necesară pentru persoanele sănătoase. Deși indispensabilă în cazul persoanelor care suferă de boala celiacă (denumită și celiachie sau intoleranță la gluten), această dietă poate provoca persoanelor care nu sunt afectate de această afecțiune diverse probleme de sănătate și chiar poate duce la creșterea în greutate. De exemplu, în articolul din revista *Focus* cu titlul „Fără gluten nu înseamnă sănătos – Dietă numai pentru boala celiacă”¹⁰ este atrasă atenția asupra faptului că cei afectați ar trebui să respecte strict alimentația fără gluten, în timp ce persoanele care nu suferă de intoleranță la gluten nu ar trebui să urmeze o astfel de dietă, deoarece acest lucru ar putea duce la probleme – uneori grave – de sănătate. Asemenea informații au fost subliniate în mai multe articole, cu atât mai mult cu cât, potrivit articolului din ziarul *Handelsblatt* cu titlul „Fiecare al patrulea german evită glutenul sau lactoza”¹¹, în timp ce numai 0,4% din populația Germaniei suferă de boala celiacă, nu mai puțin de 7,3 milioane germani (adică aproximativ 9% din populație) consumă alimente fără gluten.

Astfel de diete (fără gluten, fără lactoză etc.) au fost discutate în mass-media germană în perioada de timp luată în considerare nu doar ca probleme medicale în legătură cu alimentația, ci și ca probleme sociale și

⁹ *Vegetarier leiden häufiger an Krebs und Asthma*, www.welt.de, 27.02.2014

¹⁰ *Glutenfrei heißt nicht gesund – Diät nur bei Zöliakie*, www.focus.de, 15.01.2016

¹¹ *Jeder vierte Deutsche vermeidet Gluten oder Laktose*, <https://www.handelsblatt.com>, 30.07.2015

etice, având în vedere caracterul mai degrabă de trend social al adoptării lor, decât necesitatea lor medicală.

În același context al controverselor de natură socială și etică, unele articole din media germană au atras atenția asupra unor noi afecțiuni medicale, specifice contemporaneității, precum orthorexia nervoasă, o tulburare de alimentație caracterizată printr-o preocupare excesivă de a mânca doar alimente presupuse a fi sănătoase, preocupare care, paradoxal, are consecințe nesănătoase, cum ar fi izolarea socială, scăderea interesului pentru alte activități umane sănătoase, pierderea capacității de a mânca într-o manieră naturală, intuitivă, anxietate, comportamente obsesiv-compulsive și, în cele mai grave cazuri, malnutriție severă și chiar moarte. Cinci articole din presa germană au raportat în perioada analizată despre această tulburare de alimentație contemporană, printre ele numărându-se articolul „Când alimentația sănătoasă devine un viciu” din revista *WirtschaftsWoche*¹², ca și articolul „Orthorexia: Când nutriția sănătoasă este nesănătoasă” publicat de ziarul *Augsburger Allgemeine*¹³.

Pe lângă dietele deja menționate, frecvent abordate în presa germană (dieta vegetariană, vegan, fără gluten etc.), și alte diete „în trend”, inclusiv aspectele controversate referitoare la acestea, au fost discutate în articolele investigate. Astfel, jurnaliștii au scris despre avantajele, dar și dezavantajele dietei „paleo”, un stil de alimentație care implică hrănirea exclusiv cu alimente neprocesate, presupus a fi fost consumate în epoca paleolitică (exemplu de astfel de articol: „De la paleo la pulbere: acesta este trendul în alimentație”, publicat de revista *Focus*¹⁴, ca și despre controversile cu privire la beneficiile și eficiența dietelor „low-carb” (săracă în carbohidrați) și „low-fat” (săracă în lipide), respectiv despre discuțiile cu referire la preeminența uneia dintre ele, precum în articolul „Dispută cu

¹² *Orthorexie: Wenn gesundes Essen zur Sucht wird*, <https://www.wiwo.de>, 29.12.2015

¹³ *Orthorexie: Wenn gesunde Ernährung ungesund ist*, <https://www.augsburger-allgemeine.de>, 19.08.2016

¹⁴ *Von Paleo bis Pulver: Das liegt beim Essen im Trend*, www.focus.de, 04.03.2016

privire la diete. Este sărac în hidrați de carbon mai bine decât sărac în grăsimi?” din *Spiegel Online*¹⁵.

De asemenea, articole precum cel cu titlul „«Vegan și Paleo»: nutriția ca surogat al religiei” publicat de ziarul regional *Berliner Morgenpost*¹⁶, sau „Când dieta devine un substitut al religiei” din ziarul *Süddeutsche Zeitung*¹⁷, au dezbătut cu precădere aspectele de trend social și de consecințe sociale ale dietelor. În astfel de articole a fost subliniat faptul că, în prezent, din ce în ce mai mulți oameni tind să adopte un anumit stil nutrițional, din dorința de a ieși în evidență. Fie că este adept al stilului vegan, fie că este un susținător al dietei din perioada timpurie a epocii de piatră (paleolitic), un individ se poate distinge, în felul acesta, într-o mulțime. De aceea, pentru unii oameni, dieta capătă caracteristicile unei religii, înlocuind chiar religia propriu-zisă și conducând nu de puține ori la exagerări sau chiar la atitudini habotnice.

Multe articole au prezentat rezultatele unor studii care au demonstrat legătura dintre alimentație și anumite afecțiuni medicale, boli și îmbolnăviri, inclusiv unele aspecte disputate din lumea științifică cu privire la relevanța acestor studii. În special bolile cu incidența cea mai ridicată, precum cancerul și hipertensiunea arterială, au fost cel mai adesea dezbătute, însă nu doar ele. Câteva exemple de articole care au tratat legătura dintre nutriție și diferite boli/ îmbolnăviri sunt următoarele: „Avertizarea oncologilor. Alimentația greșită crește riscul de cancer” (titlul original în germană: *Onkologen-Warnung. Schlechte Ernährung erhöht das Krebsrisiko*, website-ul de știri *Spiegel Online*, <http://www.spiegel.de>, 17.01.2014); „Hipertensiunea arterială la nivel mondial în creștere –

¹⁵ *Diät-Streit. Ist Low Carb besser als Low Fat?*, <http://www.spiegel.de>, 13.08.2015

¹⁶ „Vegan und paleo”: *Ernährung als Ersatzreligion*, <https://www.morgenpost.de>, 26.10.2016

¹⁷ *Wenn Ernährung zur Ersatzreligion wird*, <https://www.sueddeutsche.de>, 28.10.2016

cauzele sunt alimentația greșită și viața în stres”¹⁸; „Nutriția influențează îmbolnăvirea de scleroză multiplă” publicat de revista lunară de specialitate *Laborpraxis*¹⁹; „Excesul de greutate în sarcină. Alimentația poate duce la mutații genetice”²⁰ publicat pe website-ul televiziunii de știri *N-TV*; „Un adolescent aproape a orbit din cauză că nu mănâncă legume” în *Die Welt*²¹; „Cercetătorii cancerului avertizează. Alimentația greșită face aproape la fel de mult rău ca fumatul” publicat de ziarul tabloid *Hamburger Morgenpost*²²; sau chiar articolul cu titlul „Alimentația nesănătoasă este mai periculoasă decât fumatul” din ziarul *Handelsblatt*.²³

Pe lângă aspectele disputate sau controversate referitoare la sănătate, riscuri pentru consumatori, probleme sociale și etice, media din Germania au discutat (în nouă articole în perioada luată în considerare) și aspecte controversate legate de influența – riscurile și daunele – asupra mediului înconjurător a/ale anumitor stiluri de viață, în special cel „vestic”, care presupun anumite obiceiuri și practici nocive. Mai mult, au existat și articole care au făcut legături mai aprofundate între nutriție, stil de viață, durata medie de viață, incidența anumitor boli, tratamente și costuri implicate, nu doar din punct de vedere medical, social și economic, ci și în ceea ce privește afectarea mediului înconjurător și a planetei. Exemple de astfel de abordări: articolul publicat pe website-ul televiziunii de știri *N-*

¹⁸ *Bluthochdruck weltweit auf Vormarsch – Ursachen sind falsche Ernährung und Lebensbelastung*, revista *Epoch Times*, <http://www.epochtimes.de>, 16.11.2016

¹⁹ *Ernährung beeinflusst Erkrankung an Multipler Sklerose*, *Laborpraxis*, <https://www.laborpraxis.vogel.de>, 23.10.2015

²⁰ *Übergewicht in der Schwangerschaft. Ernährung kann zu Gen-Mutationen führen*, <https://www.n-tv.de>, 26.06.2016

²¹ *Teenager erblindet fast, weil er kein Gemüse isst*, ziarul *Die Welt*, www.welt.de, 18.10.2016

²² *Krebsforscher warnt. Falsche Ernährung ist fast so schlimm wie Rauchen*, *Hamburger Morgenpost*, <https://www.mopo.de>, 03.02.2014

²³ *Ungesunde Ernährung noch gefährlicher als Rauchen*, <https://www.handelsblatt.com>, 19.05.2014

TV cu titlul „Studiu alarmant al WWF²⁴. «Ne mâncăm (golim) planeta»,²⁵ articolul publicat în revista *Focus* „Nutriția nesănătoasă costă statul aproape 17 miliarde de euro pe an”²⁶, ca și articolul publicat de ziarul *Die Welt* în data de 12.11.2014, cu titlul: „Stilul de alimentație occidental dăunează omului și mediului”.²⁷ În acest ultim articol menționat, la fel ca și în alte articole, de altfel, autorul atrage atenția asupra faptului că „occidentalizarea” dietei contribuie la declanșarea diabetului de tip 2, a bolilor cardiovasculare, în special a bolii arteriale coronariene, ca și a altor boli cronice care reduc speranța de viață. Ca urmare a acestei legături directe cu sănătatea umană, dar și cu cea a mediului, schimbarea alimentației și a stilului de viață este astăzi, conform autorului articolului, una dintre marile provocări ale umanității.

Așa cum a putut fi deja remarcat din analiza unor articole de presă care au abordat problematici mai mult sau mai puțin controversate cu privire la diete, stiluri de nutriție, tulburări de alimentație, sau legătura dintre nutriție și anumite boli sau îmbolnăviri, autorii multor articole din media germană au oferit nu doar informații cu privire la tema tratată, ci și recomandări, sfaturi și sugestii utile pentru cititori. După cum poate fi observat și în Figura 5, majoritatea articolelor analizate (115 din 135, i.e. 85%) au prezentat sau menționat recomandări, sugestii, comentarii și sfaturi utile pentru viitor în ceea ce privește nutriția, hrana, dietele și, în general, mâncarea și alimentația. Trebuie menționat, în acest context, că, în conformitate cu analiza în profunzime a conținutului articolelor, mai

²⁴ WWF Deutschland este o fundație germană de drept civil cu sediul la Berlin, fondată în 1963 la Bonn cu scopul de a promova World Wildlife Fund (Fondul Mondial pentru Fauna Sălbatică).

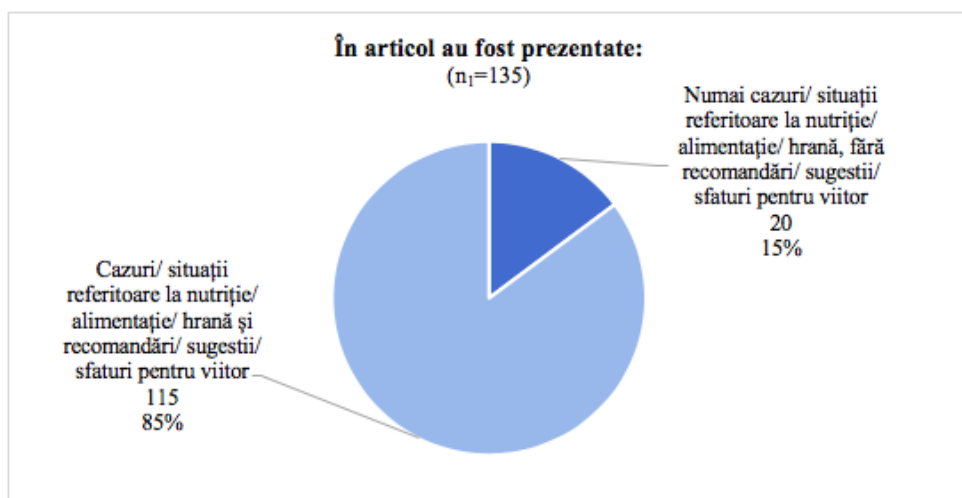
²⁵ *Alarmierende WWF-Studie. „Wir fressen den Planeten leer”*, <https://www.n-tv.de>, 01.04.2015

²⁶ *Ungesunde Ernährung kostet den Staat fast 17 Milliarden Euro im Jahr*, www.focus.de, 16.09.2015

²⁷ *Westliche Ernährung schadet Mensch und Umwelt*, www.welt.de, 12.11.2014

mult de două treimi din recomandările și sugestiile/ informațiile utile identificate fie au fost furnizate direct de specialiști – medici și nutriționiști – (aceștia fiind citați ca atare în articole), fie le-au fost sugerate jurnaliștilor de către specialiști sau rezultatele studiilor lor, ceea ce oferă recomandărilor și sfaturilor respective o anumită bază științifică și un grad ridicat de credibilitate.

Figura 5. Prezența sau absența recomandărilor, sugestiilor și sfaturilor în articolele despre nutriție



Din totalul de $n_3=115$ articole în care au putut fi identificate recomandări, sugestii și sfaturi pentru viitor, 59 (n_4) au oferit cititorilor recomandări referitoare la diete. Așa cum este ilustrat în Figura 6, cele mai multe sfaturi și sugestii privind dietele s-au referit la restricțiile alimentare în legătură cu anumite diete (prezente în 32 de articole). În 16 articole au fost oferite recomandări cu privire la barierele care stau în calea diferitelor diete, în 12 articole au fost date sfaturi referitoare la curele de slăbire și regimurile alimentare pentru slăbit, iar opt articole au oferit sugestii și recomandări în ceea ce privește măsurile severe și draconice adoptate uneori în regimurile sau stilurile de alimentație.

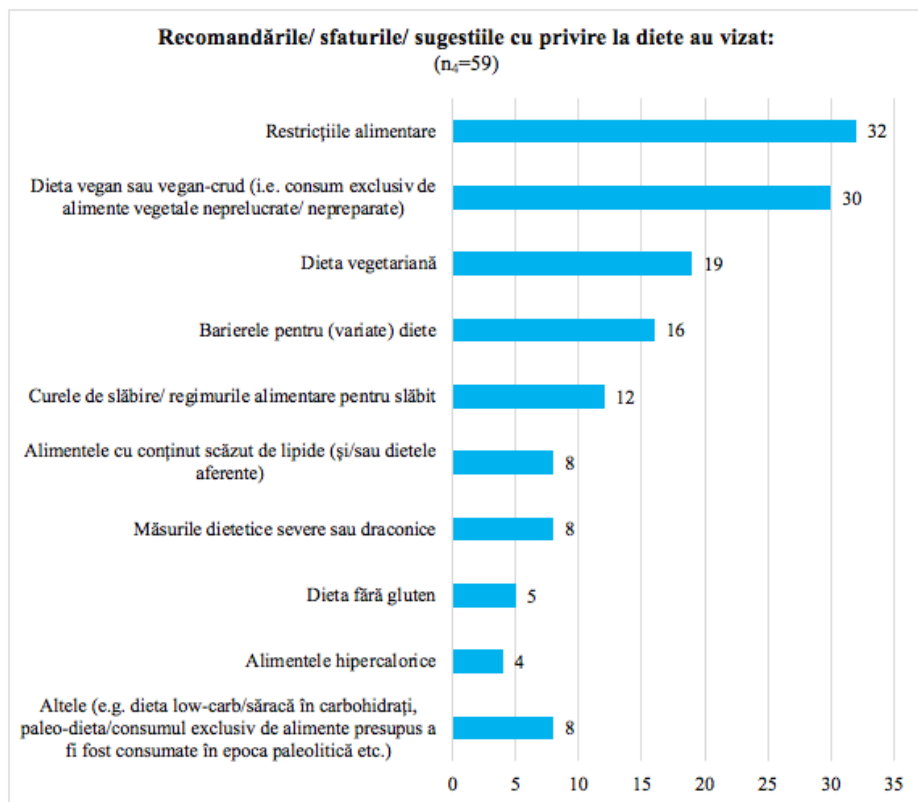
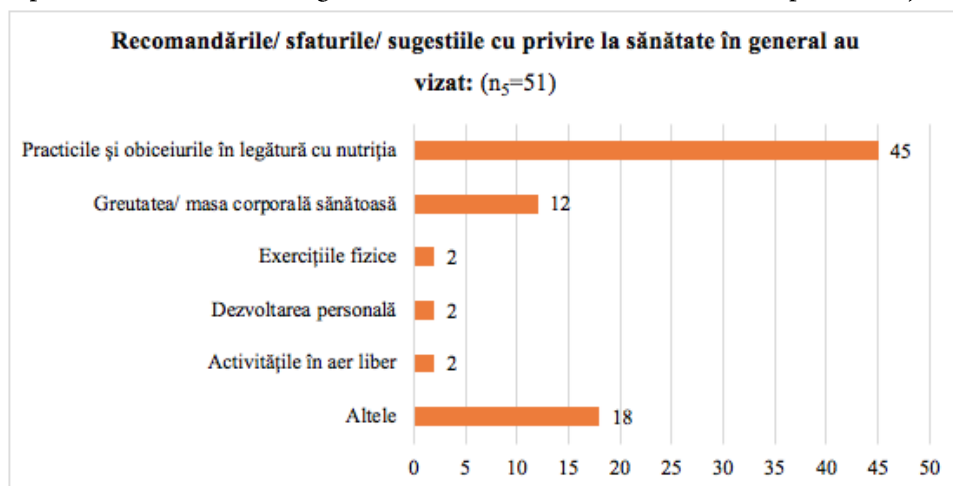


Figura 6. Referințele recomandărilor, sugestiilor și sfaturilor cu privire la diete, identificate în articolele despre nutriție analizate

În ceea ce privește sfaturile și sugestiile cu referire concretă la anumite tipuri de diete, a putut fi constatat că cele mai multe dintre ele au vizat dieta vegan și vegan-crud (astfel de recomandări au fost întâlnite în 30 de articole), urmate de dieta vegetariană (în 19 articole). Alte diete pentru care au fost oferite sfaturi au fost dieta săracă în lipide, dieta fără gluten, dieta săracă în carbohidrați („low-carb”), dieta paleo etc. În patru articole am identificat recomandări ale jurnaliștilor cu privire la alimentele cu un conținut ridicat de calorii.

Pe lângă sugestiile și recomandările care au vizat dietele, unele din articolele despre nutriție care au constituit corpusul de analiză au oferit și sfaturi și îndrumări cu privire la sănătate în general. Referințele acestor recomandări sunt ilustrate în Figura 7.

Figura 7. Referințele recomandărilor, sugestiilor și sfaturilor cu privire la sănătate în general, identificate în articolele despre nutriție



analizate

Așadar, într-un total de n₅=51 articole am identificat recomandări, sugestii și sfaturi utile pentru viitor cu referire la sănătate în general. Cele mai multe astfel de recomandări (în 45 de articole) au vizat practicile și obiceiurile în legătură cu hrana și alimentația, iar 12 articole au oferit sfaturi privind greutatea ideală sau sănătoasă. Câteva recomandări au fost făcute, de asemenea, și cu privire la dezvoltarea personală, exercițiile fizice și activitățile în aer liber.

CONCLUZII

Nutriția, alimentația și alimentele sunt teme tratate frecvent de mass-media din Germania. În intervalul de timp considerat, 2014-2016,

nutriția a apărut frecvent ca subiect primar și auxiliar, în contextul acoperirii mediatice a unor subiecte variate, de la alimente sănătoase, beneficii și riscuri ale dietelor, sănătate și boli, la nutriție durabilă, mediu înconjurător, stil de viață și alte probleme și aspecte sociale.

Conform cercetării realizate, cele mai frecvente „cadre” (*frames*) generale utilizate de media germană pentru acoperirea problematicii nutriției au fost sănătatea și dietele. În cadrul acestora, cele mai comune sub-cadre în care s-a discutat despre alimentație au fost, în ceea ce privește sănătatea: legătura dintre sănătate și nutriție și rolul acesteia din urmă relativ la bunăstare/ starea de bine; riscurile pentru sănătate asociate cu alimentația și alimentele, în general; beneficiile pentru sănătate ale unor diete specifice, dar și riscurile asociate cu diferite diete (i.e. regimuri alimentare auto-asumate de indivizi); bolile legate de alimentație și nutriție; alimentele, regimurile alimentare și nutriția specifice sau necesare în cazul unor boli și afecțiuni medicale. Pe de altă parte, în ceea ce privește dietele, cele mai frecvente cadre folosite în mass-media germană au fost: valoarea nutritivă a alimentelor, ce înseamnă nutriție sănătoasă și care sunt beneficiile acesteia; riscurile asociate alimentației nesănătoase, în special ca urmare a lipsei unor nutrienți esențiali, cum ar fi vitaminele și proteinele, deficiență care poate apărea din cauza renunțării la anumite alimente; riscurile asociate cu unele diete specifice, în special cea vegan și dieta fără gluten, în special în cazul unor categorii de populație: copii, adolescenți și femei însărcinate, în ceea ce privește dieta vegan, respectiv persoanele sănătoase, care nu suferă de boala celiacă, în ceea ce privește dieta fără gluten; riscurile exacerbărilor în privința alimentației și a alimentelor sănătoase, care pot duce la căderea în extreme de fapt nesănătoase, cum este cazul celor care suferă de orthorexie nervoasă.

Dincolo de aceste cadre și sub-cadre primare în acoperirea mediatică a nutriției, au existat și alte sub-teme care au fost mediatizate coroborat cu alimentația, deși într-o măsură mai redusă: mediul înconjurător și, în privința acestuia, în special riscurile de mediu asociate cu nevoile alimentare umane, cu nutriția, dietele și stilul de viață; industria alimentară și durabilitatea/ sustenabilitatea producției de alimente;

politicile naționale, europene și internaționale în ceea ce privește alimentația și hrana sănătoasă.

Multe dintre temele din cadrele și sub-cadrele menționate anterior au constituit sau au furnizat subiecte pentru controverse. Mai mult de jumătate din articolele analizate au abordat subiecte disputate, în special referitoare la diferitele riscuri și la influența alimentației și nutriției asupra sănătății, îmbolnăvirilor, afecțiunilor medicale și bolilor. Mai mult, unele diete și regimuri nutriționale, voluntar alese de tot mai multe persoane, au fost dezbătute în mod divergent, fiind scoase în evidență, susținute sau contestate, atât argumente pro cât și contra, avantaje și dezavantaje, beneficii și riscuri, plusuri și minusuri. De asemenea, povara asupra mediului înconjurător, avatarurile stilului de viață occidental, obiceiurile înrădăcinate și unele tradiții, cum ar fi consumul abundent de carne și produse din carne și, în general, „amenințările” care ne lovesc din toate părțile atunci când vine vorba de ceea ce mâncăm, au fost toate problemele controversate dezbătute în mass-media germană în perioada luată în considerare.

Pe lângă abordarea multor probleme contestate, media germană a făcut, de asemenea, numeroase și variate recomandări, a oferit sfaturi și sugestii, a prezentat informații practice și opinii utile cu privire la nutriție și alimente. Astfel, majoritatea articolelor analizate (85%) au prezentat o formă de recomandări, sfaturi și sugestii, care s-au axat în principal pe alimentele, hrana și nutriția sănătoasă, diete, obiceiuri legate de alimentație, ca și pe diverse aspecte și probleme referitoare la diferite boli și afecțiuni medicale. De remarcat este faptul că mai mult de două treimi din aceste recomandări și sfaturi au fost furnizate de specialiști – medici, nutriționiști, experți – sau s-au bazat pe rezultatele studiilor științifice, ceea ce le conferă o anumită bază științifică și un grad ridicat de credibilitate.

În concluzie, cercetarea ale cărei rezultate parțiale sunt prezentate în această lucrare a evidențiat faptul că problematica alimentației atrage în mod special atenția mass-media din Germania. Tema generală a nutriției, precum și sub-temele sale, au fost abordate în diferite cadre și sub-cadre, în tipuri de media online variate, cum ar fi ziare (în format *broadsheet* și

tabloid), reviste, website-uri de știri, website-uri ale unor posturi de televiziune și radio, portaluri sau platforme online specializate, website-uri agregate, agenții de știri. Subiectul alimentației și alimentelor a fost acoperit de media germană printr-o multitudine de genuri jurnalistice, dar în special prin articole de analiză, reportaje, articole de tip *review* și *overview*, ceea ce înseamnă favorizarea unui mod riguros, aprofundat de tratare a tematicii nutriției, prin genuri publicistice ce implică analize și opinii, relatarea „de la fața locului”, ca și combinarea conținutului sintetizat al mai multor articole specializate în articole cu un spectru larg cu privire la tema investigată. Mai mult, am putut constata că mass-media din Germania a acoperit o diversitate largă de probleme generale și punctuale cu privire la alimentație și sub-temele aferente acestora, în special sănătatea, dar și sustenabilitatea și mediul înconjurător, inclusiv variatele aspecte controversate în legătură cu acestea, iar jurnaliștii germani și-au auto-asumat, preponderent, nu doar un rol informativ, ci și un rol educativ, prin recomandările și sugestiile pe care le-au formulat și le-au făcut publice în materialele lor.

BIBLIOGRAFIE

- Altheide, D. L. și Schneider, C. J. (2013). *Qualitative Media Analysis*. Second Edition. London, New York: Sage Publications.
- Anderson, R. (2007). Thematic Content Analysis (TCA): Descriptive Presentation of Qualitative Data. Disponibil la: <http://rosemarieanderson.com/wp-content/uploads/2014/08/ThematicContentAnalysis.pdf> [Accesat 19 iulie 2019].
- Baran, S. J. și Davis, D. K. (2000). *Mass Communication Theory: Foundations, Ferment and Future*. Second Edition. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Barlösius, E. și Rehaag, R. (eds.). (2006). *Skandal oder Kontinuität. Anforderungen an eine öffentliche Ernährungskommunikation*. Berlin: Veröffentlichungsreihe der Forschungsgruppe Public Health

- Forschungsschwerpunkt Arbeit, Sozialstruktur und Sozialstaat
Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB).
- Beciu, C. (2011). *Sociologia comunicării și a spațiului public*. Iași: Polirom.
- Benterbusch, R. (1997). *Inhaltsanalyse zum Thema Ernährung in deutschen Zeitungen (1994/95)*. Karlsruhe: Berichte der Bundesforschungsanstalt für Ernährung BFE-R--97-02.
- Borah, P. (2018). Addressing Theoretical and Methodological Challenges of Doing News Framing Analysis in the Contemporary Media Landscape. În: D'Angelo, P. (ed.). *Doing News Framing Analysis II: Empirical and Theoretical Perspectives*. New York and Abingdon, Oxon: Routledge.
- Borra, S. T., Earl, R. și Hogan, E. H. (1998). Paucity of nutrition and food safety 'news you can use' reveals opportunity for dietetics practitioners. *Journal of American Dietetic Association*, 98, 190–193.
- Bradley, P. (2016). *Food, media and contemporary culture: The edible image*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Chapman, S. (2001). Advocacy in public health: Roles and challenges. *International Journal of Epidemiology*, 30, 1226–1232.
- Choi, H. și Varian, H. (2011). Predicting the Present with Google Trends, December 18.
- Disponibil la:
<http://people.ischool.berkeley.edu/~hal/Papers/2011/ptp.pdf> [Accesat 21 iunie 2019].
- Coleman, R., Thorson, E. și Wilkins, L. (2011). Testing the Effect of Framing and Sourcing in Health News Stories. *Journal of Health Communication*, Vol. 0, 1-14. doi: 10.1080/10810730.2011.561918. Disponibil la: <http://www.socresonline.org.uk/13/3/1.html> [Accesat 9 iulie 2019].
- Das, A., Datar, M., Garg, A. și Rajaram, S. (2007). Google News Personalization: Scalable Online Collaborative Filtering. *WWW 2007*, May 8–12, Banff, Alberta, Canada. ACM 978-1-59593-654-7/07/0005, 271–280.

- de Solier, I. (2005). TV dinners: Culinary television, education and distinction. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 19, 465–481.
- Deacon, D., Pickering, M., Golding, P., și Murdock, G. (2010). *Researching Communication: A Practical Guide to Methods in Media and Cultural Analysis*. Second Edition. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Elmadfa, I. și Leitzmann, C. (2015). *Ernährung des Menschen*. 5. Auflage. Stuttgart: Eugen Ulmer KG, utb-Band.
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58.
- Gitlin, T. (2003). *The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left, With a New Preface*. Los Angeles: University of California Press.
- Graham, C. (2015). What is Media Framing? *Critical Media Review. Deconstructing Media Content, Practice and Structure*. Disponibil la: <https://criticalmediareview.wordpress.com/2015/10/19/what-is-media-framing/> [Accesat 15 iulie 2019].
- Gunter, B. (2000). *Media Research Methods*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Hänsli, B. 2006. Prozess zwischen Angebot und Nachfrage: Ernährungskommunikation aus publizistikwissenschaftlicher Perspektive. În: Barlösius, E. și Rehaag, R. (eds.). *Skandal oder Kontinuität. Anforderungen an eine öffentliche Ernährungskommunikation*. Berlin: Veröffentlichungsreihe der Forschungsgruppe Public Health Forschungsschwerpunkt Arbeit, Sozialstruktur und Sozialstaat Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 71–77.
- Iyengar, S. (1987). Television news and citizens' explanations of national affairs. *American Political Science Review*, Vol. 81, 815–831.
- Iyengar, S. (1991). *Is anyone responsible? How television frames political issues*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Johnston, J. și Baumann, S. (2010). *Foodies: Democracy and distinction in the gourmet foodscape*. New York: Routledge.
- Krippendorff, K. (2018). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Fourth Edition. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: Sage Publications.
- Lavin, C. (2013). *Eating anxiety: The perils of food politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Leer, J. și Klitgaard Povlsen, K. (2016). *Food and media: Practices, distinctions and heterotopias*. London: Routledge.
- Len-Ríos, M. E., Hinnant, A., Park, S. A., Cameron, G. T., Frisby, C. M. și Lee, Y. (2009). Health news agenda building: Journalists' perceptions of the role of public relations. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 86(2), 315–331.
- Lewis, T. (2008). Transforming citizens? Green politics and ethical consumption on lifestyle television. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 22(2), 227–240.
- Mayring, P. (2000). Qualitative Content Analysis. *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 1, Nr. 2, Art. 20.
- McIntosh, J. și Blalock, S. J. (2005). Effects of media coverage of Women's Health Initiative study on attitudes and behavior of women receiving hormone replacement therapy. *American Journal of Health-System Pharmacy*, 62(1), 69–74.
- Methfessel, B. (2006). Information – Belehrung – Begleitung. Ernährungskommunikation in Bildung und Beratung. În: Barlösius, E. și Rehaag, R. (eds.). *Skandal oder Kontinuität. Anforderungen an eine öffentliche Ernährungskommunikation*. Berlin: Veröffentlichungsreihe der Forschungsgruppe Public Health Forschungsschwerpunkt Arbeit, Sozialstruktur und Sozialstaat Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 51–60.
- Miller, T. (2007). *Cultural citizenship: Cosmopolitanism, consumerism, and television in a neoliberal age*. Temple University Press.

- Nagler, R. H. (2014). Adverse outcomes associated with media exposure to contradictory nutrition messages. *Journal of Health Communication*, 19(1), 24–40.
- Nerlich, B. și Koteyko, N. (2008). Balancing Food Risks and Food Benefits: The Coverage of Probiotics in the UK National Press. *Sociological Research Online*. 13(3)1, doi: 10.5153/sro.1692.
- O'Sullivan T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M. și Fiske, J. (1994). *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. Second Edition. London and New York: Routledge.
- Ouellette, L. și Hay, J. (2008). *Better living through reality TV*. Oxford: Blackwell.
- Raisborough, J. (2016). *Fat Bodies, Health and the Media*. London: Palgrave Macmillan.
- Roberts, M., Wanta, W. și Dzwo, T. H. (2002). Agenda setting and issue salience online. *Communication Research*, 29(4), 452–465.
- Rössler, P. (2006). Ernährung im (Zerr-)Spiegel der Medienberichterstattung? Einige Befunde zur Ernährungskommunikation aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht. În: Barlösius, E. și Rehaag, R. (eds.). *Skandal oder Kontinuität. Anforderungen an eine öffentliche Ernährungskommunikation*. Berlin: Veröffentlichungsreihe der Forschungsgruppe Public Health Forschungsschwerpunkt Arbeit, Sozialstruktur und Sozialstaat Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), 61–70.
- Scherer H. și Link E. (2017). Gesundheitsthemen in den Medien. În: Rossmann, C. și Hastall, M. (eds). *Handbuch Gesundheitskommunikation*. Wiesbaden: Springer Reference Sozialwissenschaften, Springer VS.
- Schwitzer, G. (2008). How do US journalists cover treatments, tests, products, and procedures? An evaluation of 500 stories. *PLoS medicine*, 5(5), e95.
- Severin, W. J. și Tankard, J. W. (1992). *Communication Theories: Origins, Methods, and Uses in the Mass Media*. New York: Longman.

- Stange, R. și Leitzmann, C. (eds.). (2010). *Ernährung und Fasten als Therapie*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.
- Stryker, J. E. (2002). Reporting medical information: Effects of press releases and newsworthiness on medical journal articles' visibility in the news media. *Preventive medicine*, 35(5), 519–530.
- The Henry J. Kaiser Family Foundation. (2005). Public Opinion Snapshot on Health Information Sources – July 2005. Disponibil la: <http://kff.org/other/poll-finding/public-opinion-snapshot-on-health-information-sources/> [Accesat 11 iulie 2019].
- Vaismoradi, M., Turunen, H. și Bondas, T. (2013). Content analysis and thematic analysis: Implications for conducting a qualitative descriptive study. *Nursing and Health Sciences*, 15, 398–405.
- Wilkinson, R. G., și Marmot, M. (2003). *Social determinants of health: the solid facts*. World Health Organization.
- World Health Organization (WHO). (2009). *Global Health Risks: Mortality and Burden of Disease Attributable to Selected Major Risks*. Disponibil la: https://www.who.int/healthinfo/global_burden_disease/GlobalHealthRisks_report_full.pdf?ua=1&ua=1 [Accesat 27 iunie 2019].

Conf. univ. dr. Georgeta Mihai
Universitatea Adventus din Cernica
georgeta.mihai@uadventus.ro

INFLUENȚA SUGESTIVĂ ȘI IMPLICAȚIILE EI ASUPRA PROCESULUI COMUNICĂRII

Keywords

*persuasion, communication, intensify downplay schema,
diversion, confusion, omission*

Abstract

It is said that in any human relationship, starting with the dual type, one of the people involved will try to dominate and lead the situation. Willingly or unwillingly, the person will influence the other by drawing him or her into the realm of their plans, beliefs, or desires. In order to influence others in certain situations, we use our persuasive power. The power to persuade or the persuasive power underlies all human relationships, orienting people's communication beneficially or less beneficially. The phenomenon has been thoroughly analyzed by communication specialists. The current study aims to synthesize valuable ideas that underlie the suggestive techniques, but also to illustrate the risks involved in the ethical orientation present in the process.

INTRODUCERE

Pentru că marile intuiții ale științei vin de la antici, precizăm că primii care au sistematizat utilizarea “persuasiunii” în comunicare au fost anticii. Denumind-o “retorică”, ei au studiat-o în școli, au folosit-o în justiție și în implementarea primelor forme de democrație în statele grecești. Definind retorica, Aristotel susține că este acea facultate de a sesiza, în orice situație, mijloacele existente pentru a convinge și vede această capacitate (căreia astăzi îi spunem “persuasiune”) alcătuită din argumente artistice și non-artistice noi. Conform concepției sale, persuasiunea se poate baza pe credibilitatea “sursei” (*ethos*), pe apelul emoțional (*pathos*) sau pe cel logic (*logos*), ori pe o combinație a acestora. Aristotel considera că strategia convingerii este mult mai eficientă atunci când se bazează în dialog pe “temeiuri comune”, permițându-i primului să pornească de la unele supoziii cu privire la opiniile și convingerile auditoriului.

Inițiindu-se în arta oratorică (a persuasiunii), celebrul orator roman Cicero a identificat cinci elemente majore: invenția sau descoperirea dovezilor și a argumentelor; organizarea lor; stilizarea artistică; memorarea și rostirea meșteșugită. Un alt teoretician roman, Quintilian, va face următoarea observație pertinentă: că un agent persuasiv (cum l-am putea numi astăzi pe cel care practică retorica) trebuie să fie un “om de o calitate” cel puțin egală cu “talentul lui oratoric”(apud Larson, 2003: 26).

COMUNICARE ȘI PERSUASIUNE

În *teoria comunicării*, primele încercări de definire a *persuasiunii* s-au axat asupra sursei mesajului. Într-o primă lucrare, profesorii Winston Brembeck și William Howell (1952) au descris-o ca pe o încercare conștientă de a schimba gândurile și acțiunile, manipulând motivațiile

oamenilor în raport cu scopuri predeterminate. În a doua ediție din 1976, ei vor prezenta persuasiunea ca pe o comunicare prin care se intenționează să se influențeze alegerea. Un alt profesor de teorie a comunicării, Wallace Fotheringham, identifică persuasiunea cu acel complex de efecte asupra receptorilor provocat de mesajul agentului persuasiv. În acest sens se înțelege că și mesajele neintenționate, precum o bârfă auzită întâmplător de cineva, pot avea un efect persuasiv dacă schimbă atitudinile, convingerile sau acțiunile receptorilor. Tot în perioada anilor '70, criticul și teoreticianul literar Kenneth Burke va defini persuasiunea ca pe o folosire artistică a resurselor ambiguității. Pentru crearea sentimentului de “identificare” (concept similar “temeiurilor comune” aristotelice), Burke consideră că este esențială măsura în care cel persuadat simte modalitatea de adresare ca fiind cât mai aproape de “propriul său limbaj”. În identificarea adevărată, agenții persuasivi cred și vorbesc la fel ca auditoriul.

Continuând ideea lui Burke, Charles U. Larson (2001) consideră persuasiunea un “proces modificator de atitudini, credințe, păreri sau comportamente” și precizează că ea este posibilă doar când există o cooperare, crearea împreună a unei stări de identificare între sursă și receptor ca urmare a utilizării simbolurilor. În concepția sa, persuasiunea nu este focalizată doar pe sursă, mesaj sau receptor, ci pe toate acestea în mod egal, toate cooperează pentru a crea procesul persuasiv. Este la fel de important ceea ce se petrece în mintea receptorului ca și intenția sursei sau conținutul mesajului (Larson, 2001: 26).

Dintr-un anumit punct de vedere, cel psihologic, orice *persuadare* este un act de *sugestie* care presupune *autosugestionarea* (*autopersuadarea*), adică arareori suntem persuadați dacă nu luăm parte efectiv la acest proces. Chiar și în cazurile potențial coercitive ori bizare, persuasiunea și autopersuasiunea funcționează. Spre exemplu: uneori, în cazurile atacurilor teroriste cu luări de ostatici, în mod paradoxal, unii dintre aceștia simpatizează cu agresorii, identificându-se cu ei. Poate dintr-un *instinct de conservare* care le direcționează această atitudine sau o *structură de convingeri*

simpatetică similară se întâmplă ca persuasiunea, în special autopersuadarea, să funcționeze.

În situații de viață deosebite sau de limită (revolte, detenție etc.), trei împrejurări par a spori șansele ca “receptorii” sau persoanele cu discernământ să fie convinse pe cale rațională și morală: (1) atunci când ambele persoane implicate au șanse egale de a persuadea și dacă fiecare are, aproximativ, atât aceeași abilitate, cât și același acces la mijloacele de comunicare; (2) ambele părți trebuie să își dezvăluie scopurile pe care le urmăresc, adevăratele scopuri și modul în care dorește să le atingă; (3) exigența unor receptori critici – persoane capabile să testeze afirmațiile făcute, probele prezentate, care culeg informații din cât mai multe surse și se abțin de la a trage vreo concluzie până nu dețin date suficiente. Astfel se poate ajunge la o persuasiune responsabilă, iar primele două criterii devin atunci minimale.

MODELUL LUI HUGH RANK

În 1976, Hugh Rank, cercetător participant la un proiect consacrat vorbirii cu dublu înțeles, prezintă un model de pregătire a receptorilor critici denumit *schemă de intensificare/minimalizare*, căruia i-a dat o formă cât mai simplă. În modelul său, ideea de bază este aceea că agenții persuasivi folosesc, în principal, două *strategii majore* pentru a-și atinge obiectivele. Fie *intensifică* anumite caracteristici (ale produsului, ale candidatului sau ale ideologiei promovate), fie *minimalizează* anumite aspecte, sau pur și simplu practică ambele modalități. Asemenea unor magicieni, ei caută să distragă atenția de la unele lucruri, îndreptând-o către altele pentru a produce iluzia.

În strategiile folosite, agenții persuasivi pot opta pentru următoarele modalități:

- 1) *intensificarea propriilor puncte forte;*
- 2) *intensificarea punctelor slabe ale părții adverse;*

- 3) *minimalizarea punctelor proprii vulnerabile;*
- 4) *minimalizarea punctelor de rezistență ale oponentului.*

Pentru *intensificare*, agenții persuasivi pot folosi următoarele *instrumente tactice*:

- *Repetiția* (cineva se poate folosi, de exemplu, de sloganuri sau teme recurente, repetându-le frecvent, ceea ce devine o modalitate de a reliefa calitățile sau defectele unui produs, ale unei persoane ori ale unui candidat);

- *Asocierea* - legarea unor idei cu valoare pozitivă sau negativă de un sfat persuasiv al cuiva. Asocierea se bazează pe un proces cu trei elemente structurale: (1) o cauză, un produs sau un candidat, asociat/ă cu (2) un obiect deja agreat sau respins de (3) public; în acest mod, cauza beneficiază de/se identifică cu acel obiect-simbol plăcut sau repudiat. Spre exemplu, în reclamele referitoare la puii de focă, vânătorii sunt asociați cu brutalitatea sau cruzimea. Când sunt însoțite și de scena lovirii cu bâta și de cifre mari care evidențiază exterminarea acestor animale, asocierea este una negativă (efectul poate marca scăderea consumului produselor McDonald's). A cunoaște temerile, dorințele și *bias*-ul (distorsionările subiective) publicului-țintă rămâne un obiectiv major al agenților persuasivi, care consacră analize atente acestui public.

- *Compunerea* ("punerea în pagină", *designul*, tipul de caractere). Pentru a intensifica aspectele personale favorabile sau pe cele negative ale părții adverse, se pot reliefa propriile calități sau caracteristicile negative ale părții adverse, prin modificarea formei materiale a mesajului. Se folosesc, de regulă, retușarea sau compunerea unei fotografii publicitare, spre exemplu, poza unui candidat politic, care ne sugerează să-l admirăm, sau dimpotrivă. Se folosește un fundal muzical, o voce adecvată și înscrisuri bine alese care, toate la un loc, compun semnificația spotului publicitar. Prin utilizarea *compunerii*, agenții persuasivi realizează comparații și contraste în mass-media. Marshall McLuhan (1964) denumea această tehnică

“reîmprospătarea unei informații prin intermediul altei informații” (apud K. Hogan, 1996).

Pentru *minimalizare*, agenții persuasivi pot utiliza totodată și :

- *Omisiunea* - adevăruri spuse doar pe jumătate, dovezi trunchiate, distorsionări ale unor reprezentări mediatice. Acest procedeu implică ignorarea unor informații cu un conținut critic pentru a evita scoaterea în evidență a propriilor puncte vulnerabile.

- *Diversiunea* - distragerea atenției de la constatarea calităților adversarului sau a propriilor defecte, către lucruri nesemnificative sau inexistente. Scopul principal este furnizarea unei teme secundare de discuție – numită uneori *cal troian* - care focalizează atenția pe alte probleme. Pentru distragerea atenției mai este folosit *umorul*, glumele plasate în toiul unei dezbateri la modul oportun și tactica numită “argumentum *ad hominem*”, prin care agentul persuasiv atacă personalitatea sau caracterul oponentului. Analizarea în amănunt sau *despicarea firului în patru* poate abate atenția de la subiectele majore, pentru că irosește timpul prețios care ar fi putut fi alocat mai fructuos.

- *Confuzia* - complicarea artificială a lucrurilor, utilizarea jargonului, a logicii sofisticate. Această tactică este folosită pentru a *minimaliza* punctele proprii slabe sau calitățile părții adverse. Se folosesc, de regulă, terminologii ultraspecializate sau un jargon birocratic pe care receptorul nu îl înțelege; sau oferirea cu multă siguranță a unor răspunsuri neclare, încurcate, ce zăpăcesc auditoriul. Rank mai menționează și alte mijloace de a crea confuzie , printre care : *inconsecvența*, *contradicția* și *asertiunile circulare*, care creează un cerc vicios ce nu permite continuarea discuțiilor - lămurirea problemelor reale (Larson, 2003: 32-38).

Strategia persuasivă poate dispune, astfel, de un program sistematic de atingere a unor obiective și se bazează pe tactici care sunt, de fapt, tipuri specifice de argumente, sau puncte de vedere reliefate de către cineva. Ea diferă specific în funcție de domeniul ales, locul, momentul și auditoriul față de care este aplicată.

- *Metoda autoprotejării*

În ceea ce privește protecția noastră față de persuadarea inițiată de altcineva, H. Rank oferă sfaturi cu caracter general care se referă la modalitatea de *depistare a defectelor în tacticile intensificatoare sau minimalizatoare* pe care le folosesc agenții persuasivi și care pot conduce la *destabilizarea strategiilor* acestora. El recomandă sfaturi de genul:

- „*Când ei intensifică, tu minimizează!*” Mai precis, când recunoaștem o “propagandă-blitz” (măgulitoare sau denigratoare) trebuie, în primul rând, să ne păstrăm calmul, să fim relaxați și să tratăm cu scepticism nu doar rafala de promisiuni măgulitoare, ci și atacul propagandistic intensificat, amenințările și exploatarea temerilor noastre;

- „*Intensifică atunci când ei minimizează!*” Pentru a reacționa cât mai rapid la orice fel de manipulare care se produce, Rank propune enumerarea următoarelor elemente intensificatoare și minimalizatoare care trebuie exersate:

- *Intensifică propriile calități* (1, 2,...);
- *Intensifică defectele celuilalt* (1, 2,...);
- *Minimalizează propriile defecte* (1, 2,...);
- *Minimalizează calitățile celuilalt* (1, 2,...) (Larson, 2003: 32).

Metoda de intensificare/minimalizare a lui Rank este una generală, dar ea poate fi folosită cu succes în multe situații de orice persoană, cu condiția ca aceasta să nu-și piardă simțul realității și obiectivitatea. Importante sunt calitățile limbajului și motivația interioară, determinarea sau forța de convingere ce reflectă, în ansamblu, structura armonioasă a personalității - valoarea personală.

Motivele sau impulsurile interioare, preferințele pentru anumite raționamente sesizate pot fi utilizate de agentul persuasiv care creează mesajul. Premisele culturale, care ne-au intrat în obișnuință încă de la naștere, stau la baza multor stimuli persuasivi; acestea sunt analizate și speculate în strategiile persuasive inițiate cu diferite ocazii sociale.

NECESITATEA RESPONSABILITĂȚII ETICE

Există și transparență și din aceste situații *cerința responsabilității etice*, dar precizăm că responsabilitățile etice ale unui agent persuasiv își pot avea originea în statutul și poziția socială dobândite sau acordate, îndatoririle asumate de acesta, promisiuni, angajamente solemne, acorduri, sau în consecințele (efectele) comunicării în numele altora. Responsabilitatea include ca elemente îndeplinirea sarcinilor sau a obligațiilor, a fi răspunzător în fața altor indivizi sau grupuri, a fi răspunzător în condițiile evaluării pe baza unor standarde anterior convenite, dar și a fi răspunzător în fața propriei tale conștiințe.

Reamintim ce susținea filozoful Jack S. Odell (1983): „O societate fără principii morale este o societate condamnată la dispariție”. „Conceptele și teoriile etice de bază reprezintă cadrul necesar creării unui *cod etic* sau *moral propriu*”. Pentru el, “principiile etice devin condiții prealabile necesare existenței societății umane, fără de care ar fi imposibil, pentru ființele umane, să trăiască în armonie și fără frică, disperare, lipsă de speranță, anxietate și nesiguranță” (apud Larson, 2003: 46).

Necesitatea eticului este subliniată și de filozoful Carl Wellman (1988) care consideră că: “un sistem etic (individual sau social) nu rezolvă toate problemele practice ale omului, dar cineva nu poate opta și acționa conștient fără un sistem etic explicit sau implicit”. „O teorie etică nu îl învață pe om cum să se comporte într-o anumită situație, dar nici nu este inutilă; ea îi spune de ce trebuie să țină cont în luarea deciziei. *Funcția practică a unui sistem etic* este, în primul rând, de a atrage atenția asupra aspectelor și motivelor relevante pentru diferența dintre corectitudine și greșeală în orice acțiune” (Wellman apud Larson, 2003: 46).

FORȚA PERSUASIVĂ A LIMBAJULUI

După afirmația lui Larson (2003), „persuasiunea elocventă este unică și originală” și, într-adevăr, ea ne uimește prin capacitatea neîntreruptă de a surprinde clipa și prin *previziunea* ei. Elocvența aparține limbajului pe care îl deprindem de la o vârstă foarte fragedă. Până la vârsta de doi ani, copilul învață limba și începe să vorbească fără întrerupere, descoperind încă de pe acum trei cuvinte foarte puternice și sugestive – „Nu” și „De ce?” - prin care își exprimă capacitatea lui de a nega (respinge) și pe aceea de a se îndoi și a afla. Ulterior, va învăța să folosească toate *simbolurile* utilizând forța lor sugestivă, cele care îl vor ajuta să acționeze și să reacționeze, să prevină și să elaboreze fapte care îi vor determina și structura viața.

Puterea omului, a spiritului uman, stă în simbolurile vehiculate în cuvinte.

Există o credință populară înrădăcinată referitoare la forța „magică” a cuvântului, aceea că el poate descătușa, vindeca sau chiar poate ucide. Și astăzi, în epoca modernă, întâlnim grupuri de oameni care reacționează dramatic la simboluri: cred în magie, descântece, sau folosesc insigne, amulete, fetișuri (pentru a-și marca punctul de vedere); acumulează simbolic obiecte, convinși că acestea le dau mai multă forță, că au o influență asupra lor și chiar asupra altora.

Indicatorii verbali sunt folosiți sugestiv pentru a genera poziții noi sau atitudini care generează fapte dezirabile pentru agentul persuasiv. Fiecare mesaj este un act simbolic ce face destăinuiți despre cel care îl utilizează. Spre exemplu: în plan politic, pe timpul campaniilor electorale, cercetătorii știu că cei care își afișează însemnele unui partid, insigne, tricouri, produse inscripționate, vor vota mai mult ca sigur candidatul acelui partid, alăturându-se cauzei promovate. Explicația este că, odată făcută „afirmația” simbolică, ei vor acționa în sensul sugerat de simbol, iar *vorbele* se vor transforma în fapte.

În multe contexte relaționale, cuvintele determină reacții emoționale, îi măgulesc sau îi înjosesc pe oameni, pentru că fiecare are un punct vulnerabil care, intuit de celălalt, poate fi atacat sau încurajat. Prin urmare, cuvântul poate fi o armă a seducției sau o armă acuzatoare, iar acest aspect ține de natura umană.

Limbaajul poate fi mistificat, cum se întâmplă în vorbirea cu dublu sens și în eufemisme. Și în reclame, simbolurile și limbaajul utilizat încălcă frecvent granița mistificării. Cu toate acestea, receptorii mesajelor persuasive pot afla multe dacă acordă atenție nu numai mesajului ca întreg, ci fiecărui cuvânt în parte.

ABORDAREA SEMANTICĂ A LIMBAJULUI

Cercetători ai semanticii limbaajului au studiat atent și sistematic utilizarea lui, cu scopul înțelegerii problemelor legate de comunicarea umană și încurajarea folosirii corecte. Se consideră că printr-o transmitere și receptare de mare acuratețe se pot evita capcanele întinse de *stereotipurile* mentale. Într-o lucrare a sa, *Science and Sanity*, Alfred Korzibski (1947) se referă la stereotipuri, afirmând că ele nu sunt demne de încredere din simplul motiv că niciun membru al unui grup sau al unei clase nu este identic cu un altul. El susține că *hărțile mentale* sau *lingvistice* care cuprind percepțiile interne, reprezentările, concepțiile unor persoane, grupuri, lucruri sau idei, pe care le purtăm în minte, sunt cel mai probabil diferite de persoanele, grupurile, lucrurile sau ideile reale. El recunoaște deosebirea dintre un eveniment, un obiect sau o experiență și concepțiile din mintea unei persoane legate de acestea. Oamenii acționează ca și când această “hartă” ar reprezenta un *teritoriu* și ajung chiar să o transforme în teritoriu.

Existența *hărților mentale* sau lingvistice constituie și azi o mare problemă în comunicarea umană și în special în cea persuasivă. Agentul persuasiv se străduie să descopere fondul comun de idei, astfel încât să poată persuadea, iar celălalt să adopte punctul său de vedere. În acest sens, el trebuie

să identifice “hărțile” din mintea partenerului (adesea oponentul), folosind percepțiile greșite ca avantaje, apoi să încerce ajustarea lor în sensul dorit de el. *Hărțile greșite* sunt frecvent exprimate prin limbaj și cu efort creăm cuvinte (invective) pentru a putea exprima aceste hărți (unele păreri). Spre exemplu, spune Korzibski, una dintre reacțiile celor tineri ar putea fi aceasta: “Fosilele de profesori din turnul lor de fildeș sunt aerieni, ranchiunoși și nepăsători”; iar profesorii în vârstă ar putea afirma despre “Promoția “X” de studenți că “este mai leneșă, mai superficială și egoistă”. Niciuna dintre părți nu prea are, în acest caz, șansa să ajungă la un consens, ori să o persuadeze pe cealaltă, pentru că ambele funcționează mental după stereotipul conflictului dintre generații.

În mod justificat, semanticienii ne sfătuiesc să folosim ceea ce ei numesc “procedee de extindere” (tehnici prin care se renunță la conotațiile emoționale ale cuvintelor) precum *datarea*, *citarea*, *indexarea*.

În ceea ce ascunde *invectivul*, K. Burke apreciază că manifestările simbolice precum limbajul conduc inevitabil la un sentiment de *vinovație*. Motivația lui constă în caracterul normat și moralizator al limbajului și, cum nu respectăm toate regulile și nici nu trăim mereu conform standardului etic, toți ne simțim într-o anumită măsură vinovați. El amintește că toate culturile umane conțin structuri care ajută la explicarea acestui sentiment. *Prima structură* este inventarea *negativului* sau “ceea ce nu este” și a *normei* sau “ceea ce nu ai voie să faci” (pe linie socială, familială, supranaturală - încălcând recomandările, trăiești un sentiment de culpă); - *a doua structură* (care induce culpa) este *ierarhia* sau *ordinea prestabilită* care există în toate societățile și grupurile, care conduce fie la gelozie față de superiori, fie la intrarea în competiție cu ei. Rareori se întâmplă ca o persoană care ajunge în vârful ierarhiei să se simtă vinovată de aceasta; *a treia sursă* ar fi *nevoia interioară de perfecțiune*. Uneori ne simțim nemulțumiți cu ce am realizat, comparativ, când ne gândim la ceea ce ne-am propus și nu ne simțim bine sau chiar ne este rușine de bilanțul vieții noastre. Rușinea atrage după sine sentimentul de vinovație, de a nu fi trăit

la nivelul așteptărilor noastre sau poate ale altora. Toate aceste reprezentări pot influența comunicarea și, implicit, procesul persuasiunii.

Leacul împotriva vinovăției are, de regulă, o valoare simbolică. Facem un sacrificiu, ne provocăm obstacole, o suferință, penitența și apelăm la mijlocul cel mai sensibil și flexibil pentru a ne clarifica sentimentele – limbajul. Simțim nevoia să vorbim despre vinovăție cu un sfătuitor sau cu noi înșine și, astfel, limbajul devine un instrument universal și cel mai creator de sensuri, cu care încercăm să-i impresionăm pe alții - să persuadăm. Cu ajutorul său, dacă suntem temători și nesiguri, învățăm cum să ne transformăm frica în putere și nesiguranța în încredere.

Puterea cuvântului de a convinge poate fi însă folosită cu ușurință abuziv și pentru a manipula. După o etică a responsabilității, aceeași tehnologie poate fi utilizată pentru a face un bine sau, dimpotrivă, un rău cuiva.

ADEVĂRATA PUTERE DE PERSUASIUNE - DUPĂ KEVIN HOGAN

Kevin Hogan (1996) aprecia că pentru orice individ obținerea succesului în viață depinde de capacitatea sa de a comunica persuasiv, doar că ea trebuie să asigure DUBLA VICTORIE. El lansează acest *concept*, cu sens filozofic-existențial, inspirat de evoluția marilor maeștri ai convingerii, pe care-i menționează și istoria. El observă că cele mai mari schimbări din evoluția umanității au fost toate călăuzite de către indivizi care stăpâneau procesul de persuasiune. Aceștia au fost capabili să-i convingă pe ceilalți că, urmându-le sistemul de convingeri sau modificându-i valorile, viețile lor urmau să devină mai bune. Istoriile și miturile despre acești maeștri ai influenței și ai persuasiunii sunt nenumărate. Printre marii maeștri ai convingerii îi întâlnim pe: Moise, Buddha, Iisus, Lao-Tî, Martin Luther, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Abraham Lincoln, Mahatma-Gandhi, Golda Meir, Maica Tereza și lista poate continua.

Ideea lui Zig Ziglar conform căreia “Poți obține tot ce îți dorești în viață, numai dacă ajuți destui alți oameni să obțină ceea ce-și doresc”, Denis Waitley o numește DUBLU CÂȘTIG, iar Kevin Hogan DUBLA VICTORIE. Acesta din urmă este de părere că de escroci și de manipulatori trebuie să ne ferim, să învățăm să ne apărăm de tacticile lor pe noi înșine, familia și propriile noastre afaceri. Învățând tehnicile înșelătorilor, aceștia nu mai pot profita de noi. Modul corect în care înțelegem puterile de persuasiune va acționa ca o radiografie prin care vom putea vedea dincolo de retorică și ce anume urmărește cu adevărat o altă persoană. “*Cei care dețin capacitatea de a înțelege punctul de vedere al celeilalte persoane și de a vedea lucrurile atât din unghiul ei de vedere, cât și din propriul unghi, dețin secretul succesului în viață*”, susțin atât Hogan, cât și alți oameni de afaceri (Hogan, 1996: 177-179).

Ideea valoroasă pe care o reținem este aceea că devine foarte important ca în procesul de persuasiune să se țină seama de starea de spirit a individului, de ceea ce își dorește acesta.

Fiecare individ are structurată în minte o imagine despre ce va face în viață, sau visuri pentru viață în ceea ce privește relațiile cu oamenii, veniturile, călătoriile, cariera și bunurile materiale. El trebuie să gândească la ceea ce-și dorește în primul rând (prioritar), la ce probleme pot să apară și cum le poate rezolva. Deci trebuie să își formeze o gândire bazată pe rezultate - pe ceea ce poate obține sigur.

LEGILE PROCESULUI PERSUASIV – DUPĂ KEVIN HOGAN

Abraham Lincoln face o afirmație care surprinde un principiu de viață. El susține că, “*dacă dorim să câștigăm un om pentru cauza noastră, trebuie să îl convingem mai întâi că îi suntem prieten*” (apud Hogan, 1996).

Reacțiile oamenilor din diverse culturi, referitor la situații comune în procesul de persuasiune, sunt diferite. Unele reacții fac posibilă prezicerea

comportamentului și, prin urmare, convingerea persoanei, dar aceleași reacții permit și manipularea lipsită de scrupule.

Există unele principii (precizate și explicate de Hogan) care intră în joc în viața cotidiană, ca și în situațiile de persuasiune. El le definește drept *legi*.

După Hogan, respectarea celor nouă legi ale persuasiunii pe care le vom prezenta și folosirea adecvată a tehnicilor persuasive recomandate de el ne poate asigura succesul în ceea ce întreprindem.

1) *Legea reciprocității*: spune că atunci când cineva vă dă o valoare perceptibilă trebuie să reacționați imediat prin *dorința de a-i da ceva în schimb*. Pare că reciprocitatea ne ține pe toți sub control, dar accentul pus pe *dorință* și nu pe obligație subliniază reflectarea în conștiința noastră a acelei valori și trebuința sesizată ca necesitate ce ne ajută să comunicăm. Fiecare persoană poartă în sine o *bancă de favoruri*, iar dacă balanța se înclină prea mult într-o parte, vom simți că cealaltă persoană a profitat de pe urma noastră, astfel că vom refuza să-i mai facem favoruri.

2) *Legea contrastului*: provine din domeniul comerțului, unde folosirea principiului este foarte eficientă. Oamenii tind să țină minte ultimul lucru pe care l-au văzut (o casă, un produs), mai ales când acesta este prezentat într-un contrast cu altele, ca pe o monedă forte. Legea este folosită în comerț pentru a determina cumpărătorul să cumpere produsul cel mai scump.

3) *Legea prietenilor*: susține că oamenii au, de regulă, tendința de a face orice le cere un prieten (cu condiția să fiți considerat prieten). Când cineva vă cere să faceți ceva și înțelegeți că acea persoană are în vedere propriile dumneavoastră interese, sau ați dori să aibă în vedere propriile dumneavoastră interese, aveți o motivație puternică de a-i îndeplini cererea. Prietenii sunt acei oameni care ne plac și adeseori ne plac fiindcă și noi le placem lor. Cu cât îi facem pe oameni să observe mai mult că semănăm cu ei ca ideologie, filozofie, trecut, atitudini, cu atât avem șanse de convingere mai mari

4) *Legea așteptării*: spune că atunci când cineva în care credeți sau pe care îl respectați se așteaptă să efectuați o sarcină sau să produceți un anumit rezultat, veți tinde să vă ridicați la înălțimea așteptărilor lui, indiferent în ce sens – pozitiv sau negativ.

5) *Legea asocierii*: exprimă faptul că oamenii tind să simpatizeze cu produsele, serviciile, sau ideile care sunt susținute de alți oameni pe care îi simpatizăm sau respectăm. Legea poate funcționa și invers, în sens disociativ.

6) *Legea consecvenței*: Când un individ anunță, în scris sau verbal, că ia atitudine într-o problemă sau cu privire la un punct de vedere, el va tinde ferm să apere acea convingere indiferent de corectitudinea ei, chiar și în fața unor probe contrare covârșitoare. Mintea omului este condiționată să lupte spre a fi consecventă față de angajamentele făcute, oricare ar fi acestea. Un maestru al convingerii care ar dori să-l schimbe pe celălalt trebuie să știe că omul nu se schimbă decât dacă prin schimbare atinge o valoare mai înaltă.

7) *Legea penuriei*: Când o persoană constată că un lucru pe care și-l dorește se găsește doar într-o cantitate limitată crede că valoarea acelui lucru dorit este mai mare decât dacă s-ar găsi din abundență.

8) *Legea conformismului*: Majoritatea oamenilor tind să fie de acord cu propunerile, produsele sau serviciile care vor fi percepute ca acceptabile de majoritatea celorlalți oameni sau de majoritatea membrilor grupului din care face parte individul. Ei se înscriu în următoarele categorii: (1) *conformiștii* care reprezintă cam 85 % din totalul populației – ei sunt cei care tind să facă parte din grupuri și organizații acceptate, cu mulți membri; (2) *contra-conformiștii* - formează cam 10% din populație și sunt cei care tind să se revolte împotriva normelor sociale curente în grupuri relativ mari (precum activiștii, liberaliștii); (3) *contrarii* - sunt cei care presupun că în general conformiștii greșesc și rareori se asociază, ei nu sunt contra-conformiștilor, sunt adesea întreprinzătorii care folosesc standardele și opiniile conformiștilor ca informații de pe urma cărora să aibă ei înșiși un câștig.

9) *Legea puterii*: Oamenii au puteri asupra altor oameni în măsura în care sunt percepuți ca având mai multă autoritate, forță sau experiență. De regulă, medicii dețin foarte multă putere asupra oamenilor; liderii religioși (ex.: tele-evangheliștii asupra congregațiilor), profesorii asupra studenților, mecanicii auto asupra clienților; liderii de stat, președinții, funcționarii de stat de asemenea etc. Cine își asumă personalitatea cuiva cu mare putere va fi în mod firesc perceput ca fiind puternic (K. Hogan, 1996: 32-49).

Scopurile în care sunt folosite aceste legi pot fi bune sau rele. Doar etica și valorile unui individ vor determina șansele sale de a căuta rezultate din categoria DUBLEI VICTORII sau, poate, rezultate satisfăcătoare imediate, dar care nu-i asigură o longevitate a influenței.

TEHNICI DE PERSUASIUNE - DUPĂ KEVIN HOGAN

Folosirea limbajului ne apropie de adevăr, dar “scopul oratoriei” în sine nu este adevărul, ci persuasiunea (Lord Macauley). Semnificația DUBLEI VICTORII o regăsim și la Dale Carnegie, care susține că “singurul mod de pe Pământ de a-l influența pe celălalt este acela de a-i vorbi despre ceea ce își dorește și a-i arăta cum să obțină”.

Folosind o metaforă foarte sugestivă, putem spune că, așa cum pilotul unui avion se servește de legile gravitației și ale aerodinamicii pentru a deplasa cu succes grupuri mari de oameni și obiecte, pe distanțe de mii de kilometri, în doar câteva ore, la fel și oratorul, *Maestrul persuasiunii*, se folosește de legi și anumite tehnici pentru a-i convinge pe ceilalți. El trebuie să elaboreze și să folosească cu măiestrie întrebările, prezentând calități precum: *claritatea punctului de vedere, claritatea valorilor, precum și o abilitate de a identifica valorile celorlalți; să folosească cu măiestrie logica pentru a-și rezolva chestiunile emoționale.*

Cuvintele cu efect puternic sugestiv sunt în ordinea importanței :
“Numele propriu”; “Te rog”, și “Mulțumesc”, urmate de “Pentru că” -
asociat cu o bună logică justificativă.

Hogan mai menționează și alte cuvinte care se potrivesc diferitelor
situații, precum: *Avantaj, Economie, Beneficiu, Securitate; Interesant, Merit,*
Distractiv, Garanție; Îmbunătățit, Descoperire, Investiție, Fericit; Mândru,
Ușor, Testat, Sănătate; Confort, Încredere, Rezultate, Valoare; Gratuit, Iubire,
Just, Puternic; Bucurie, Bani, Siguranță, Vital; Profit, Nou, Adevăr, Tu.

Tehnici de credibilitate.

Amintind de legea prietenilor, Hogan precizează că prima regulă a
credibilității este aceea de *a nu-i spune niciodată unei persoane mai mult decât*
poate ea să creadă. Lucrurile trebuie privite obiectiv, subliniind aspectele
pozitive și pe cele negative, cu un stil de precizie și documentare obiectivă,
onorând obligațiile luate, iar în final păstrând capacitatea de a decide.

Configurații de limbaj:

Există configurații de limbaj care, pronunțate pe un *ton adecvat*, îl pot
face pe celălalt mai relaxat și îl conving că poate atinge orice scopuri pentru
care i s-a adresat. Există *formule inductive* care folosesc cuvântul *Nu*, spre
exemplu:

“Nu te simți obligat să vii dacă nu poți.”;

“Nu te hotărî acum, poți s-o faci mai târziu”;

“Nu e nevoie să mă ajuți, doar dacă ai timp și poți” etc.

Alte formule folosesc cuvântul *poate*: *Probabil, S-ar putea*:

“Poate vrei să duci tu cartea aceasta”;

“Poate vrei să te gândești cum poți să faci ca să rezolvi problema...”

“Probabil n-ai observat cum oamenii se implică în activitate, pentru
că, totuși, ei reușesc...”

“S-ar putea ca mâine să vezi lucrurile altfel, când ești mai odihnit...”
etc.

Aceste configurații acționează similar negațiilor, pentru că, dacă am elimina cuvântul *Nu*, am descoperi adevăratul sens, dar ele atenuează semnificația imperativului și lasă, aparent, loc de decizie.

Presupunerea unui adevăr dispune și ea de configurații de limbaj benigne:

“Probabil știți deja,....”

“Oamenii pot, după cum știți...”

“Oamenii pot, cum bine știți...”

“Vă veți da seama, în curând, ...”

“Mai devreme sau mai târziu vei ști că ai procedat corect...”

“În cele din urmă, vei înțelege...”

Precizăm că *oamenilor nu le place să li se spună ce au de făcut* și, în cazul acesta, se pot folosi formule ca:

“Nu-ți voi spune să abandonezi, dar, totuși, trebuie să vezi ce faci...”

“Ți-aș spune că faci o greșală, dar n-am s-o fac...”

“V-aș putea spune că cel mai bun lucru este...” (Hogan, 1996: 52-71).

Desigur că se pot folosi multe alte formule de influențare care pot să voaleze adevărul (fiecare operează în funcție de propria sa realitate), dar cheia acestor configurații de limbaj constă în a-i convinge pe oameni să colaboreze, să gândească și să spună *Da*, apoi să ceară ceea ce gândește/dorește “maestrul convingerii”. El trebuie să demonstreze calități și valoare personală: stăpânire de sine, pasiune și credință, implicit sinceritate - încredere în ceea ce susține -, putere personală bazată pe forța de acțiune și o gândire limpede, lucidă care prefigurează rezultatele.

În orice context am acționa, inducând direct și incisiv formule de gândire și acțiune, nu vom obține decât rezistențe cu care va trebui luptat sau poate doar un conformism formal deloc durabil.

Oamenii trebuie învățați ca și cum nu i-ați învățat și trebuie să le cereți ca și cum nu le-ați cere, în aceasta constă marea artă a convingerii și a educației la orice vârstă.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel (2004). *Retorica*. București: Editura Univers Enciclopedic Gold.
- Asch S. E. (1952). *Social Psychology*. New York: Prentice Hall.
- Binet, A. (1900). *La Suggestibilité*. Paris: Schleicher.
- Burke, K. (1970). *A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press.
- Brembeck L. Winston & William S. Howell (1976). *Persuasion: A Means of Social Control*.
New Jersey: Englewood Cliffs Prentice-Hall (I. ed. 1952).
- Carnegie D. (2001). *Arta de a reuși în viață*, București: Editura Soces.
- Fotheringham Wallace (1971). *Perspectives on Persuasion*. Boston: Allyn and Bacon (1966).
- Gheorghiu V.A. (1979). *Hipnoza - realitate și ficțiune*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Hogan, Kevin (1996). *Psihologia persuasiunii. Fă-i să gândească Ca tine*". București: Antet.
- Holdevici, Irina (1995). *Sugestologie și psihoterapie sugestivă*". București: Editura Victor.
- Korziński, A. (1947). *Preface to the third edition of "Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics"*. Publisher: Institute of General Semantics; 5th edition.
- Larson, Charles (2003). *Persuasiunea. Receptare și Responsabilitate*. Iași: Collegium Polirom.
- McLuhan M. (1964). *Understanding media: The extensions of men*. New York: Signet.

- Odell S. Jack, John C. Merrill, (1983). *Philosophy and journalism* .
Published: New York: Longman.
- Quilliam, Susan (2001). *Tainele limbajului trupului*. București: Editura Polimarc
- Waitley, E. Denis (1986). *The Psychology of Winning*. Published by Berkley (I. ed. 1979).
- Wellman Carl (1988). *Morals & Ethics*. New Jersey: Englewood Cliffs. Prentice-Hall.
- Zig Ziglar (2013). *Motive pentru a zâmbi*, ed. 2, București: Editura Curtea Veche.

THE IMPACT OF THE PRO-NATALIST POLICIES ON THE EUROPEAN DEMOGRAPHY

Keywords

natality, European demography, age pyramid, demographic policy

Abstract

Many developed and developing countries are facing worrying demographic trends that lead to the numeric reduction of the population and especially to its ageing. Romania is no exception and the present paper analyzes the most important pro-natalist policies implemented by some European states and their impact, in order to provide good practices idea for other countries and especially for Romania. Surprisingly (or not) the highest natality in the EU is not recorded in the traditionalist countries, but in those who recognize gender equality and create facilities for women to reconcile the maternity with the career or for single parents. However, it is hard (if not impossible) to identify a unique "prescription" for all the European countries. For countries like Romania, the solution should be first sought not in the gender equality policies, but in the economic stability and positive long-run perspectives of the economy and the society. In an unstable country, suffocated by corruption and economic failures no demographic policy could stop the migration of the population and the low natality rate.

INTRODUCTION

The interest for the proposed topic comes from the worrying demographic trends that most developed and developing countries are facing. The demographic transition from a demographic regime characterized by high natality and mortality (until the 17th century) to a regime with high natality and decreased mortality and then to the current regime characterized by lower natality and fertility (below the generations replacement rate) has led to the numeric reduction of the population and also to its ageing. The causes and the consequences of these evolutions have been long debated in the specialized literature. We intend to analyze in this paper the most important pro-natalist policies implemented by some European states and their impact, in order to provide good practices idea for other countries and especially for Romania.

BRIEF REVIEW OF THE DEMOGRAPHIC CHALLENGES IN EUROPE

As we have already stated, the consequences of the demographic decrease and population ageing have been already studied and are well known: the potential crises of the pension systems in not so many years, the decrease of the work productivity, increased expenditures with health and social services for the ageing population, difficulties for the educational system as the number of professors becomes too high comparing to the number of students.

We shall briefly review the European demographic trends and challenges.

The *age pyramid* is a useful instrument that can help us understand the current demographic situation and its perspectives. In figure no. 1 we have the representation of the European population structure in 1996 and in 2016, as the data are revealed by the Eurostat. The pyramid shows us the

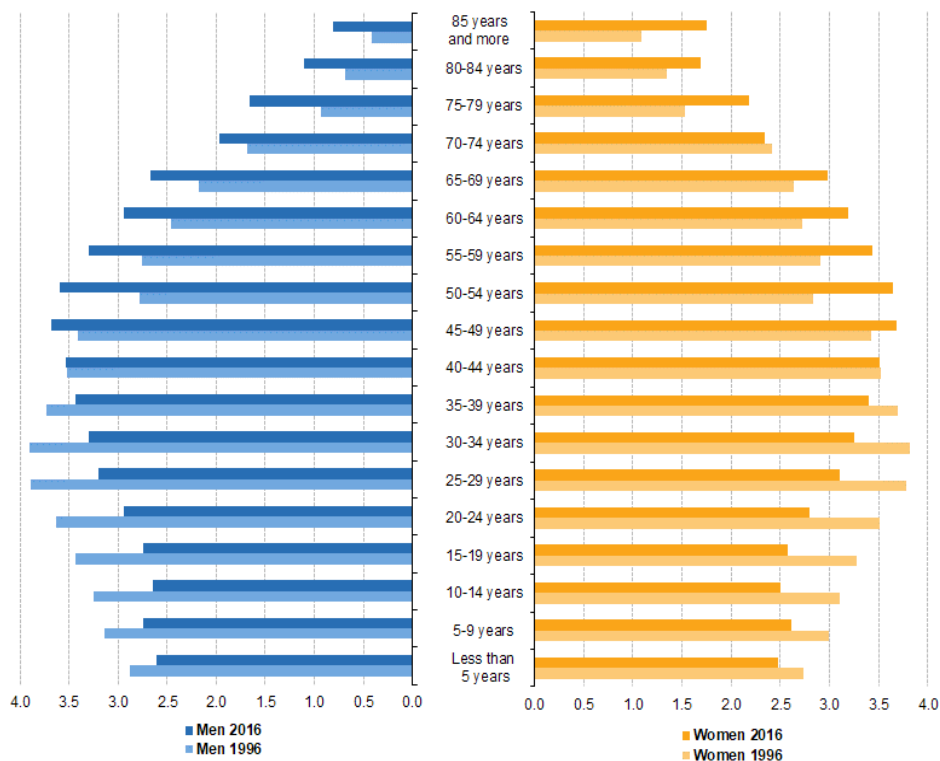


Figure no. 1. Population structure by five-year age groups and sex, EU 28, 1996 and 2016 (% of the total population)

Source: Eurostat, 2019,

[https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Population_structure_by_five-year_age_groups_and_sex,_EU-28,_1_January_1996_and_2016_(%25_%20share_of_total_population)__BYIE18.png)

File:Population_structure_by_five-year_age_groups_and_sex,_EU-28,_1_January_1996_and_2016_(%25_%20share_of_total_population)__BYIE18.png

decrease of the European population below 40-year-old and the increase of the population above 40-year-old on both sexes and on each age group. Even if the total population of the European Union is still increasing, the ageing trends are obvious. Also according to the Eurostat, the average fertility rate in the EU is 1.59 number of children per woman in 2017, with

the highest value in France (1.9) and the lowest in Malta (1.26)¹. This means that not only the average rate, but also the individual fertility rate of each EU state is below the replacement rate (2.1 children per woman). In these circumstances the increase of the total population number is due to the migration of the population from outside of the EU.

Pro-natalist policies in EU

Many of the EU states are concerned about these trends and are trying to fight against them or against their consequences. Among the policies adopted we shall discuss the pro-natalist policies and their impact on reversing these trends.

First of all, we need to say that EU does not have a common demographic policy for its member states. The best information regarding the state support for families with children were found at the OECD level, that includes the majority (but not only) of the EU member states.

OECD classifies the financial support for families with children in the following three categories²:

- *Child-related cash transfers to families with children*, including child allowances, payments during the parental leave or financial support for single parents;
- *Public spending on services for families with children*, including the support for the educational facilities;
- *Financial support for families provided through the tax system*, including tax exemptions or tax credits.

¹ Eurostat,

https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Fertility_statistics, accessed on the 5th of March 2019.

² OECD, *Public Spending on Family Benefits*,

<http://www.oecd.org/social/family/database.htm>, accessed on the 5th of March 2019

The distribution of the public spending for families among the three categories is described in figure no. 2. Analyzing these data, we can easily notice, on the one hand, the disparities among the EU states and, on the other hand, the fact that for most EU states, the resources for the families with children are used for cash benefits. Only a small number of countries uses tax system in order to support families with children.

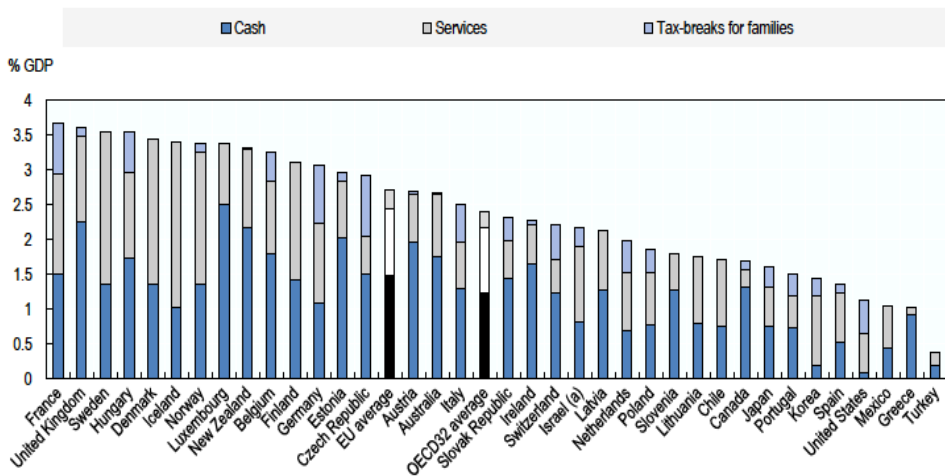


Figure no. 2. Public expenditure on family benefits by type of expenditure, in percent of GDP, 2015

Source: OECD, *Public Spending on Family Benefits*, <http://www.oecd.org/social/family/database.htm>, accessed on the 5th of March 2019

Beyond these data, the pro-natalist measures adopted at member states level are even more diverse.

Pro-Natalist Measures In Hungary

Hungary has faced an important demographic decrease as can be noticed in Table no. 1. Comparing to the '80s, when the fertility rate was

above the replacement level and the population increased, after 1985 the population began to decrease, and the fertility rate decreased below the replacement level.

Confronted with this worrying trend, the government began, in 2010, to consider some important measures in order to reverse this evolution – maternal leave of three years, with the first six months paid, subsidized housing credits, lifelong exempt for the revenue tax for the mothers of more than three children, generous subsidies to buy or build a new home and other facilities for families with children. The *Family Housing Allowance Program* (CSOK in Hungary) offers the highest benefits for the families with three or more children in terms of subsidies for houses, but there are also important benefits in terms of subsidies for car purchasing (also for larger families), 21.000 new creche places for children as well as childcare allowances for grandparents.³ At this moment, Hungary spending on family support schemes is 4.8% of the GDP, the highest percent in Europe.

	2018	2017	2010	2005	2000	1990	1980
Population	9,688,847	9,721,559	9,927,840	10,086,465	10,221,051	10,377,651	10,754,766
Yearly % change	-0.34 %	-0.33 %	-0.32 %	-0.26 %	-0.25 %	-0.36 %	0.43 %
Yearly numeric change	32712	-31,722	-31,725	-26,917	-25,757	-37,833	45,499
Fertility rate	1.34	1.34	1.33	1.30	1.38	1.82	2.25

³ Fuzsina, A. *Measures to fight demographic decline in Hungary*, ESPN Flash Report, 2018/19, June 2018.

Table no. 1 Population of Hungary

Source: Worldmeters, www.worldmeters.info

Up to the present the population number continued to decrease. The authorities might argue that it is, probably, too soon to evaluate the effects of these measures. The statistics only show a small improvement in the fertility rate. Considering the effects up to this moment it is very possible that the high costs of these measures will not be accompanied by corresponding results. In fact, they are criticized and considered to have a nationalist philosophy as well as an electoral purpose. It is interesting to know that similar measures adopted in Singapore did not produced the expected results, while in Russia and Poland they were really successful. One again it proves to be true that there is not universal solution for demographic (as well as social or economic) problems and that the population needs more that this to change its behavior. What we can say for sure is that the population needs more incentive than these family benefits in order to trust the future they can provide for them and for their children.

Pro-natalist measures in Italy

With the lowest fertility rate among the European countries, Italy is expected to take seriously this problem and to address it properly. Lending agricultural land for 20 years for families with three children or more until 2021 or interest-free credits up to 200.000 euros for home building are the most important measures adopted in order to encourage and support families with children. The maternal leave is of maximum 21 weeks, with 80% of the previous earnings.

Unfortunately, the expected results are not spectacular, because the factors that discourage natality seems to be different – the limited opportunities in the labor market for young people, the lack of houses available for the young people level of revenue, the low social protection for

young people⁴. It is difficult for a woman to assume maternity when the flexible work schemes are unavailable, the husband cannot provide enough for his family, the young couple is living with their parents because they cannot afford another house and so on.

The changing demographic pattern is once again obvious when we notice that in Italy traditionally the fertility was higher in the southern part, where the traditional values were stronger, but now the fertility rate is higher in the northern part, due to the economic development, childcare facilities and migration. This means that the economic conditions have a greater influence on the fertility behavior than the traditional values, but this is not a guarantee for the efficiency of the financial stimulants for families. The population is rather interested in the long-term economic climate than in the short-term financial benefits and this is true not only regarding Italy.

Pro-Natalist Measures In France

From many points of view France is an interesting study case for our topic. France has the highest fertility rate in the EU (1.9 in 2017) and records the increasing of the population number, not only because migration but also because of the internal natural growth. And for a complete picture, we must add that the relatively high fertility rate comes together with a high employment rate of women aged 25 to 54. There are enough reasons to try to understand what public policies lies behind this situation. Why France surpasses in terms of fertility traditionalist countries such as Spain, Italy or Portugal, where the catholic moral should impact more the familial behavior?

⁴ UN Expert Group Meeting, *Low fertility, social rigidity and government policies in Italy*, Policy Brief No. 10, 2015.

It seems that in the demographic battle there are not the traditionalists that win, but the countries with more relaxed family values – late marriage, single-parent family, working mothers etc. In a world with changing values, the women belonging to traditional societies (where the wife is dependent and obedient to her husband and a mother usually is not working but raising the children) are less eager to marry and become mothers, while those belonging to less traditional societies (such as France or the Nordic European Countries), where motherhood can be reconciled with a career, accept easier this status. The fact that the idea of family is more flexible in some societies nowadays, implying more single parents or less time spent with the children is not a necessary a good evolution, but it is a reality that, surprisingly, has a positive impact on the demographic trends. The statistical data from 2017 sustain this conclusion – the traditionalist countries (Spain, Italy, Portugal, Greece) record fertility rates of 1.31-1.38, below the EU28 average (1.59), while the highest fertility rates are recorded in the less traditionalist countries such as Denmark (1.75), Sweden (1.74), France (1.90). We can easily notice the correlation between this data and the employment rate of women aged 20-64 in 2017 from table no. 2.

Country/region	Employment rate (%)
EU 28	66.5
Denmark	73.7
Greece	48.0
Spain	59.6
France	66.7
Italy	52.5
Netherland	72.8
Portugal	69.8
Finland	72.4
Sweden	79.8

Source:
Eurostat,
Labour Force Survey,
<https://ec.europa.eu/eurostat/web/lfs/data/>

Table no. 2. Employment rate among women aged 20-64 in 2017 (selected countries, %)

In France, the fiscal facilities for families have been, since 2011, the same for couples in civil partnership as for married couples, proving once again the positive impact of non-traditionalist view regarding families on natality and fertility. The state support for families includes parental leave up to three years with the protection of the working place, family allowance for families with two or more children, free public preschool education for children aged 3 to 6⁵ and other child care facilities, that provide a climate of safety for the potential parents. We still need to add that besides the demographic policy, the natality in France is also supported by the immigrants, who are mainly in the fertile group of age.

Pro-natalist measures in Sweden

With a fertility rate of 1.78 in 2017 (according to Eurostat data), Sweden stands among the EU member states with a privileged demographic situation. The population is continuously increasing with an annual rate of about 0.70%, half of it being represented by the natural growth.

The Nordic countries are well known for their generous social policy, including family benefits and Sweden is not an exception, 3% of the GDP being spent on children and family benefits (one of the highest percent in the EU) and besides that there are extensive services for families – subsidized childcare, free health care, library services etc.⁶ The key measures appears to be (as well as in France) the possibility of reconciling work and family. The childcare facilities (in 2012, 80% of the children age 1-5 were in integrated in childcare facilities), the after-school services and other family benefits as well as flexible working hours for parents with small

⁵ UN Expert Group Meeting, *The influence of family policies on fertility in France*, Policy Brief No. 7, 2015.

⁶ ***, *Family Policies: Sweden (2015)*, Population Europe Resource Finder and Archive, <https://www.perfar.eu/policy/family-children/sweden>, accessed on the 9th of March 2019

children are decisive for the demographic pattern of Sweden. The parental leave is offered for 18 months, is paid for 16 months and comes together with the job protection for that period.

Pro-natalist measures in Germany

The fertility rate in Germany is below the EU average (1.57 versus 1.59 in 2017), but we chose to analyze its demographic policy because it represents a different social model than the rest of the analyzed countries.

Germany records an annual demographic increase of around 0.20%, but the statistics reveal the fact that this increase is due to the migration that actually compensates the natural decrease of the German population.

Starting with 2015 we can notice an improvement in the fertility rate and the population growth. These improvements might be the result of the family policies adopted during the previous years. The facilities consist in the paid parental leave for one year for any of the parents, combined with the possibility that the parent work part time during this leave, the right to a nursery place when the children turn one year old. Since the facilities for integrating children after one year are not enough, it seems that the parental leave of one year was the measure that encouraged more the natality.

It is interesting to compare the fertility rate and the family policies in France and Germany. France has a higher fertility rate than Germany, even if the maternity leave is only 6-10 weeks (compared to one year in Germany). But after the maternity leave, the children can be placed in daycare units, even if they are only a couple of months and that seems to have a higher impact on the fertility rate than the maternity leave *per se*.

Romania's demographic approach

One of the most important purpose of this study has been to identify pro-natalist measures that would improve Romania's demographic situation.

The severe demographic change in Romania can be easily noticed in figure no. 3 and was the consequence of both the decreasing natality and the migration. The age pyramid from 2017 shows an ageing population that in 20-30 years will create a huge pression on the pension system as well as on the economic and social system.

In this context it is important to say that Romania does not have a demographic policy and it seems that the governments are not concerned of the future implication of this situation. The only important pro-natalist measure adopted in Romania is the paid maternal leave of up to two years, one of the most generous in the entire Europe. The impact on the fertility rate, although positive, is not big enough to reverse the constant population decrease. It is probably true that no pro-natalist measures could overcome the lack of the economic and social reforms and the climate of insecurity regarding the general evolution of the country.

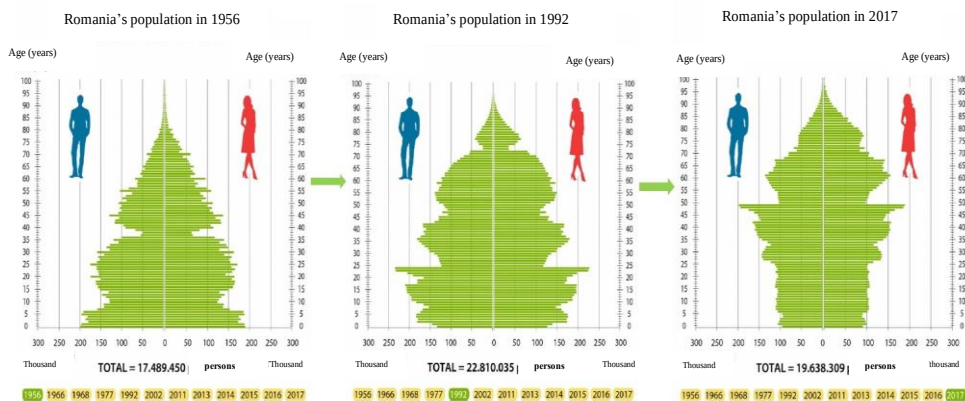


Figure no. 3 Romania's age pyramid in 1956, 1992, 2017,
Sursa: APARN, INS

It is difficult to recommend successful policies in this field even after analyzing other European countries. In fact, there are few successful measures in these countries and the Romanian realities are very different

from the realities of France or of the Nordic countries. The Romanian society is also transformed by the global trends and the gender equality is starting to manifest here too, but more than this the decreasing of the population and the low natality rate is caused by the poor economic situation that leads to high migration and discourages natality. Only after overcoming this situation we should consider the gender equality issues and the women preference for their career. A good starting point for the Romanian policy-makers would be to analyze the young families' reasons for not having children or for postponing this moment and to design a demographic and economic policy according to these motives.

CONCLUSIONS

At the EU level, the demographic approach as well as the demographic realities are very different. It is natural to be this way, because we are talking about countries with different values, tradition and welfare systems. While it is obvious that the traditional family model goes through a crisis, not all the societies are prepared to respond to this crisis. The women are less attracted by the traditional role of mother and wife, aiming to also get a career, but in many countries there are not enough facilities for reconcile work and family. The gender equality paradoxical encourages natality, but not all the countries are prepared – at the value system level – to accept and implement the gender equality. We notice here an important discrepancy between the young women preferences regarding family and career and the rest of the population (men or older women) opinion on these subjects.

If we try to apply, for example, the Sweden family policies to the Romanian realities, we understand better that this is not only the government fault, but also the society limits. For example, the Education Ministry initiative of enrolling all children age 3-6 in kindergarten was not received with enthusiasm because there are many parents who prefer to keep

the child in the family for a longer period of time. If the government provides enough places for children in kindergartens, the effect will not be as powerful on natality due to the value differences between Romania and, for example, Sweden. Generally, the population of the Nordic countries has a higher acceptance and trust of the state involvement in society. For the rest of the Europe, this trust must be built on the quality of the provided services and on the change of the traditional view of the family that cannot be accomplished in short time. There are not miracle solutions and the demographic measures must be accompanied by a general climate of trust and optimism regarding the evolution of the economy and of the society. In an unstable country, suffocated by corruption and economic failures no demographic policy could stop the migration of the population and the low natality rate. The demographic situation of such countries cannot be improved by immigration, because these countries are not attractive for immigrants. Improving the social and economic conditions remains the main solution for their demographic and general development.

BIBLIOGRAPHY

- Fruzsina, Albert, *Measures to fight demographic decline in Hungary*, ESPN Flash Report, 2018/19, June 2018
- Jemna, Dănuț-Vasile, *Demografia României*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2017.
- OECD, *Public Spending on Family Benefits*, <http://www.oecd.org/social/family/database.htm>, accessed on the 5th of March 2019
- UN Expert Group Meeting, *Low fertility, social rigidity and government policies in Italy*, Policy Brief No. 10, 2015.
- UN Expert Group Meeting, *The influence of family policies on fertility in France*, Policy Brief No. 7, 2015.
- Varela, Diego, *Politici demografice*, Editura Tritonic, București, 2016.

***, *Family Policies: Sweden (2015)*, Population Europe Resource Finder and Archive, <https://www.perfar.eu/policy/family-children/sweden>, accessed on the 9th of March 2019

Eurostat, The Statistics Office of the European Union, <https://ec.europa.eu/eurostat/home?>

Institut National d'Études Démographiques, INED, www.ined.fr

Asist. univ. dr. Oana-Elena Rădăcină
Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu
radacinaoana@yahoo.com

ETAPE ÎN DEZVOLTAREA FORMELOR DE ASISTENȚĂ SOCIALĂ. ISTORICUL ASISTENȚEI SOCIALE ÎN PLAN NAȚIONAL ȘI INTERNAȚIONAL

Keywords

history, charity, social work, technology, interventions

Abstract

This article aims to present in a concise manner the principal directions of social work development from their early beginnings to the present. The first part of this paper describes the first social work forms/services provided at international level, then we take stock of the history of social work practices in Romania. Starting from the analysis of social work development models systems at national/international level, we try to formulate an answer to the following questions: "Why has Romania lagged behind other countries (UK, France, Germany) in terms of the development of the social work system" and "What are the most recent practices in social work at the international level? "

1. INTRODUCERE ÎN ASISTENȚA SOCIALĂ: DEFINIȚIE ȘI SCOP

De-a lungul timpului, odată cu diversificarea problemelor sociale au existat o serie de forme de sprijin, organizate într-o măsură mai mică sau mai mare, care au venit în întâmpinarea problemelor cu care se confruntă indivizii. La nivel internațional, asistența socială s-a dezvoltat treptat, facilitând dezvoltarea comunităților, punând accent pe potențialul fiecărui individ și valorificând principii umaniste de bază, cum ar fi acceptarea, solidaritatea, integrarea sau justiția socială. Astăzi, o serie de cercetări științifice, atât naționale cât și internaționale, indică impactul pozitiv al serviciilor de asistență socială asupra comunităților dezavantajate social și implicit asupra dezvoltării sociale (Estes, 2010).

Asistența socială este o disciplină științifică ce integrează o abordare creativă, de aceea din multe perspective este privită ca o artă, care își centrează activitatea în jurul indivizilor, familiilor, grupurilor și al comunităților care se confruntă cu diverse probleme. Din primele definiții apărute în 1959 (CS, CSSW), asistența socială este privită prin prisma scopului de a contribui la creșterea funcționalității indivizilor, a grupurilor și a comunităților.

Una dintre definițiile cele mai întâlnite în literatura de specialitate este propusă de Federația Internațională a Asistenților Sociali: “Asistența socială este o activitate profesionistă de ajutorare a oamenilor (indivizi, familii, grupuri sau comunități), în vederea creșterii și/sau refacerii capacității acestora de funcționare socială și a obținerii resurselor care să le asigure o viață demnă în contextul social” (Tomiță et al., 2012: 9).

2. ISTORICUL ASISTENȚEI SOCIALE ÎN PLAN NAȚIONAL ȘI INTERNAȚIONAL

2.1 De la binefacere la formarea unei profesii

Odată cu dezvoltarea socială, pe lângă multiplele beneficii aduse de dezvoltare (creșterea speranței de viață, accesul la informație, progresul tehnologic etc.), în genere, societatea s-a confruntat cu probleme sociale din ce în ce mai variate. Sărăcia, boala, lipsurile materiale, calamitățile naturale, problemele relaționale, abandonul, abuzul, dependența, traficul sau agresivitatea sunt doar câteva din situațiile nefavorabile care au afectat și continuă să afecteze și astăzi din ce în ce mai multe persoane. De aceea, a apărut de la sine ideea de identificare a modalităților de intervenție care ar putea să vină în întâmpinarea acestor nevoi.

Primele modalități de ajutor erau concretizate mai degrabă ca forme de binefacere. Până la jumătatea secolului al XIX-lea, preocuparea pentru categoriile vulnerabile cădea în sarcina Bisericii. De la împăratul Constantin Cel Mare până la Iustinian (intervalul anilor 306-565) s-au înființat o serie de instituții de ocrotire a persoanelor vulnerabile, cum ar fi leagăne pentru copiii abandonați, orfeline, case de adăpost pentru tinerele fete provenite din familiile sărace, azile pentru bătrâni etc. (Roth & Rebeleanu, 2007).

Din punct de vedere istoric, asistența socială ca formă de ocrotire asigurată prin legislația de stat a apărut în Anglia (Legea Săracilor, 1601). Apariția Societății de Organizare a Carității (COS) este asociată cel mai adesea cu originile asistenței sociale. Charity Organisation Society a avut ca scop principal organizarea muncii caritabile. Ajutorul acordat era individualizat, fiind oferit de către vizitatorii prieteniei ("friendship visitors") care vizitau persoanele aflate în nevoie, de obicei săracii. Totuși, această acțiune a fost împiedicată de ideologia politică din acea perioadă (Engelbrecht, 1999). Odată ce vizitatorii prieteniei au început să fie plătiți pentru munca lor, pregătirea asistenților sociali a început în 1903 la

Departamentul de Sociologie al Universității din Londra. În continuare, s-a organizat și în America pregătirea profesională a asistenților sociali. În aceeași perioadă s-au deschis așezămintele sociale. Acestea au fost considerate forme de asistență comunitară, în cadrul cărora atât săracii, cât și alte categorii au fost încurajați să se implice prin a-și cere drepturile (ibidem). Tot în aceeași perioadă s-a afirmat Mary Richmond, una din cele mai influente femei care a contribuit la dezvoltarea asistenței sociale. Lucrarea ei “Diagnosticul Social” a marcat un punct de reper pentru activitatea de asistență socială, pentru prima dată intervenția fiind organizată ca un proces orientat pe o procedură (Engelbrecht, 1999).

Următorul reper important în istoria asistenței sociale este reprezentat de teoriile lui Freud, care au influențat practica asistenței sociale din 1930. Astfel, problemele cu care se confruntau oamenii nu mai erau privite exclusiv din prisma economică, ci s-a avut în vedere și latura psihologică. La nivel internațional, atât în SUA, cât și în Africa de Sud, perioada 1945-1960 a fost marcată de dezvoltarea metodei *group work* (munca cu grupurile), *community work* (asistența comunitară) și de implicarea profesioniștilor în activități de cercetare. Perioada 1961-1980 este caracterizată de scăderea în plan teoretic a importanței psihanalizei și de creșterea importanței teoriei sistemelor, care a rămas și astăzi un fundament teoretic pe care profesioniștii din domeniul social îl folosesc pentru a înțelege mai bine cauzalitatea, natura problemelor sociale și a posibilelor direcții de intervenție (ibidem).

În Europa, primele practici de asistență socială s-au concretizat în jurul aplanării diferențelor dintre clasele sociale. Cei care proveneau din clasa socială mai înaltă au încercat să creeze raporturi de relaționare cu persoanele sărace sau cu imigranții și au început să deruleze activități de *advocacy* pentru ei, sprijinind familiile în creșterea și educarea copiilor, acordând sprijin material tinerilor pentru pregătirea lor profesională și consiliind mamele tinere (Tomîța et al., 2012). În secolul al XX-lea apare asistența socială în spitalele din Europa Occidentală. La început, asistentele

sociale adăugau diagnosticului medical un diagnostic social, analizând cauzele sociale care aveau legătură cu situația bolii. După externare, se urmărea evoluția situației beneficiarilor și sprijinirea acestora pentru o mai bună integrare în mediul familial (Roth & Rebeleanu, 2007).

Odată cu inițierea sistemelor naționale de protecție socială, secolul al XX-lea a adus o nouă viziune asupra abordării socialului. În cadrul prevederilor legale erau facilitate forme de ajutor asistențial pentru diverse categorii de persoane care se confruntau cu dificultăți sau dezavantaje. Tot în aceeași perioadă, au fost organizate instituții care urmăreau furnizarea de servicii și beneficii sociale. În acest context, apare instituționalizarea asistenței sociale și dobândirea statutului de profesie a asistentului social (Bocancea & Neamțu, 2011).

2.2 Practici de asistență socială în secolul XX

Principalele modele de practică dezvoltate la nivel internațional au fost următoarele (Roth, Rebeleanu, 2007):

Asistența socială în instituțiile medicale: a apărut la începutul secolului al XX-lea. Principalele scopuri ale asistenței sociale acordate în instituțiile medicale erau: menținerea legăturii cu familia pentru o mai bună cunoaștere a cazurilor; ajutor efectiv la domiciliu; urmărirea efectelor sociale asupra îmbolnăvirii; stabilirea unui diagnostic social;

Mișcarea femeilor: principala reprezentantă a acestei mișcări a fost Alice Salomon. În cadrul Mișcării femeilor, s-a dezvoltat o societate care oferea ajutor fetelor și femeilor, care puteau să se califice pentru a efectua muncă socială, aceasta fiind văzută ca “arta de a ajuta”;

Mișcarea de tineret: s-a dezvoltat în Germania și punea accentul pe stimularea creativității tinerilor prin mobilizare și creșterea comportamentului prosocial;

Asistarea familiilor: cuprindea medierea între familii și diversele instituții din comunitate. Rolul asistenței sociale era de a reduce impactul sărăciei și a stimula folosirea corectă a resurselor.

Secolul al XX-lea marchează în acest context punerea bazelor identității profesionale a asistenței sociale, care a fost fundamentată de formele și programele de pregătire profesională, de cercetări și publicații de specialitate. Astfel, în 1928, are loc prima Conferință Internațională de Asistență Socială. Apoi, în 1937 se înființează Asociația Americană a Școlilor de Asistență Socială, în 1955 apare Asociația Națională a asistenților sociali din SUA (NASW), care elaborează Codul deontologic al profesiei de asistent social, iar în 1956 se formează Federația Internațională a Asistenților Sociali (IFSW) (Tomiță et al., 2012).

2.3 Asistența socială în România

Literatura de specialitate amintește perioada anilor 1800 ca fiind punctul de pornire al evoluției instituțiilor cu profil asistențial din România. În secolul al XIX-lea, au fost înființate 184 de instituții de asistență socială, în perioada 1900-1909 se dezvoltă alte 76 de instituții noi, urmând ca în intervalul 1909-1919 să apară alte 115 instituții de asistență socială, cea mai mare parte dintre ele fiind private (Ghebrea & Cadeschi, 1998). Specificul instituțiilor era unul filantropic, religios, formându-se cel mai adesea pe lângă mănăstiri și biserici. Acestea aveau ca scop ocrotirea copiilor, tinerilor, săracilor, bătrânilor sau a altor categorii defavorizate. Încă din cele mai vechi timpuri au existat forme de protecție socială acordate persoanelor care se confruntau cu diverse nevoi. Există consemnări care atestă că, în secolul al XVII-lea, din bugetul Vistieriei se oferea o para pe zi persoanelor care se confruntau cu dificultăți financiare. Această practică este asociată formei Venitului Minim Garantat care se acordă până astăzi categoriilor defavorizate în majoritatea țărilor europene (Buzducea, 2008).

În 1741, domnitorul Constantin Mavrocordat îi scutea de taxe și de impozite pe cei care aveau dizabilități, pe cei care nu aveau suport financiar și nu-și permiteau să-și asigure strictul necesar, obicei care poate fi asociat și astăzi drepturilor de care beneficiază persoanele cu dizabilități sau alte categorii vulnerabile. În perioada ciumei, în 1792, cerșetorii primeau din

partea boierilor un taler și jumătate pe lună, bani de mâncare, această practică fiind poruncită de domnitorul de atunci, Mihail Șuțu (Ibidem).

În următoarea etapă, a anilor 1920-1945, se observă o implicare mai mare a Statului în organizarea serviciilor de asistență socială, odată cu profesionalizarea domeniului. Apar primele forme legislative (Regulamentele Organice) care au coordonat activitatea din domeniul socio-medical. Odată cu înființarea Ministerului Sănătății Publice, Muncii și Ocrotirii Sociale în 1920 în subordinea căruia apare Direcția de Asistență Socială, apare Legea Serviciului Social prin care se reglementează formarea unor rețele de servicii sociale comunitare (Buzducea, 2008). În 1929, apare prima Școală Superioară de Asistență Socială, Școala “Principesa Ileana”, care propunea un curriculum modern. Tocmai din acest motiv se afirmă că, în prima perioadă de formare, asistența socială din România concura cu sistemele cele mai moderne de asistență socială la nivel internațional. Pe acest fundal apar următoarele reglementări legislative: Legea de ocrotire a minorilor și a femeilor (1928), Legea ajutorului de șomaj (1929) etc. (Stan, 2011).

O contribuție reprezentativă la dezvoltarea asistenței sociale în România este cea a sociologului Dimitrie Gusti, care a avut un aport important în pregătirea universitară a profesioniștilor, dar și în promovarea unor legi care au dezvoltat sistemul de asistență socială. Astfel, în 1938, Gusti sprijină și promovează Legea pentru înființarea Serviciului social, prin care intervențiile în mediile rurale și urbane “erau înțelese ca obligații cetățenești și naționale” (Ghebrea & Cadeschi, 1998)

Perioada anilor 1945-1989, asociată perioadei comuniste din țara noastră, este etapa în care, practice, sistemul de asistență socială este eradicat. Ideologia politică din vremea aceea nu recunoștea posibilitatea existenței persoanelor și a grupurilor aflate în situații de risc sau care se confruntau cu probleme. Astfel, rând pe rând sunt închise instituțiile de asistență socială, iar sistemul se destabilizează (Ibidem).

Perioada post-comunistă marchează reconstrucția sistemului de asistență socială în România printr-o reformă, atât la nivel legislativ, cât și managerial (forme de asistență socială, norme, proceduri, educație etc.). A fost reorganizat Ministerul Muncii și Protecției Sociale în subordinea căruia funcționa Direcția de Asistență Socială, pe baza reglementărilor din cadrul HG 962/1990. Principalele aspecte vizate de acest act legislativ vizau câteva dintre scopurile asistenței sociale pentru perioada aceea: identificarea persoanelor dezavantajate și deschiderea centrelor specializate pe diverse problematice, gândirea de programe naționale pentru reinserția socio-profesională a persoanelor dezavantajate și susținerea persoanelor cu dizabilități în afara instituțiilor (Ghebrea & Cadeschi, 1998).

Perioada următoare a fost caracterizată de descentralizarea serviciilor de asistență socială, care viza creșterea calității serviciilor oferite, aducerea mai aproape a instituțiilor și a specialiștilor de persoanele dezavantajate. Principalele scopuri ale reformei au urmărit pe lângă descentralizare și încurajarea serviciilor comunitare, parteneriatul public-privat și modernizarea cu privire la culegerea-prelucrarea datelor pentru cercetare (Ibidem).

Din 1990 se redeschid și școlile care pregăteau profesioniști în domeniul asistenței sociale. Mai întâi vor funcționa în cadrul universităților colegiile, în București, Cluj și Iași (1990-1991). Apoi, din 1992, pregătirea asistenților sociali va fi integrată ca parte a învățământului academic (Buzducea, 2008; Ghebrea & Cadeschi, 1998). Deși, de atunci, sistemul de asistență socială a continuat să evolueze, România nu a făcut pași foarte mari la capitolul dezvoltare nici în planul asistenței sociale. Numărul mare de beneficiari, cheltuielile scăzute în domeniul protecției sociale, insuficiența specialiștilor, legislația bazată pe multă birocrație sau lipsa unei abordări practice a intervențiilor, sunt doar câteva din problemele cu care se confruntă astăzi sistemul.

3. FORME MODERNE DE ACORDARE A SERVICIILOR DE ASISTENȚĂ SOCIALĂ: ASISTENȚA SOCIALĂ BAZATĂ PE TEHNOLOGIE

Dezvoltarea tehnologiei a impus restructurarea, adaptarea contextului social, educațional și profesional la noile resurse disponibile. Asistența socială, ca domeniu științific și profesional, continuă să aibă un impact puternic asupra dezvoltării, atât la nivel individual, cât și la nivel socio-economic (Estes, 2010). În plan internațional, dacă privim sistemele de asistență sociale care sunt bine consolidate, vom observa că acestea sunt în cele mai dezvoltate țări socio-economic. Pe de altă parte, țările cu un nivel socio-economic mai scăzut, slab dezvoltate, se confruntă cel mai adesea cu probleme de organizare și administrare a asistenței sociale. Dacă analizăm comparativ modelul sistemelor de asistență socială din SUA, Anglia sau Germania cu cel al sistemului din țara noastră, se poate observa un decalaj destul de mare în evoluția și dezvoltarea sistemului, atât la nivel de practici, profesie cât și de politici sociale.

România se situează în rândul țărilor europene cu cele mai scăzute niveluri de cheltuieli în domeniul protecției sociale (Voinea et al., 2011). La nivel de practici de lucru, asistenții sociali amintesc aglomerarea activității efective cu elemente ce țin de birocrație (Rădăcină, 2018). În ceea ce privește răspândirea problemelor sociale, putem exemplifica cu situația abandonului școlar, unde se observă o pondere crescută a copiilor care abandonează școala în România, în comparație cu alte țări europene mai dezvoltate (Eurostat, 2016; CE, 2018). Specialiștii din domeniu recunosc că, deși în ultimul timp s-au făcut pași spre dezvoltarea asistenței sociale și în țara noastră, există încă nevoia de restructurare și dezvoltare (Arpinte & Bădoi, 2009; Buzducea, 2008). În acest sens, putem afirma că regândirea și dezvoltarea sistemului de asistență socială din România poate determina efecte pozitive la nivel individual și socio-economic.

Asistența socială are un rol fundamental în prevenirea și ameliorarea problemelor sociale, fapt ce facilitează bunăstarea, solidaritatea și echitatea socială (Roth, Rebeleanu, 2008; Estes, 2010). În contextul acesta, construirea unui sistem de asistență socială puternic va avea efecte benefice asupra individului, dar și asupra societății, în general. Poate tehnologia să sprijine și să contribuie la dezvoltarea asistenței sociale? Internaționalizarea, modernizarea și globalizarea asistenței sociale includ una din cele mai recente abordări în cercetarea actuală din domeniu, la nivel internațional și anume modul în care putem integra tehnologia informației și a comunicării în practica asistenței sociale (Estes, 2010; Rentea et al., 2016). Pe lângă recunoașterea demnității umane, a drepturilor omului, a egalității și a justiției sociale, unul dintre principiile de bază ale asistenței sociale recunoscute la nivel global este utilizarea tehnologiei și a rețelilor de socializare în sfera profesională a asistenței sociale (IASW, 2017).

Considerăm că o dovadă importantă a eficienței TIC în practica asistenței sociale este dată de oportunitățile pe care le oferă specialiștilor, dar și clienților. Astfel, cercetări de la nivel internațional, care analizează modul în care tehnologia influențează domeniul asistenței sociale, surprind posibilități de dezvoltare la nivelul politicilor sociale, al relației asistat-asistent social, al intervențiilor, al cercetării, al colaborării dintre profesioniști (supervizare și informare), al educației și al eticii profesionale (NASW, 2006; Berzin, Singer, Chan, 2015; Rao, 2013; Steyaerd & Gould, 2009; Bullock & Colvin, 2013; Mishna et al., 2014). La nivelul relației beneficiar-asistent social, cercetările arată că s-au diversificat formele de menținere a legăturii cu beneficiarii, asistenții sociali comunică astăzi frecvent și eficient cu clienții prin intermediul e-mailului, al telefonului sau al rețelilor sociale (Rao, 2013; Rădăcină, 2018). Creșterea productivității în muncă prin reducerea birocrăției și a timpului de completare a documentelor conduce automat la un timp mai crescut petrecut în munca directă cu beneficiarul (Reardon, 2010). De asemenea, internetul constituie un mijloc util pentru culegerea informațiilor despre clienți, prin accesarea

bazelor de date cu beneficiarii sistemului de asistență socială, din țările care au dezvoltat la nivel național un astfel de sistem (Ibidem).

În ceea ce privește politica socio-educatională, tehnologia a facilitat servicii mai centrate pe nevoi, reducând limitele de timp și crescând accesul la mai multe categorii de beneficiari, ceea ce a condus la eficientizare în administrarea serviciilor și la o mai mare vizibilitate a serviciilor și a posibilităților de furnizare sau finanțare a acestora (Steyaerd & Gould, 2009; Berzin, Singer, Chan, 2015; Mishna et al., 2014; Dunlop & Fawcett, 2008). Dezvoltarea cercetării, a instituțiilor de învățământ din sfera asistenței sociale, colaborarea, schimbul de experiență între profesioniști a dus la perspective noi de implementare a intervențiilor. Astfel, putem vorbi astăzi de internaționalizarea profesiei (Estes, 2010; Berzin et al., 2015). Tehnologia este recunoscută ca o sursă eficientă în practicile asistențiale în rândul unor categorii diferite de beneficiari (copii, adolescenți, tineri, adulți sau vârstnici). Cele mai multe programe de intervenție asistate de tehnologie sunt adresate în mod special adolescenților și tinerilor (Chan, 2016; Rasmey, Montgomery, 2014). Este de la sine înțeles acest fapt, dacă ne gândim că adolescenții și tinerii utilizează resursele digitale pe scale din ce în ce mai ridicate (Barak & Grohol, 2011), 2011; PEW Research Center, 2014).

În prezent, intervențiile de asistență socială s-au extins, incluzând printre obiectivele specifice aspecte care vizează eliminarea decalajelor digitale prin îmbunătățirea abilităților digitale pentru categoriile vulnerabile (Bullock & Colvin, 2013). O altă abordare de interes din perspectiva asistenței sociale este “tehnologia persuasivă”, prin intermediul căreia se pot întări comportamente pozitive în rândul utilizatorilor (Ibidem).

Provocările în cercetarea actuală în domeniu surprind reducerea decalajului digital, adaptarea noilor tipuri de intervenții care să vină în întâmpinarea nevoilor beneficiarilor pornind de la tipurile de activități de petrecere a timpului liber (preferate în general de tineri) și readaptarea standardelor profesionale (Steyaerd & Gould, 2009). Rolul asistenței sociale

este să se dezvolte, să evolueze, iar asistenții sociali au nevoie să se adapteze la schimbările apărute în practica asistenței sociale în era tehnologică în care trăim (Social Work and Technology, 2013).

În România există relativ puține cercetări și inițiative în domeniul utilizării TIC în asistență socială (Lazăr et al., 2016; Rădăcină, 2018). Asistenții sociali din țara noastră amintesc utilizarea tehnologiei ca pe o oportunitate de informare, colaborare cu specialiștii, acces la resurse. De asemenea, subliniază importanța internetului pentru facilitarea menținerii legăturii cu beneficiarii și posibilitatea promovării activității prin intermediul rețelelor de socializare/paginii web a instituțiilor. Mai puțin sunt amintite elemente ale importanței TIC în domeniul derulării de intervenții efective de asistență socială bazate pe tehnologie (Rădăcină, 2018).

În ultimul timp, la nivel de politică socială, au existat câteva acțiuni de reducere a decalajului digital, de simplificare a birocrăției și câteva direcții de restructurare prin utilizarea sistemului de management al informațiilor de asistență socială (MMJS, Strategia Națională privind reducerea sărăciei și excluziunii sociale 2015-2020). Apreciem aceste inițiative și le considerăm a fi utile; tocmai pe fundalul acesta se întrevide nevoia de noi cercetări care să pună bazele unui sistem eficient, pornind de la realitatea activității sociale, văzute atât din perspectiva practicienilor, cât și a beneficiarilor.

4. CONCLUZII

Asistența socială, ca formă organizată de acordare a ajutorului în România, a avut un debut promițător. Sistemul de protecție socială și practicile asistențiale erau asemănătoare celor din țările care au dezvoltat cele mai înalte standarde profesionale, la nivel de politici și practici. Destabilizarea sistemului a apărut în țara noastră odată cu instalarea

regimului comunist. În perioada post-comunistă au apărut inițiative de reformă, dar în prezent sistemul de asistență socială are nevoie de regândire și dezvoltare.

În prezent, la nivel internațional, una din provocările sistemelor de asistență socială este aceea de a dezvolta politici, practici și intervenții care să promoveze și să integreze mijloacele tehnologiei moderne, oferind servicii cât mai individualizate, în funcție de nevoile și așteptările beneficiarilor.

5. BIBLIOGRAFIE

- Arpinte, D., & Baboi, A. (2009). The impact of the external financing on the development of the social work system. *Revista de cercetare și intervenție socială*, 26, 30.
- Barak, A., & Grohol, J. M. (2011). Current and future trends in internet-supported mental health interventions. *Journal of Technology in Human Services*, 29(3), 155-196.
- Buzducea, D. 2008. Asistența socială: structură, istoric și dezbateri recente. *Revista de cercetare și intervenție socială* 21 (2): 15-34.
- Berzin, S. C., Singer, J., & Chan, C. (2015). Practice innovation through technology in the digital age: A grand challenge for social work. *Grand Challenges for Social Work Initiative Working Paper*, 12.
- Bocancea, C., & Neamțu, G. (1999). *Elemente de asistență socială*. Polirom.
- Bullock, A. N., & Colvin, A. D. (2015). Communication technology integration into social work practice. *Advances in Social Work*, 16(1), 1-14.
- Chan, C. (2016). ICT-supported social work interventions with youth: A critical review. *Journal of social work*, 1468017316651997.
- Chan, C., & Holosko, M. J. (2016). A review of information and communication technology enhanced social work interventions. *Research on Social Work Practice*, 26(1), 88-100.

- Chan, C., & Holosko, M. (2016). Technology for social work interventions. *Journal of Technology in Human Services*, 35, 1-7.
- Dunlop, J. M., & Fawcett, G. (2008). Technology-based approaches to social work and social justice. *Journal of Policy Practice*, 7(2-3), 140-154.
- Engelbrecht, L., K. (1999). *Introduction to social work*. Lanzo
- Estes, R. J. (2010). United States-based conceptualization of international social work education.
<https://www.statista.com/statistics/266587/percentage-of-internet-users-by-age-groups-in-the-us/>
- Ghebre, G., & Cadeschi, L. L. (1998). „Perspective sociologice asupra sărăciei. Masa rotundă”. în vol. *Sărăcie și Asistență Socială în spațiul românesc*, 103.
- Lazăr F, Degi CL, Iovu MB (2016) *Renașterea unei profesii sau despre cum este să fii asistent social în România*, [Rebirth of a profession or what is like to be a social worker in Romania]. Tritonic, București.
- Lindsay, T. (Ed.). (2013). *Social work intervention*. Learning Matters.
- Mishna, F., Fantus, S., & McInroy, L. B. (2017). Informal use of information and communication technology: Adjunct to traditional face-to-face social work practice. *Clinical Social Work Journal*, 45(1), 49-55.
- National Association of Social Workers. (2006). *Technology and Social Work*, Accesat pe 14 June 2018
<https://www.socialworkers.org/assets/secured/documents/da/da2008/reffered/Technology.pdf>.
- National Association for Social Workers (2017). *Technology in Social Work Practice*, accesat online în 14.07.2018
https://www.socialworkers.org/includes/newIncludes/homepage/PRA-BRO-33617.TechStandards_FINAL_POSTING.pdf.
- Pew Research Center. (2014). Internet user demographics, disponibil online

- <http://www.pewinternet.org/2015/08/19/the-demographics-of-social-media-users/>.
- Rădăcină, O. E. (2018). Social Work in the Digital Era: Technology Based Practices and Interventions. *Social Work Review*, 17 (4): 81-94, 1583-0608.
- Ramsey, A. T., & Montgomery, K. (2014). Technology-based interventions in social work practice: A systematic review of mental health interventions. *Social work in health care*, 53(9), 883-899.
- Rao, V. (2013). Challenges of implementing gamification for behavior change: Lessons learned from the design of Blues Buddies. *In Workshop Papers CHI2013*.
- Reamer, F. G. (2013). Social work in a digital age: Ethical and risk management challenges. *Social work*, 58(2), 163-172.
- Reardon, D. (2010). Data driven, people focused—technology takes on social work. *Social Work Today*, 10(6), 6.
- Richmond, M. E. (2017). *Social diagnosis*. Russell Sage Foundation.
- Roth, M., & Rebeleanu, A. (2007). *Asistența socială. Cadrul conceptual și aplicații practice* (Social work. Conceptual framework and practical application), Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Tomiță, M., Baci, L., Lazăr, A., (2012). Organizarea și funcționarea sistemului de asistență socială în România, Editura Pro Universitaria, București.
- Voinea, L., (coord.) (2011). *Eficiența politicilor de securitate socială în România*. București: s.n..
- INS(2018):http://www.insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/accesul_populatiei_la_tehnologia_informatiei_si_comunicatiilor_romania_2018.pdf
- EC(2018):https://ec.europa.eu/romania/news/20181016_monitor_europe_an_educatie_si_formare_2018

REZILIENȚA – FACTOR DE ADAPTARE ȘI FUNCȚIONALITATE ÎN URMA TRAUMEI ȘI A ABUZULUI

Keywords

resilience, abuse, trauma, domestic violence.

Abstract

This article addresses the topic of resilience in relation to adverse events such as abuse and trauma. The first part of the paper presents the problem of abuse and trauma within the family, both during childhood and adulthood. The two notions are also conceptualized, and a series of effects caused by the presence of the two mentioned hypostases are detailed. The second part of the paper presents the concept of resilience and its importance in overcoming trauma and abuse. The article also identifies sources of resilience, protective factors and potential characteristics specific to the resilient person. The conclusion of the paper emphasizes the critical importance of resilience in learning and practicing the adaptive behaviors necessary to overcome the abuse and the traumatic event.

Realitatea vieții ne constrânge să identificăm în subiectul abuzului și cel al evenimentului traumatic un zăcământ bogat în problematici ale căror rezolvări necesită observație, analiză, studiu și, într-un final, răspunsuri actuale, verosimile. Abuzul și trauma sunt, cel mai adesea, teme conexe în cadrul discuțiilor despre violența domestică și efectele acesteia asupra dezvoltării individuale. Astfel, aceste tipuri de evenimente nefaste afectează atât formarea legăturilor de atașament în copilărie, imprimarea modelului intern de funcționare relațională, cât și capacitatea de reziliență dobândită în funcție de interconectarea celor enumerate.

Luând în considerare aspectul continuu al fenomenului violenței, în vederea decantării unei soluții apare nevoia de a conștientiza și de a identifica acest fapt ca fiind, într-adevăr, o problemă și nu o normalitate. Popular, se spune că „obișnuința este a doua natură a omului”. În momentul în care violența devine o obișnuință atât pentru agresor, cât și pentru victimă, situația nu are rezolvare decât prin conștientizarea existenței unei probleme în acest fenomen. De multe ori această conștientizare presupune ajutor din exterior, iar asistentul social este profesionistul care poate avea un aport considerabil în astfel de cazuri. Opelt (2007) susține ideea de mai sus atunci când afirmă că „nu putem fugi de experiențele noastre. Atâta vreme cât refuzăm să ne confruntăm cu ele, vom rămâne captivi ai tiparelor experiențelor noastre”. (apud Muntean & Munteanu, 2011)

ABUZUL. ELEMENTE CARACTERISTICE ȘI IMPACT

Roth (1999) definește abuzul asupra copilului ca fiind „profitarea de pe urma diferenței de putere dintre un adult și un copil prin desconsiderarea personalității celui de-al doilea”. (apud Constantin, 2004) Conform acestei definiții, abuzul are în vedere două variabile: putere și control. În contextul de studiu al rezilienței manifestate în urma situațiilor abuzive din cuplu, aceste comportamente pot fi manifestate atât de către

părinte sau persoana de îngrijire asupra copilului, cât și între partenerii de viață, în relația lor de cuplu din perioada adultă.

Fenomenul transgenerațional se identifică facil în manifestarea abuzului. După cum sublinia Boszormenyi (2013), generațiile nu pot oferi mai departe cu mult mai mult decât ceea ce au primit de la înaintași. Există un echilibru între așteptările de a primi grijă și interes din partea figurii parentale și moștenirea individuală primită în propria familie.

Definiția Mariei Roth (1999) poate fi aplicată cu succes și în dreptul relațiilor abuzive întâlnite în perioada adultă. Se poate afirma faptul că sub semnul aceluiași mecanism identificat de aceasta se desfășoară și abuzul din cadrul relației de cuplu. Abuzatorul „desconsideră personalitatea” victimei, moment în care aceasta de cele mai multe ori își asumă rolul de victimă. Astfel, în situația dată, agresorul „profită de pe urma diferenței de putere”, exercitând control adesea absolut asupra victimei.

Abuzul are diferite variante de manifestare, atât în exercitarea sa asupra copiilor, cât și în prezența acestuia în relația de cuplu. Formele abuzului sunt ușor de recunoscut și prezența acestora diferă de la situație la situație. În majoritatea cazurilor, relațiile abuzive implică asocierea mai multor forme de violență. Astfel, acestea pot interveni pe plan fizic, psihologic, sexual, social, economic, moral, verbal, emoțional, spiritual și în planul grijii manifestate. (Muntean & Munteanu, 2011)

Abuzul emoțional este cea mai complexă formă a violenței și are în componență multiple aspecte. Acest tip de abuz se manifestă prin devalorizare, ironii adresate în mod constant, dezaprobare repetată, nedreptățire, jigniri, umiliri, toate acestea petrecute pe un fond accentuat al unei puternice răceli afective. Atât privarea de îngrijire și obligarea copilului la respectarea unor reguli stricte, cât și îngrijirea excesivă, sufocantă a acestuia constituie forme ale abuzului emoțional. Pe lângă acestea, se mai pot adăuga producerea de teamă profundă până la frică prin amenințări, izolare, atitudini imprevizibile cu privire la același tip de greșeli, mijloace care induc anxietate și confuzie în relația copilului cu persoana de îngrijire.

Sub incidența conceptului de abuz emoțional se înscrie și violența verbală, care este strâns asociată acestui tip de abuz. (Ionescu, 2011 apud Constantin, 2004).

Neglijarea este considerată o formă de abuz, însă, comparativ cu celelalte tipuri prezentate, aceasta este caracterizată prin inacțiune, pasivitate, dezinteres. Barron și Carole (2011) defineau neglijarea ca fiind omisiunea în oferirea de grijă, ceea ce duce la creșterea semnificativă a riscului de rănire a copilului - un tip de maltratare care constă în eșecul persoanei de îngrijire în a asigura îndeplinirea nevoilor minorului. Pilonii principali ai acestui tip de abuz sunt neasigurarea alimentației necesare, neglijarea confortului dobândit prin igienă și îmbrăcăminte, spații de trai neadecvate nevoilor copilului, supravegherea neglijentă, dezinteres al persoanei de îngrijire pentru educație, abandon și absența manifestărilor de afecțiune față de acesta.

Atașamentul este una dintre structurile interne profund afectate în cazul neglijării. Această formă de abuz este practic echivalentă cu lipsa confortului și a securității așteptate de copil din partea persoanei principale de îngrijire suprapuse figurii primare de atașament. Efectele apărute pot fi descrise prin toleranță scăzută sau, în unele cazuri, crescută la frustrare, autocontrol diminuat, capacitate redusă de a oferi încredere, furie și chiar agresivitate. (Strickland, 2001 apud Golu, 2015) Dezinteresul părinților poate cauza adesea o responsabilizare forțată din partea copiilor, astfel încât aceștia preiau controlul și devin propriii lor îngrijitori, ai fraților mai mici și, adesea, chiar ai părinților. (Killen, 1988)

Relațiile abuzive nu se rezumă doar la perioada copilăriei, în care individul este dependent din punctul de vedere al nevoilor sale de un adult, fiind astfel vulnerabil față de acesta. Adesea, situațiile de abuz trăite constant în copilărie în raport cu persoanele de îngrijire ajustează acele modele internalizate de funcționare a lumii pe care Bowlby punea accent, oferind doar două perspective în vederea interacțiunilor din viitor: perspectiva agresorului și cea a victimei. Rolul de victimă presupune în general durere,

vulnerabilitate, lipsă de control. Astfel, rolul de agresor devine o poziție dezirabilă în contextul acestui model de interacțiune învățat timpuriu. Având acest mecanism la bază, victima din copilărie se transformă în agresor.

Efectele expunerii la violență în cuplu pot fi observate ușor - în cazul femeilor - prin tendința de neglijare a aspectului fizic, dezvoltarea de comportamente defensive în relațiile cu cei din jur, dependența față de agresor care este inconsistent în manifestările exteriorizate, stimă de sine scăzută, stări anxioase și depresive manifestate frecvent. (apud Muntean & Munteanu, 2011) Lipsa de prieteni, accesul limitat la asistență medicală, suprasolicitarea rezultată din activitățile gospodărești și de creștere a copiilor, tendințe suicidale în unele ocazii, prezența atacurilor de panică, precum și tulburările de somn și nutriție sunt consecințe ale experiențelor traumatice de abuz suferite în cuplu.

Ruppert (2012) prezintă câteva caracteristici ale traumei în lucrarea sa „Traumă, atașament, constelații familiale. Psihoterapia traumei”. Trauma apare în momentul în care o situație depășește resursele individuale de adaptare, de „surmontare a pericolului”. Astfel, se poate observa relativitatea acestui fenomen care este subiectiv, trăit în mod diferit de la persoană la persoană. Evenimentul traumatic are ca țintă emoționalul individual, aducând cu sine trăiri profund negative. Efectele unei astfel de trăiri nu dispar în timp, iar repercusiunile afectează modul în care copilul sau adultul percepe lumea din momentul traumei.

Experiențele traumatice de tipul abuzului și al violenței existente la orice vârstă au cu siguranță capacitatea de a destabiliza individul pe multiple planuri. Există totuși factori - atât interiori, cât și exteriori - care pot întârzia sau grăbi procesul de adaptare și ameliorare a suferințelor trăite. Următoarea secțiune va avea ca subiect această problematică a identificării, a stimulării și a exercitării acelor elemente care pot duce la o adaptare facilă în urma traumei.

O SCHIMBARE DE PARADIGMĂ: REZILIENȚA

Subiectul rezilienței a devenit un domeniu de interes în studiul empiric al efectelor violenței domestice asupra copilului și a viitorului adult. Nevoia conceptualizării se justifică prin rolul important al noțiunii abordate, asociat unei recuperări de succes a individului în urma unui eveniment traumatic. Astfel, întrebări precum: care ar putea fi caracteristicile prin care reziliența poate fi observată în mod concret?, ce factori protectivi sunt favorabili atitudinii reziliente? sau care ar putea fi sursele de reziliență personală?, pot deveni discuții pertinente în abordarea acestui subiect. De asemenea, realitatea confirmă faptul că reziliența nu poate fi considerată drept o șansă egală, ci, din contră, este o caracteristică arbitrară. Rezolvarea acestei provocări poate fi împlinită prin abordarea practică a rezilienței asistate, ipostază în care lucrătorul social va deveni factor catalizator în adoptarea comportamentelor reziliente necesare din cadrul situațiilor dificile.

De cele mai multe ori, o perspectivă centrată pe problemă accentuează tendința individului aflat în dificultate de a se afunda în criza pe care o trăiește. Această tendință este prezentă și la îndemâna beneficiarilor, care verbalizează cu succes aspectele negative ale situațiilor în care se află. Prin încercările specialistului de a identifica punctele slabe și amenințările create de contextul nefavorabil, cel asistat își confirmă și în același timp își amplifică nevoia de ajutor. În ajutorarea beneficiarului, întotdeauna se dorește mai mult decât o schimbare exterioară, iar o perspectivă adânc centrată pe problemă poate îngreuna lucrul asistentului social cu atitudinea beneficiarului (Cojocaru, 2006).

„Utilizarea conceptului de reziliență în științele socio-umane semnifică o schimbare majoră de paradigmă asupra ființei umane. Conceptul poate juca rolul unui punct de sprijin cu potențial de a răsturna vechea viziune, axată pe deficiență, neputință, boală, minus.” În această manieră prezintă Ana Muntean (2011) tendința naturală atât de accesibilă

omului, beneficiar și asistent social, de a aduce și a menține în prim plan ipostazele problematice ale realității în defavoarea centrării pe oportunități și puncte tari. Această perspectivă nu este una nerealistă sau ignorantă asupra realității, de cele mai multe ori neprielnică. Conceptul de reziliență are ca punct de pornire ideea că orice persoană, de-a lungul vieții, a trăit situații marcate de succes și poate identifica și recrea acele „contexte sociale de interpretare ce au generat respectivele situații și stări”. (Cojocar, 2006)

Termenul reziliență a fost împrumutat din alte domenii și în prezent este un concept folosit frecvent de către științele psiho-sociale. Tranziția acestuia a marcat un nou început pentru studiul intens asupra evoluției raportării individului la situația traumatică suferită. După cum afirmă și Ana Muntean, reziliența este doar „un termen nou pentru o realitate antică”, o conceptualizare a unui fenomen trăit de omenire de la nașterea traumei până în prezent. (2011: 242)

În termeni concreți, reziliența este o capacitate individuală sau colectivă de a depăși adversitatea printr-o adaptare pozitivă. (Ionescu, 2013) Fenomenul rezilienței nu este întotdeauna unul constant. Acesta poate exista sau lipsi în diferite domenii de interes, la momente diferite ale vieții. Cercetătorii au descris în general, prin termenul de reziliență, trei tipuri de fenomene: o bună dezvoltare în ciuda situațiilor de risc ridicat, competențe susținute de administrare a vieții sub condiții de stres și, respectiv, recuperare eficientă în urma experiențelor traumatiche (Werner, 1997). În urma studiilor efectuate, inițiatorul teoriei atașamentului, John Bowlby (1992), trasează o punte de legătură însemnată între atașament și capacitatea de reziliență. Din perspectiva teoriei sale, el definește reziliența ca fiind un „resort moral, calitate a unei persoane care nu se lasă descurajată și nu se dă bătută”(apud Muntean & Munteanu, 2011).

În studiul său teoretic, inspirat fiind de domeniul medical, Rutter (1993) aduce în discuție o paralelă inedită între reziliență și imunizare. Rezistența nu se poate căpăta în conjuncturi sigure care să evite riscul, printr-o stare de sănătate intactă. Imunizarea organismului nu se poate

realiza altfel decât prin expunerea controlată și confruntarea cu agentul patogen. Mai concret, rezistența la infecție provine din depășirea cu succes a situațiilor de boală (adversitate). În condițiile în care există doze mici de agenți infecțioși sau agenți patogeni cu care organismul s-a mai confruntat și înainte, reacțiile de rezistență și apărare devin mai puternice, asigurând astfel starea de sănătate în perspectivă. Prin paralela făcută cu modelul biologic sunt ilustrate aspecte importante ale rezilienței. Rutter afirmă posibila valabilitate a acestui model și în dreptul științelor psiho-sociale. Totuși, complexitatea conceptului nu permite simpla analiză a momentelor punctuale în care persoana rezistă la evenimentul traumatic, ci face referire la un proces continuu de dezvoltare și fructificare a suferinței, prin care sunt descoperite și învățate noi strategii viabile pentru viitor, prin care individul poate face față adversității. Reziliența este, așadar, dependentă de interacțiunile cu cercul apropiat, modelată de mediul de trai și influențată de mediul cultural. (Milea, 2015; Ionescu, 2013)

Ana Muntean (2011) sintetizează manifestarea rezilienței în trei etape generale de desfășurare. Primul, confruntarea cu adversitatea, este asociat unui nivel mai scăzut de funcționare, ce corespunde segmentului de timp apropiat evenimentului traumatic. Odată cu trecerea timpului, se instalează cea de-a doua etapă, care constă în revenirea la funcționarea anterioară momentului traumatic. A treia etapă, cea mai îndepărtată ca timp de momentul adversității, este cea moralizatoare. Fiind marcată de interiorizare, acceptare a experienței nedorite, individul trage concluziile și dă sens propriei sale suferințe, folosind-o ca resursă în vederea dezvoltării pentru viitor.

TEORII EXPLICATIVE

De-a lungul timpului, s-au formulat o multitudine de opinii și concluzii survenite în urma cercetării empirice, urmate de proiectarea unor modele teoretice. Joseph și Linley (2006) realizează o trecere în revistă a

modelelor teoretice care urmăresc explicarea manifestărilor rezilienței. În aceste teorii, pot fi identificate numeroase exemple de manifestări ale rezilienței în plan psihologic și nu numai.

În cadrul teoriilor timpurii, se urmărește atât importanța reflecției individului la propria sa suferință - proces important în oferirea unui sens experienței traumatice, de acceptare, de energie în sensul depășirii acesteia, cât și capacitatea de a identifica strategii pozitive de coping, pe fondul menținerii unei stări optime de sănătate mintală. Astfel, trauma devine ocazia schimbării viziunii atât asupra propriei persoane, cât și asupra lumii, o reevaluare a sistemului de valori și credințe. Cadrul acestei teorii acoperă capacitatea individului de a menține și dezvolta post-traumă interacțiuni sociale, relații cu propria sa familie și cu prietenii. De asemenea, abilitatea de cooperare și cea de evaluare a situației într-un mod cât mai realist posibil în vederea cererii de ajutor pentru situațiile dificile sunt manifestări ale atitudinii reziliente.

Cu privire la menținerea unui tonus psihic bun, Ionescu (2008) identifică reziliența nu doar prin prezența anumitor caracteristici, ci și prin absența potențialelor tulburări mintale care ar putea surveni justificat în momentul sau în urma situației traumatice trăite. Așadar, în plan practic, absența unor forme ale sindroamelor reversibile precum sindromul depresiv sau instabilitatea psiho-afectivă (Enăchescu, 2005) este considerată o manifestare importantă a rezilienței. Tot înspre ideea absenței unui tip de comportament se îndreaptă și Dohrenwend (2000), care aduce în discuție reziliența manifestată prin absența comportamentelor dependente, cum ar fi consumul de alcool, de droguri, jocuri de noroc etc. (apud Muntean & Munteanu, 2011)

Joseph și Linley aduc în prim-plan teoria centrată pe persoană. Manifestările atitudinii reziliente identificate de această teorie presupun abilitatea de evaluare individuală. Persoana aflată în impas este capabilă să recunoască și să accepte, într-un mod echilibrat, atât propriile sale limite, vulnerabilități, cât și punctele tari. Această capacitate va juca un rol

important în inițiativa de a apela la ajutor din exterior, în procesul de recuperare posterior situației traumatice. De asemenea, va influența atât energia cu care individul va merge înainte, capacitatea de a se bucura de viață în ciuda adversității, cât și capacitatea de a primi și de a oferi compasiune. (Joseph & Linley, 2006) Dacă, în urma experienței traumatice, mama este capabilă să ofere compasiune și să accepte compasiunea celor din jurul ei - care îi pot deveni și resurse în depășirea momentului dificil - atunci aceste lucruri vor fi o mărturie clară pentru abordarea rezilientă a victimei violenței domestice.

FACTORI PROTECTIVI ȘI STRATEGII

În cazul mamelor aflate în situații de abuz, reziliența poate fi manifestată atât prin menținerea, cât și prin îmbunătățirea capacității de îngrijire și educare a copilului. Dacă, în ciuda adversității, acestea reușesc să fie în continuare capabile în a îndeplini nevoile afective, educative, relaționale, fizice ale copilului, atunci putem afirma că avem de a face cu o mamă rezilientă. Tot în planul relațional se mai poate urmări și dinamica relațiilor în urma situației abuzive suferite. Reziliența ar presupune o dezvoltare pozitivă și în acest plan. Conectată și cu capacitatea precizată anterior de a cere ajutor unor persoane din exterior, atitudinea rezilientă presupune o întărire a relațiilor cu familia și prietenii - în limitele posibilului. Dorința de dezvoltare intelectuală, credința manifestată în forța divină, relațiile de afiliere, abordarea situațiilor dificile cu umor, tendința de menținere sau reabilitare în domeniul economic, toate acestea sunt acțiuni și atitudini care denotă o dezvoltare pozitivă într-un context favorabil dezorganizării. Dovedind înclinația spre adaptare a individului, caracteristicile evidențiate se suprapun cu așa-numiții factori protectivi pe care Masten (1994) îi conceptualizează în urma cercetărilor efectuate. (apud Johnson & Wieche, 2004).

Printre factorii protectivi evidențiați de Masten se află și prezența unui atașament sigur obținut în copilărie. Prezența unui atașament securizant este esențială pentru adultul rezilient de mai târziu. Posibilitatea încrederii în sine, a unei atitudini deschise, nedefensive, disponibilă interacțiunilor cu cei din jur chiar și în momentele dificile, poate fi luată în calcul cel mai probabil în ipoteza existenței unui atașament sigur. Muntean și Gurza afirmă că „în cazul copiilor rezilienți, vom regăsi mereu o persoană de încredere, o figură de atașament în viața lor, chiar dacă aceasta nu a fost un membru al familiei copilului” (Muntean & Gurza, 2016: 347-348) Un copil rezilient are șanse sporite de a deveni un adult funcțional și, la rândul său, rezilient.

Tot în sfera conceptului de reziliență se pot încadra și mecanismele funcționale de *coping*. Noțiunea de coping funcțional face referire la atitudini și comportamente pozitive care favorizează, catalizează capacitatea de confruntare a individului cu adversitatea. (Muntean & Munteanu, 2011) Ionescu (2010) face o împărțire a strategiilor de coping. El constată existența unor strategii active și strategii pasive. Strategiile active pot consta în solicitarea de ajutor specializat, căutarea de informații în vederea depășirii momentului de criză, identificarea priorităților, elaborarea unui plan de acțiune și organizarea activităților, în ciuda puterii experienței adverse de a demoraliza. Copingul pasiv se manifestă în mod obișnuit prin căutarea sprijinului social, exteriorizarea trăirilor prin diverse manifestări emoționale, fuga de situație prin comportamente dependente sau stimulatoare de plăcere, menite să aducă uitarea dificultății. (apud Muntean & Munteanu, 2011)

După cum organismul uman își are originile dezvoltării într-o celulă, la fel și reziliența își are începuturile în copilărie. Ionescu (2013) tratează problema factorilor protectivi favorizanți rezilienței, în cazul copiilor maltratați. Consultând mai multe studii și folosind și experiența profesională personală, acesta sintetizează și alcătuiește o listă a factorilor protectivi întâlniți la copiii maltratați. Lista luată în discuție clasifică factorii

distribuindu-i pe trei planuri: individual, familial și de mediu. Astfel, se observă că la nivel individual pot fi identificați factori de ordin fizic precum înfățișarea plăcută, starea de sănătate la naștere și după, factori personali ce țin de inteligență, capacitate de rezolvare a problemelor, de identificare a resurselor, stimă de sine bună, temperament agreabil, abilități sociale satisfăcătoare. În planul familial se evidențiază importanța relației copilului cu părinții sau cu persoanele de îngrijire în formarea stilului de atașament. Climatul familial, atât emoțional, cât și fizic, structura intactă atât a familiei nucleare, cât și a familiei extinse, educația primită și așteptările lansate către copil reprezintă factori care pot stimula reziliența individuală. Mediul contribuie, de asemenea, cu o multitudine de factori protectivi care favorizează existența rezilienței în situațiile dificile. Așadar, în cadrul mediului intră influența proximității, a cartierului, a mediului școlar în care copilul își petrece cea mai mare parte a timpului, valorile culturale interiorizate prin intermediul relațiilor cu profesorii și prietenii, prezența siguranței în aceste medii, activitățile extrașcolare, relațiile bune cu adulții din afara familiei, implicarea în grupări cu caracter religios și chiar prezența unui animal de companie care oferă suport afectiv.

REZILIENȚA ASISTATĂ

„Obiectivul esențial al relației de ajutor este acela de a susține strategiile implementate de subiect, de a-i permite, eventual, să descopere altele și de a-l ajuta, dacă este cazul, să le eficientizeze.” (Ionescu, 2013: 65) Dacă reziliența naturală denotă capacitatea individului de a confrunța și a depăși condițiile adverse fără un ajutor exterior, reziliența asistată e acea formă a rezilienței care are nevoie de intervenții exterioare intenționate în vederea ajutorului. Scopul acestui demers este unul de a susține, a încuraja și a stârni manifestarea unui comportament de tip rezilient. (Ionescu, 2013; Milea, 2015)

Conceptul de reziliență asistată are și o dimensiune preventivă în abordarea sa. Astfel, în timpul activității de asistare socială, se urmărește o identificare a persoanelor aflate în situații de risc, în vederea elaborării unor strategii preventive de stimulare sau implementare a atitudinii reziliente. Aceste proiecte încurajează și se bazează pe acțiunea autonomă a individului în funcțiile de propriile lui viziuni. Beneficiarul este provocat în a-și identifica punctele tari, talentele, aptitudinile, dar și persoanele de sprijin sau tutorii de reziliență - după cum îi denumeste Cyrulnik (2001) - și resursele sociale disponibile. (apud Milea, 2015) Intervenția are o abordare profund apreciativă, propice dezvoltării rezilienței. Lucrătorul social va face pe cât posibil ca încrederea și stima de sine să fie îmbunătățite, iar viziunea beneficiarului să se transforme într-una cât se poate de pozitivă și să rămână, în același timp, una realistă. Creativitatea e o altă caracteristică ce se dorește a fi stimulată. (Ionescu, 2013)

Pe plan social se urmăresc acțiuni în vederea îmbunătățirii relației cu microsistemul și intervenții asupra comunității, care, adesea, poate manifesta atitudini stigmatizatoare. Asistentul social va veni înaintea beneficiarului cu sugestii și susținere, iar acesta din urmă va identifica și va alege soluțiile cele mai potrivite rezolvării propriei sale probleme. Prin colaborarea interdisciplinară a lucrătorului social cu psihologul, se va încerca atât stimularea individului în dificultate în a-și accepta suferința trăită, cât și inițierea unui proces de auto-iertare și iertare acordată celor care i-au cauzat durere. (Ionescu, 2013)

Un element important al rezilienței asistate constă în deschiderea viziunii beneficiarului spre experimentarea atât a succesului, cât și a eșecului. Prin acest exercițiu, cel care se află în adversitate va deveni capabil să înțeleagă și să accepte, în pofida traumei suferite, că atât succesul, cât și eșecul sunt parte integrantă a vieții, experiențe necesare dezvoltării individuale. (Ionescu, 2013)

Reziliența reprezintă cu siguranță un factor vital recuperării în urma abuzului și a traumei. Dacă în orizontul practic a apărut adesea întrebarea

de ce o persoană are un proces de recuperare eficient, reușind într-un mod uimitor să revină la o viață marcată de normalitate, în timp ce o alta nu a dat dovadă de niciun semn adaptativ, prezența atitudinii reziliante este un răspuns pertinent la această dilemă. Atitudinea adaptativă poate fi implementată, cultivată prin eforturi susținute din partea lucrătorului social. Dezvoltarea atitudinii reziliante prin ajutorul exterior poate face diferența între succes și eșec.

BIBLIOGRAFIE

- Barron, C. E., & Carole, J. (2011). Definitions and Categorization of Child Neglect. În J. Carole, *Child Abuse and Neglect. Diagnosis, Treatment, and Evidence* (pg. 539-543). Saunders.
- Birch, A. (2000). *Psihologia dezvoltării din primul an de viață până în perioada adultă*. București: Editura Tehnică.
- Bonea, G. V. (2016). Violența asupra femeii în familie. *Calitatea vieții*, 127-143.
- Boszormenyi - Nagy, I., & Spark, G. M. (2013). *Invisible Loyalties*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Loss sadness and depression* (Vol. III). NY Basic Books.
- Bowlby, J. (2011). *O bază de siguranță*. București: Trei.
- Constantin, M. (2004). *Maltratarea copilului - între cunoaștere și intervenție*. Iași, România: Editura Lumen.
- Enăchescu, C. (2005). *Tratat de psihopatologie*. Iași: Polirom.
- Felitti, V. J. (1998). Relationship of Childhood Abuse and Household Dysfunction to Many of the Leading Causes of Death in Adults. *American Journal of Preventive Medicine*, 14 (4), 245-258.
- Golu, F. (2015). *Manual de psihologia dezvoltării: o abordare psihodinamică*. Iași: Polirom .

- Iliescu, O., & Diana, L. (2016, Februarie). *Teoriile atașamentului*. Preluat pe 5 10, 2018, de pe Revista de psihologie integrativă: <http://revista.psihoterapie-integrativa.eu/wp-content/uploads/2016/02/TEORIILE-ATASAMENTULUI-ORHA.pdf>
- Ionescu, Ș. (2008). *Al treilea forum internațional: Securitate psihologică, traumă și reziliență: Reziliență asistată*. Bulgaria.
- Ionescu, Ș. (2013). *Tratat de reziliență asistată*. București: Editura Trei.
- Johnson, J. L., & Wieche, S. A. (2004, Apr 30). Introduction to the Special Issue on Resilience. *SUBSTANCE USE & MISUSE*, Vol. 39 (No. 5), pg. 657–670.
- Joseph, S., & Linley, A. P. (2006). Growth following adversity: Theoretical perspectives and. *Clinical Psychology Review* (26), 1041–1053.
- Killen, K. (1988). *Copilul maltratat*. Timișoara: Eurobit.
- Mayseless, O. (1991). Adult attachment patterns and courtship violence. *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies*, 40 (1), 21-28.
- Milea, Ș. (2015, Martie). Reziliență și psihotraumatologie – interdependențe semnificative specifice. *Revista de Neurologie și Psihiatrie a Copilului și Adolescentului din România– vol. 21 – nr. 1*.
- Muntean, A. (2013). *Adopția și atașamentul copiilor separați de părinții biologici*. Iași: Polirom.
- Muntean, A. (2006). *Psihologia dezvoltării umane*. Iași: Polirom.
- Muntean, A., & Gurza, M. A. (2016). De ce are nevoie copilul de un atașament securizant? *Revista de psihologie*, 62 (4), 279-364.
- Muntean, A., & Munteanu, A. (2011). *Violență, Traumă, Reziliență*. Iași: Polirom.
- Rațiu, M. A., & Hizo-Miloș, L. S. (2016). *Violența domestică - Aspecte generale* (Vol. I). Cluj- Napoca: Napoca Star.
- Ruppert, F. (2012). *Traumă, atașament, constelații familiale. Psihoterapia traumei*. București: Editura Trei.

- Rutter, M. (1993). Resilience: Some Conceptual Considerations. *Journal of Adolescent Health*, 626-631.
- Schooler, J. E., Smalley, B. S., & Callahan, T. J. (2017). *Familia adoptivă leac pentru sufletele vătămate*. Medgidia: Succeed Publishing.
- Sousa, C., Herrenkohl, T. I., Tajima, E. A., Klika, J. B., Herrenkohl, R. C., & Russo, M. J. (2010). Longitudinal Study on the Effects of Child Abuse and Children's Exposure to Domestic Violence, Parent-Child Attachments, and Antisocial Behavior in Adolescence. *Journal of Interpersonal Violence*, 111-136.
- Springer, K. W., Sheridan, J., Kuo, D., & Carnes, M. (2007). Long-term physical and mental health consequences of childhood physical abuse: Results from a large population-based sample of men and women. *Child Abuse & Neglect*, 31 (5), 517-530.
- Sroufe, A. L. (2005, December). *Attachment and development: A prospective, longitudinal study from birth to adulthood*. Preluat pe 5 3, 2018, de pe Attachment & Human Development: <https://pdfs.semanticscholar.org/b7dc/e072566de1b8c2d65acb863b4b49b970e67c.pdf>

Lect. univ. dr. Flavia C. Iosub
Universitatea Adventus din Cernica
Programul de studii Asistență Socială
flavia.iosub@uadventus.ro

DEZVOLTAREA COMUNITARĂ – REPERE, PROVOCĂRI, OPORTUNITĂȚI

*Knowledge is power.
Half the knowledge is to know where to find it.*
Salah Arafa

Keywords

community development, social education, United Nations, UNESCO.

Abstract

This article presents the evolution of the "community development" concept in the United Nations (particularly the UNESCO) documents. "Community development" is defined as the process that allows the community to achieve social and economic progress through active self-involvement. The community will contribute with various resources and will participate in activities such as assessment, planning or implementing. Involving the community in the process will increase the likelihood of maintaining the obtained results on a long-term basis or the chance to receive ulterior support to similar projects.

La nivel mondial, noțiunea de *dezvoltare comunitară* nu este utilizată în zilele noastre în mod uniform, diferite regiuni preferând diverse expresii cu accepțiuni (cel puțin parțial) similare, cum ar fi *dezvoltare locală*, *dezvoltare participativă*, *organizare comunitară*, etc. (Meade, Shaw, & Banks, 2016). Fiecare dintre acestea subliniază însă în mod deosebit importanța implicării membrilor comunității în rezolvarea punctuală a problemelor întâmpinate de aceasta și în producerea unei schimbării eficiente, pe termen lung.

Din punct de vedere profesional, este relevantă definiția oferită de *International Association for Community Development*, care întrunește practicieni și cercetători din domeniu. În contextul propunerii unui set de standarde internaționale valabile în domeniu, dezvoltarea comunitară este descrisă drept ”o profesie bazată pe practică și o disciplină academică ce promovează democrația participativă, dezvoltarea sustenabilă, drepturile omului, oportunitățile economice, egalitatea și justiția socială, prin organizarea, educarea și împuternicirea membrilor comunității” (The International Association For Community Development, 2020, p. 8)

Articolul de față își propune însă urmărirea evoluției conceptului dezvoltării comunitare încă de la apariția sa, în documentele Organizației Națiunilor Unite (ONU) și în special ale Organizației Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – UNESCO*).

ANII '50-'60. APARIȚIA ȘI DEZVOLTAREA CONCEPTULUI

Conceptul de *dezvoltare comunitară* a început să fie utilizat tot mai frecvent la nivelul ONU, în anii '50, inițial în contextul fostelor colonii.

În anul 1954, era publicată sub egida UNESCO și ONU o cuprinzătoare listă bibliografică cu resurse teoretice și practice referitoare la dezvoltarea comunitară, inclusă sub umbrela *educației fundamentale și sociale* (UNESCO; United Nations, 1954, p. 1). În cadrul acestui document, dezvoltarea comunitară era conturată în termenii organizării unor programe comprehensive pentru progres social, asistate din exterior, însă bazate în mod ferm pe evaluarea nevoilor de către comunitate și pe eforturile locale.

Un document din același an utiliza conceptul de dezvoltare comunitară în contextul promovării meșteșugurilor tradiționale, cu rol important în susținerea comunității atât din punct de vedere economic, dar și în supraviețuirea valorilor sale culturale. (UNESCO, 1954)

În 1955, lucrarea "Social Progress through Community Development" adaugă un element deosebit de important în definirea dezvoltării comunitare, prezentând-o drept un proces "care are drept scop crearea condițiilor pentru progresul economic și social al întregii comunități, prin participarea activă a acesteia, utilizând cu încredere inițiativa comunitară" (United Nations, 1955, p. 6) și viza aspecte precum:

- 1) îmbunătățiri ale condițiilor de locuire, drumurilor, practicilor agricole
- 2) activități din domeniul sănătății, educației și petrecerii timpului liber
- 3) implicare comunitară (grupuri de discuții, analize ale nevoilor locale realizate de către comunitate, înființarea de grupuri de inițiativă, identificarea asistenței tehnice necesare, selectarea și instruirea personalului).

Conform precizărilor incluse în lucrarea mai sus menționată, la momentul respectiv noțiunea viza în special comunități rurale, din zone în curs de dezvoltare și avea în vedere două elemente congruente bunăstării indivizilor: mobilizarea resurselor proprii, la nivelul grupurilor locale și expertiza națională și internațională, aplicată problemelor sociale și

economice specifice zonei. Printre resursele pe care le poate pune la dispoziție comunitatea locală sunt incluse forța de muncă, economii (resurse financiare), terenuri, materiale de construcție, dar și informații "din interior" cu privire la situația de fapt, alături de implicarea liderilor locali care beneficiază de încrederea comunității. Mai mult decât atât, participarea membrilor comunității locale la procesul dezvoltării contribuie la menținerea rezultatelor obținute și susținerea unor proiecte ulterioare de către aceștia (United Nations, 1955, pg. 5-6). Aceeași lucrare include un set amplu de elemente considerate esențiale pentru succesul programelor de dezvoltare comunitară, care va fi prezentat într-o secțiune ulterioară.

În iunie 1956, UNESCO lua în discuție necesitatea evaluării percepției referitoare la conceptul de *dezvoltare comunitară*, atrăgând atenția pe de o parte asupra popularității crescânde a acestuia, dar și asupra riscului de a fi utilizat în mod inadecvat de către cei care nu îl înțeleg, creând expectanțe exagerate prin sublinierea termenului *dezvoltare* și ignorând natura laborioasă a procesului în sine. (UNESCO, 1956, p. 2)

Un raport din anul 1959 adresat UNESCO referitor la situația KORFEC (*Korean Fundamental Education Centre*) surprinde în scris momentele de tranziție între concepte. Autorul acestuia, din postul de *Community Development Adviser*, afirmă că a "renunțat la termenul *educație fundamentală* (care nu era pe placul multora) și a adoptat termenul care se folosește acum aici, *dezvoltare comunitară*" (McLaren, 1959, p. 1).

În anul următor, Secretariatul UNESCO propunea centrelor sale regionale CREFAL (*Centro Regional de Educación de Adultos y Alfabetización Funcional para América Latina*) și ASFEC (*Arab States Fundamental Education Center*) un model de programă care cuprindea patru cursuri de bază:

- Conținutul și domeniul de aplicare al dezvoltării comunitare
- Principii și provocări întâmpinate în procesul dezvoltării comunitare

- Introducere în științele sociale și utilizarea acestora în dezvoltarea comunitară
- Metode de educație, media, alte tehnici și utilizarea acestora în dezvoltarea comunitară

De asemenea, era recomandat ca organigrama centrelor să includă un post de "specialist în dezvoltare comunitară" (UNESCO, 1960, pg. 2-3, 5).

O notă depusă de UNESCO către Comitetul Administrativ ONU sublinia faptul că dezvoltarea comunitară este metoda optimă pentru a stimula "participarea indivizilor la dezvoltarea lor economică și socială", iar ulterior prezenta stadiul proiectelor de educație și dezvoltare comunitară din diverse state (United Nations, 1960, p. 1).

În aceeași perioadă, în Pakistan se desfășura al cincilea an consecutiv al V-AID (*Village Agricultural and Industrial Development Programme*), una dintre cele mai mari inițiative de dezvoltare comunitară de la acea dată la nivel mondial, care avea drept obiectiv implicarea comunităților rurale în proiecte auto-susținute din domeniul agriculturii, educației copiilor și adulților, sănătății, infrastructurii, etc. Participarea comunitară a îmbrăcat forma contribuțiilor financiare (33%) și a muncii (67%), cu o creștere de aproape 50% a contribuțiilor totale în termen de șase luni (Mezirow & Santopolo, 1960, pg. 433, 439).

ANII '70-'80. CERCETARE ȘI EXEMPLE DE BUNĂ PRACTICĂ

În anii 70, accentul se deplasează spre cercetarea procesului dezvoltării comunitare. În mai 1975 este inițiat un studiu comparativ referitor la problematica dezvoltării comunitare, în India, Coreea, Tanzania și Iugoslavia, în vederea încadrării acesteia ca disciplină academică. În același timp, s-a urmărit crearea unor modele de dezvoltare comunitară adecvate

țărilor în curs de dezvoltare (Korean National Commission for UNESCO, 1975, p. 2).

UNESCO manifestă în continuare interes pentru tema dezvoltării comunitare și inițiază în 1978 un simpozion internațional care își propune să identifice contribuțiile practice ale instituțiilor de învățământ superior în această direcție. În cadrul simpozionului primul aspect discutat este însă tocmai definirea a conceptului, ceea ce demonstrează că dezvoltarea comunitară nu este încă o noțiune suficient de clară la nivelul reprezentanților statelor participante. În urma discuțiilor se cade de acord asupra adoptării accepțiunii mai largi a termenului de "comunitate", raportat la întreaga societate, abandonând utilizarea sa restrictivă, cu referire exclusivă la mediul rural. În cadrul concluziilor simpozionului, participanții au subliniat importanța utilizării unor criterii de selecție a comunităților în funcție de nevoile percepute de acestea și de maniera în care universitățile pot răspunde acestor nevoi (UNESCO, 1978, pg. 3-4, 12).

David Hopkins, expert UNESCO în educație tehnologică, prezenta în 1983 un exemplu de bună practică în dezvoltarea comunitară dintr-un sat indonezian, clasificat drept "participare comunitară" prin experți locali. În acest caz, nevoia comunității de energie electrică a primit răspuns prin utilizarea expertizei unui fost membru al comunității, acum profesor în cadrul universității din Sumatra de Vest, care a proiectat și construit, cu fonduri minime, o micro-hidrocentrală instalată pe cursul rapid al apei din localitate. Aceasta prezenta și avantajul unor potențiale reparații facile și rapide, efectuate la fața locului. În același timp, comunitatea a participat prin muncă, amenajând cursul apei și ajutând la instalarea hidrocentralei (United Nations Children's Fund; World Food Programme., 1983, p. 2).

În aceeași perioadă, un raport referitor la Sri Lanka menționa dezvoltarea comunitară într-un context diferit: acela al educației sanitare. Raportul sublinia rolul educației în asigurarea unei stări optime de sănătate la nivelul comunității, cu suportul liderilor acesteia, iar scopul urmărit era

transferul serviciilor centralizate la nivel local, prin intermediul programelor de dezvoltare comunitară (Mendis, 1986, p. 7).

Un al treilea aspect al dezvoltării comunitare, cel cultural, este exemplificat utilizând un studiu de caz din spațiul britanic: inițiativa *Free Form Arts Trust*, prin intermediul căreia cetățenii pot avea un control mai bun asupra mediului în care locuiesc, pot comunica, se pot exprima creativ și pot contribui la formarea unui spirit comunitar. (Free Form Arts Trust (UK), 1988, pg. 7-8)

ANII '90. INSTITUȚII CU ROL ÎN DEZVOLTAREA COMUNITARĂ

Tema rolului universităților în dezvoltarea comunitară revine în atenție în anul 1995, în cadrul conferinței de la Paris privind relația acestora cu dezvoltarea urbană durabilă.

Kevin Morris accentuează aici rolul instituțiilor publice în dezvoltarea comunitară, prin încurajarea membrilor comunității în vederea exprimării nevoilor și susținerea acțiunilor lor colective (Morris, 1995, p. 2). Sunt enumerate patru componente extrem de relevante:

- 1) Recunoașterea "expertizei" unice a persoanelor vulnerabile asupra propriei condiții
- 2) Construirea competențelor care să le permită membrilor comunității să își transmită adecvat nevoile și să participe la crearea și implementarea programelor care vor răspunde acestor nevoi
- 3) Împuternicirea celor "de la marginea societății" prin transfer de cunoștințe, abilități și resurse
- 4) Preocuparea pentru a oferi acces egal la resurse și putere de decizie fiecărui grup din comunitate (Morris, 1995, pg. 4-5).

În spațiul ex-sovietic, noțiunea ”dezvoltării comunitare” apare în 1996 în contextul raportării activității centrelor de recuperare socială și psihologică în urma accidentului nuclear de la Cernobîl (UNESCO, 1996).

Peste ocean, America Latină analizează impactul bibliotecilor asupra dezvoltării comunitare, atât prin intermediul informațiilor teoretice referitoare la rolul lecturii, cât și prin exemple foarte concrete de implicare a bibliotecilor în viața comunității. Bibliotecile și-au depășit simpla condiție de furnizori temporari de carte, transformându-se în centre dedicate stimulării culturale, integrând elemente din zona tehnică, vizuală, muzicală, etc. (UNESCO, 1998, pg. 28-29).

ANII 2000. DEZVOLTARE COMUNITARĂ SUSTENABILĂ ȘI INTEGRAREA TIC

După anul 2000 ne îndreptăm atenția asupra dezvoltării comunitare sustenabile, realizate prin educație continuă pusă la dispoziția adulților.

Salah Arafa (2002) prezintă inițiativa desfășurată începând cu 1974 în satul Basaisa, din Delta Nilului, afectat de sărăcie, condiții precare de locuire și analfabetism.

Echipa proiectului a vizitat localitatea săptămânal, urmărind crearea unui climat de încredere, care să permită dialogul deschis cu membrii comunității și respectând cu strictețe un set de trei reguli:

- Rolul participanților externi era strict unul de instruire, organizare, susținere, fără a acționa în cazul în care nu exista implicare activă din partea membrilor comunității
- Activitățile participanților externi de la fața locului se rezumau la elaborarea în manieră optimă a planurilor, în urma deciziilor membrilor comunității și conform nevoilor exprimate de aceștia

- Principalul obiectiv era acela de a identifica, instrui și susține lideri locali. (Arafa, 2002, pg. 203-204)

Respectarea regulilor a responsabilizat membrii comunității atât în raport cu succesul unor acțiuni, cât și în raport cu eșecul.

Proiectul s-a desfășurat pe baza unor principii fundamentale, cum ar fi:

- Conștientizarea problemelor de către comunitate și utilizarea deplină de către membrii acesteia a resurselor naturale și umane disponibile
- Prioritizarea problemelor urgente exclusiv de către membrii comunității
- Participarea activă a membrilor comunității la discuțiile referitoare la cadrul general al proiectului, obiective și decizii punctuale. (Arafa, 2002, p. 206)

Prin inițiativa și efortul comunitar a fost construit *Centrul rural integrat pentru educație și producție*, care a găzduit multiple cursuri de formare profesională (frecventate încă din perioada anterioară inaugurării de un număr mare de săteni), dar și biblioteca, sala de lectură, alte facilități educaționale. Membrii din peste 45 de comunități rurale din vecinătate au beneficiat de serviciile oferite prin intermediul centrului.

Programele desfășurate au avut un deosebit succes și au produs reducerea analfabetismului și îmbunătățirea condițiilor de viață în Basaisa și comunitățile învecinate.

Un alt element de noutate e reprezentat de integrarea noilor tehnologii de informare și comunicare în procesul de dezvoltare comunitară.

Interacțiunea între indivizi, preferabil directă, stă la baza conceptului de comunitate. Evident, aceasta este esențială în procesul de

dezvoltare comunitară, iar noile TIC oferă oportunități diferite pentru a interacționa (Lie, 2003, p. 2).

Capacitatea de a comunica și de a obține informație actualizată nu mai este prerogativa exclusivă a autorităților sau a categoriilor sociale cu un anumit statut, ci o modalitate eficientă care trebuie să fie la îndemâna celor vulnerabili pentru ca aceștia să găsească soluții în vederea depășirii situației în care se află. La nivel global se fac eforturi pentru a contracara această problemă a lipsei accesului la informație. (UNESCO, 2001, p. 3)

UNESCO propune programe internaționale de promovare a împuternicirii comunităților prin intermediul centrelor comunitare multimedia, incluzând eventualele transmisiuni locale radio existente și integrând sistematic categoriile frecvent excluse (femei, minorități, etc.) (UNESCO, 2001, p. 5).

În ceea ce privește utilizarea internetului în detrimentul altor căi de comunicare în procesul dezvoltării comunitare, Rico Lie (2003, p. 3) identifică cel puțin patru avantaje: creșterea vitezei comunicării, reducerea costurilor asociate comunicării (în cazul în care infrastructura necesară este prezentă și accesibilă), integrarea diferitelor tipuri de media (text, audio, imagine, imagine în mișcare, radio, televiziune, telefon) și posibilitatea interactivității, a consultării rapide a informației.

Același autor (Lie, 2003, pg. 15-16) prezintă și șase limitări ale comunicării virtuale în cadrul comunităților:

1. Obiectivele nu sunt întotdeauna clar stabilite, așadar așteptările nu vor fi realiste.
2. Accesul membrilor comunității, în integralitatea ei, este limitat, în special în țările aflate în curs de dezvoltare
3. Participarea la comunicarea online este inegală, chiar mai mult decât în cazul comunicării directe, și depinde de factori precum nivelul de educație, venitul, sexul, etnia, etc.

4. Nivelul interacțiunii este redus (reacțiile fiind limitate și de scurtă durată)
5. Pentru mulți, rezultatele sunt dezamăgitoare, deoarece nu există o finalizare optimă a interacțiunii.
6. Absența experților sau a persoanelor responsabile ca parte a dialogului.

Nu poate fi ignorată importanța deosebită, în cadrul societății civile, a comunicării între comunități sau organizații, complementară comunicării intra-comunitare.

CONDIȚII NECESARE PENTRU SUCCESUL PROIECTELOR DE DEZVOLTARE COMUNITARĂ ȘI PERSPECTIVE DE VIITOR

În ceea ce privește condițiile necesare programelor de dezvoltare comunitară, lucrarea "Social Progress through Community Development" enumera în 1955 zece elemente considerate esențiale. Cele șase decenii trecute de la publicarea lucrării au îmbogățit considerabil atât cunoașterea, cât și practica procesului dezvoltării comunitare, însă condițiile formulate atunci rămân valabile și astăzi, așa că vor fi prezentate succint în partea finală a acestui articol:

- 1) E necesar ca proiectele inițiale să răspundă unor nevoi identificate în mod specific de membrii comunității, chiar dacă prioritățile par diferite din exterior.
- 2) Deși anumite îmbunătățiri punctuale pot fi obținute prin inițiative disparate, dezvoltarea comunitară nu oferă rezultate optime decât în prezența unor acțiuni concertate, pornind de la planuri cu obiective multiple.

- 3) În stadiile inițiale ale dezvoltării comunitare, este deosebit de importantă schimbarea atitudinii membrilor comunității.
- 4) Conștientizarea faptului că propriile eforturi contribuie la creșterea calității vieții va genera încredere în progresul ulterior. Din această perspectivă, succesul primelor proiecte nu e un scop în sine, ci o etapă necesară în dezvoltarea comunitară viitoare.
- 5) Dezvoltarea comunitară vizează o participare crescută a membrilor comunității în procesul decizional, atât la nivel local, cât și național, încurajând formele de organizare funcționale existente sau inițiindu-le, acolo unde lipsesc.
- 6) Este deosebit de importantă identificarea, susținerea și instruirea liderilor locali, oferind atât informații referitoare la modalități optime de lucru cu membrii comunității, cât și date precise cu privire la serviciile pe care le pot oferi specialiștii externi implicați în proiect.
- 7) Implicarea crescută a tinerilor și femeilor asigură proiectelor de dezvoltare o susținere superioară a acestora de către comunitate, pe termen lung.
- 8) Participarea tinerilor la eforturile comune va contribui la atașarea acestora de comunitatea locală și îi va pregăti pentru asumarea ulterioară a unor responsabilități mai mari. În același timp, câștigarea suportului oferit de membrele comunității este vital, datorită rolului specific pe care acestea îl joacă în propriile gospodării și în calitate de mame.
- 9) Pentru a garanta eficiența proiectelor locale, este necesară asistența autorităților de la nivel guvernamental.
- 10) Procesul dezvoltării comunitare urmărește trei dimensiuni: implicarea membrilor comunității, activitatea serviciilor de protecție socială și strategiile guvernamentale din domeniul economic și social.

- 11) Implementarea unui program național de dezvoltare comunitară necesită un set de politici adecvate, măsuri administrative specifice, recrutarea și instruirea personalului, mobilizarea resurselor locale și naționale, precum și planificarea cercetării, experimentării și evaluării.
- 12) Programele locale, naționale și internaționale de dezvoltare comunitară trebuie să utilizeze din plin resursele organizațiilor non-guvernamentale.
- 13) Susținerea proiectelor comunitare de către autoritățile centrale asigură continuitatea acestora, însă activitatea organizațiilor beneficiază de aportul entuziast al voluntarilor.

Progresul economic și social obținut la nivel local trebuie replicat la nivel național, deoarece comunitățile nu își pot rezolva în mod independent toate problemele, chiar dacă au proiecte zonale care funcționează în mod optim (de ex., aspecte referitoare la rețeaua de transport, sistemul de educație sau sănătate, cercetare, etc.). (United Nations, 1955, pg. 8-13).

În 2015, România a adoptat, alături de statele membre ONU, *Agenda 2030 pentru dezvoltare durabilă* (United Nations, 2016), program internațional care are în vedere atât dezvoltarea economică, cât și cea socială, cu respectarea mediului înconjurător.

Agenda vizează, până în 2030, un set de 17 obiective de dezvoltare durabilă (ODD), după cum urmează:

1. Fără sărăcie – Eradicarea sărăciei în toate formele sale și în orice context.
2. Foamete „zero” – Eradicarea foametei, asigurarea securității alimentare, îmbunătățirea nutriției și promovarea unei agriculturi durabile.
3. Sănătate și bunăstare – Asigurarea unei vieți sănătoase și promovarea bunăstării tuturor la orice vârstă.
4. Educație de calitate – Garantarea unei educații de calitate și promovarea oportunităților egale de învățare de-a lungul vieții.
5. Egalitate de gen – Realizarea egalității de gen și împuternicirea tuturor femeilor și a fetelor.

6. Apă curată și sanitație – Asigurarea disponibilității și managementului durabil al apei și sanitație pentru toți.
7. Energie curată și la prețuri accesibile – Asigurarea accesului tuturor la energie la prețuri accesibile, într-un mod sigur, durabil și modern.
8. Muncă decentă și creștere economică – Promovarea unei creșteri economice susținute, deschise tuturor și durabile și a unei munci decente pentru toți.
9. Industrie, inovație și infrastructură – Construirea unor infrastructuri rezistente, promovarea industrializării durabile și încurajarea inovației.
10. Inegalități reduse – Reducerea inegalităților în interiorul țărilor și de la o țară la alta.
11. Orașe și comunități durabile – Dezvoltarea orașelor și a așezărilor umane pentru ca ele să fie deschise tuturor, sigure, reziliente și durabile.
12. Consum și producție responsabile – Asigurarea unor tipare de consum și producție durabile.
13. Acțiune climatică – Luarea unor măsuri urgente de combatere a schimbărilor climatice și a impactului lor.
14. Viața acvatică – Conservarea și utilizarea durabilă a oceanelor, mărilor și a resurselor marine pentru o dezvoltare durabilă.
15. Viața terestră – Protejarea, restaurarea și promovarea utilizării durabile a ecosistemelor terestre.
16. Pace, justiție și instituții eficiente – Promovarea unor societăți pașnice și incluzive pentru o dezvoltare durabilă, a accesului la justiție pentru toți și crearea unor instituții eficiente, responsabile și incluzive la toate nivelurile.

17. Parteneriate pentru realizarea obiectivelor – Consolidarea mijloacelor de implementare și revitalizarea parteneriatului global pentru dezvoltare durabilă (www.mae.ro/node/35919).

Majoritatea obiectivelor prezentate anterior pot fi mult mai ușor realizate dacă sunt abordate din perspectiva dezvoltării comunitare. Implicarea activă, permanentă a membrilor comunității în procesul de schimbare a acestora, în efortul depășirii provocărilor sistemice, constituie nu doar o simplă premisă a succesului, ci și o necesitate.

BIBLIOGRAFIE

- Arafa, S. (2002). Sustainable community development with human dimensions: the Basaisa experience. În J. P. Hautecoeur, *Ecological education in everyday life: ALPHA 2000* (pg. p. 257-276). Toronto: University of Toronto Press.
- Free Form Arts Trust (UK). (1988). *Cultural action for community development; a report on the Goldsmith's Square Estate, London*. Reports and studies (of the Division of Cultural Development) . Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082282?posInSet=126&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- Korean National Commission for UNESCO. (1975). *Empirical research on community development; research guidelines*. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000017420?posInSet=140&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- Lie, R. (2003). Community Development and the Internet. În J. Servaes, *Approaches to Development: Studies on Communication for Development*. Paris: UNESCO.

- McLaren, D. (1959). *Report on Community Development at KORFEC (Korean Fundamental Education Centre)*. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000156563?posInSet=92&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- Meade, R., Shaw, M., & Banks, S. (Ed.). (2016). *Politics, Power and Community Development*. Bristol: Policy Press.
- Mendis, G. (1986). Health education in the context of the child survival and development strategy: a Sri Lankan experience. *Notes, comments... (Child, family, community): new series*. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000159244?posInSet=1&queryId=7bdda0db-80cd-4375-9913-6a6fd52a5038>
- Mezirow, J., & Santopolo, F. A. (1960). Community Development in Pakistan: the First Five Years. *International Social Science Journal*, XII(3), p. 433-439. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000016809?posInSet=223&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- Morris, K. (1995). Community Development in Urban Areas and the Role of the University. *Round Table on the University and Sustainable Development*. Paris. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000101129?posInSet=170&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- The International Association For Community Development. (2020). *Towards Shared International Standards for Community Development Practice*. Preluat de pe http://www.iacdglobal.org/wp-content/uploads/2020/05/IACD_25-Standards-Guidance-May-2020.pdf
- UNESCO. (1954). *The Crafts in Community Development; Working Paper. Seminar on the Arts and Crafts in General Education and Community Life*. Tokyo. Preluat de pe

- <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141452?posInSet=105&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- UNESCO. (1956, June 22). *UNESCO Working Paper for ACC Working Group on Community Development: The Definition of Community Development*. Paris.
- UNESCO. (1960). Reorientation of the objectives, functions and programme of the Regional Centres for Education for Community Development (ASFEC and CREFAL). *Special Working Party on Reorientation of the Programmes of ASFEC and CREFAL*. Paris. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000144584?posInSet=100&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- UNESCO. (1978). Final Report. *Symposium on the Practical Contribution of Institutions of Higher Education towards Community Development*. Paris. Preluat de pe https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000035294_eng?posInSet=218&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03
- UNESCO. (1996). *Community development centres for social and psychological rehabilitation in Belarus, Russia and Ukraine: achievements and prospects*. UNESCO Chernobyl Programme, Paris. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000103558?posInSet=215&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- UNESCO. (1998). Associated libraries and community development. *Seminar of the Iberoamerican Network of UNESCO Associated Libraries (UNAL), Cienfuegos, Cuba, 1996*. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000112643?posInSet=120&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>
- UNESCO. (2001). Integrating modern and traditional information and communication technologies for community development. *Integrating*

Modern and Traditional Information and Communication Technologies for Community Development, Kothmale, Sri Lanka, 2001. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000121944?posInSet=212&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>

UNESCO; United Nations. (1954, February). Education for Community Development: A Selected Bibliography. *Educational Studies and Documents*(VII). Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000061170>

United Nations. (1955). *Social progress through community development*. New York: United Nations Publication. Preluat de pe <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015015207007&view=1up&seq=22>

United Nations. (1960). Orientation of agency programmes towards community development, 1959-1961; note submitted by UNESCO. *ACC. Working Group on Community Development, 8th*. Geneva. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000184271?posInSet=70&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>

United Nations. (2016). *The Sustainable Development Goals Report*. New York.

United Nations Children's Fund; World Food Programme. (1983). Using "Locally Available" Skills For Rural Development: An Experience Of An Indonesian Village In Western Sumatra. *Notes, comments... (Child, family, community): new series*. Preluat de pe <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000054851?posInSet=135&queryId=8b3ec751-b757-4158-9162-b3531222fe03>

Drd. Gianina Estera Petre
Adventist International Institute of Advanced Studies
Philippines

Co-authors:
Mona-Irina Ciornovalic, Violeta-Mihaela Ene
Mădălina-Cristina Lechovolea, Natalia-Laura Lupu
Eliza-Ecaterina Săndulachi, Bianca-Raluca Tănase
Adventus University of Cernica

CHALLENGES AND SOLUTIONS IN INCLUSIVE EDUCATION: A CASE STUDY WITH GROUP INVESTIGATION

Keywords

*Inclusive education, Group investigation, Case study,
Special educational needs, Empowerment education, Romania.*

Abstract

Inclusive education gains the interest and the attention of all Romanian educational factors. However, the challenge of developing inclusive schools is not only for policy makers but also for teachers, professionals, parents and students alike. This qualitative case study explores through Group Investigation the lived experiences of primary school teachers in attempting to create an inclusive learning environment. The purpose of the study is to help students from Pedagogy, future educators, to become familiar with the inclusive education challenges and best interventions. Data have been collected through interviews,

observations, and document analysis. Results showed that teachers face challenges due to their initial professional training not enough adequate to the inclusive education reality, diversity of special needs in classrooms, insufficient support from the families of the students with SENs, and a reduced number of itinerant teachers. The study offers participants' solutions to cope with the inclusion challenges, showing that inclusive education can become a reality when educational factors work together.

INTRODUCTION

Romania faced changes in the last years in many areas, and education is no exception. Aligning our practices with the European Union (EU) requirements and the global view upon inclusion, led our educational system into the process of applying specific EU recommendation. Various important aspects of inclusion have been promoted for implementation, such as accepting all children in educational institutions no matter their group membership, preparing them for social inclusion regardless the problems they manifest (Gherguț, 2010), developing a school-family partnership, and adjusting the schools to the needs of the students (Gherguț, 2011a).

REVIEW OF THE LITERATURE

Inclusive education gained interest in the Romanian educational system. As an EU member, Romania adjusted its laws in order to fulfil EU's requirements. Inclusive education is one of these requirements (Gherguț, 2011b). Even if the legislation exists, the implementation of inclusive education, in its real sense, is still incipient. One possible reason is the "discriminatory resistance of the society" (Alexiu et al., 2016, p. 26).

It is also important to change teachers' understanding and attitudes upon inclusion and its methods of intervention in the classrooms (Gherguț & Grasu, 2012). In order to produce this change, there is a need to properly train teachers (Gherguț, 2014) and to create real inclusive schools. However, inclusive education received a mainly positive attitude from the teachers' group even if there are some educators who do not yet totally support its implementation (Gherguț, 2010).

Research reveals that inclusive education is a sensitive (Blândul, 2010) and a challenging matter (Mag et al., 2017) due to several aspects. Some are organizational challenges such as school's financial resources and equipment (Bolborici & Bódi, 2018), school's space, proper infrastructure, and special facilities (Rasmitadila & SuryantiTambunan, 2018). An inclusive school is prepared to receive its students no matter if they have or not Special Educational Needs (SENs).

Other are methodological classroom challenges. Teachers have difficulties in working with heterogenic groups. The effort is bigger as the activities must be differentiated and individualized (Gherguț, 2010). Creating a positive learning environment can be difficult for educators when there is a diversity of special needs in classrooms. However, in such positive environment children with SENs feel accepted and valued (Alexiu et al., 2016).

A school can face different other challenges regarding inclusion. Some are related to the lack of teachers training in inclusive instruction and lack of diverse educational materials (Gherguț & Grasu, 2012). Other are associated with a big number of students in each class (Alexiu et al., 2016) or a non-flexible curriculum, usually used in traditional education (Gherguț, 2016). Another challenge comes from the low level of involvement of the students with SENs' families in supporting schools' interventions. A small number of itinerant teachers can create an imbalanced distribution of teaching responsibilities in the classroom,

children with SENs not benefiting from a professional support (Gherguț & Grasu, 2012).

At school level, it is expected that the leadership promotes politics of acceptance for all children, hiring specialists (psychologists, speech therapists, counselors), training its teachers, allocating or finding funds for learning materials, deciding to adjust the curriculum, and developing continuously collaboration with itinerant teachers (Gherguț & Grasu, 2012; Manea, 2006).

At the class level, well-trained educators can make adjustments regarding the level of requirements for students with SENs, by delivering the content based on a personalized curriculum (Blândul, 2010). The teaching strategies and methods are flexible in the classrooms (Gherguț, 2011a) based on the students' needs. Evaluation is systematic and the individual progress is continuously monitored (Gherguț, 2016). Teacher-parents relationship is important and may be based upon positive interactions for supporting students. For effective interventions plans there is a need for good collaboration between the teachers of the class and the itinerant teachers (Bolborici & Bódi, 2018).

In Romania, inclusive education has legislative support and it was received with relative openness. However, there are still many challenges that the educational partners (schools, teachers, students, professionals, parents) must face. Some attitudes, behaviors, interventions may be changed, other may be understood. Thus, inclusive education may become a reality and not only remaining a desideratum for our society.

The purpose of this study is to explore the experiences of the Primary school teachers regarding the challenges faced in the process of inclusion. Further, the study explores methods of intervention teachers use in inclusive classes. Additionally, the study aims to help students from Pedagogy of Preschool and Primary School (PPPS) academic program, future educators, to become familiar with the inclusive education challenges and interventions.

The study is based upon empowerment education philosophical framework developed by Freire in 1970 (Freire, 2005). According to this theory, education is important as it gives power to the people. In this empowering process, the dialog is key for overcoming possible issues.

Four research questions guided this study.

- 1.How are the teachers trained for inclusive instruction?
- 2.What are the challenges teachers face in inclusive instruction?
- 3.What methods do teachers use to overcome the difficulties they meet in inclusive instruction?
- 4.What are the recommendations of the teachers regarding a successful inclusive instruction?

METHODOLOGY

The present study is a qualitative research. Its main purpose is to explore the experiences of Primary school teachers regarding inclusive education, the challenges of inclusion teachers face and what coping strategies they found. Thus, qualitative research is the most suitable methodology.

RESEARCH DESIGN

The design used in this research is case study. According to Yin (2014), a case study is an appropriate design when we look for the deep experiences of the participants who lived the phenomenon under exploration. Thus, as researchers, we can gain new perspectives upon a phenomenon. When a phenomenon is bounded, meaning has limited data, time for observation, and number of participants, then it is a case study (Merriam & Tisdell, 2016). In this study the case is inclusive education and it was conducted in one school. Thus, it is a holistic single case study (Gaikwad, 2017; Yin, 2014).

In addition to case study, we used group investigation (GI). According to Sharan and Sharan (1992), GI is a cooperative learning strategy used for “classroom instruction in which students work collaboratively in small groups to examine experience and understand their topic of study” (1992, p. 1). By using GI, the last-mentioned purpose of this study can be fulfilled.

The GI has six stages, applied to one specific group of students from PPPS. Each of these steps is described below (Sharan & Sharan, 1990):

(1) *Identifying the topic to be investigated and organizing students into research groups*—the students had a list with possible topics to investigate, all related to our Inclusive Instruction class. They had the freedom to group themselves by different criteria (proximity, topic interest, affinities).

(2) *Planning the investigation in groups*—together with the students we divided the work in small sections and decided within the allocated time to explore the literature in the field.

(3) *Carrying out the investigation*—we divided the responsibilities regarding data collection and data analysis. The students of this group and the teacher (researcher), conducted the class observations and interviews, and transcribed the interviews. For document analysis, individual interventions plans have been collected.

(4) *Preparing a final report*—data was analyzed, coded, organized into categories, and the themes were developed.

(5) *Presenting the final report*—all GI’s parts were assembled and a written report, in a form of PPT, was prepared. The study was presented at the university’s scientific conference in 2019. For each member of the investigation group parts of the presentation were allocated. One day before the scientific conference we had a meeting to polish the last details of our presentation.

(6) *Evaluation*—the GI presentation was appreciated by the conference participants. Therefore, we discussed and decided to publish this study. We evaluated the process and the product of this GI and we listed

the aspects which needed improvement in the limitations section of the study.

RESEARCH SETTING AND PARTICIPANTS

The institution where the study was conducted is a Primary school institution in Ilfov county. It is an institution where students from ethnic and non-ethnic groups attend the school together. The participants were three primary school teachers. We used a purposive sampling as the goal of the study was to collect information from those having experience in inclusive education. The criteria for selecting the participants were (a) to have students with special needs in their classroom, with or without diagnosis, and (b) to be willing to participate. All three participant are women, teaching in the primary school for several years. All of them have students with special needs in the classroom but without a diagnosis.

DATA COLLECTION

Several sources of data collection were used in this study: interviews, class observations, and documents analysis. We conducted interviews with three primary school teachers, all meeting the selection criteria. Class observations have been carried out by the GI students, following the sections from the observation guide specifically developed for this study: (1) general information about class (grade, school year, subject-matter, teacher's name, date); (2) organization of classroom space; (3) teaching methods used; (4) teacher-students interaction; (5) student-student interaction; (6) category of students with SENs; (7) teachers' interventions in the case of students with SENs. Individual intervention plans from the teacher-participants have been collected for analysis.

DATA ANALYSIS

The data was analyzed in order to respond research questions (Merriam & Tisdell, 2016). The process of data analysis consisted in transcribing the recorded interviews, coding and organizing data into categories and themes. The interviews were analyzed together with the classroom observations and the documents.

TRUSTWORTHINESS

In qualitative research, trustworthiness is the term used for the quality of a study, showing if a study can or cannot be trusted (Lincoln & Guba, 2013). The credibility of this study was assured by the triangulation of the data sources: interviews, observations, and document analysis.

ETHICAL CONSIDERATIONS

This study was conducted in an ethical manner. We followed several important steps in our research. First, we obtained the verbal approval of the institution where we conducted the study, both from the general director and deputy director. Second, we obtained the verbal and written consent of the participants. From the written consent form, they received detailed information about the study. Third, we assured the participants we take care of their anonymity and confidentiality in our study. We used pseudonyms for each participant in order to assure the anonymity in reporting our findings. Regarding confidentiality, we mentioned that the shared information remains between the participant and researchers (Saldaña & Omasta, 2018). The participants have received also a copy of the consent.

RESULTS AND DISCUSSIONS

Through the collected data, the research questions have been answered: (1) How are the teachers trained for inclusive instruction? (2) What are the challenges teachers face in inclusive instruction? (3) What methods do teachers use to overcome the difficulties they meet in inclusive instruction? and (4) What are the recommendations of the teachers regarding a successful inclusive instruction? The findings of this study are presented by answering one by one research questions.

TEACHERS' TRAINING

The participants balanced between to be and not to be well trained:

(1) *Theoretical training*—looking on the participants theoretical training one teacher have mentioned that “Theoretically we have been very well prepared, but the reality is totally different” (Miruna/Interview). The participants mentioned that in working with children with SENs they need specific instruction. These findings are supported by other studies which have showed that teachers need a special training in order to effectively address the needs of the students with SENs (Alexiu et al., 2016; Gherguț, 2012; Mag et al., 2017).

(2) *Lack of theoretical training*—one participant recognized that “I had no training [regarding inclusion]. We had to adjust, based on what we have read, so only based on an individual study of some case studies. We did not have training” (Rachel/Interview). Other studies support these results too. The inadequate training of educators regarding inclusion is a real issue. Teachers' training should be adjusted to the realities they meet in an inclusive classroom (Gherguț, 2011b, 2012; Mag et al., 2017).

DIVERSITY OF CHALLENGES

The participants of the study faced different challenges in their teaching profession with regard to inclusive education, as follows:

(1)*Students manifest different problems*—some of them have attention deficit: “They cannot concentrate more than five minutes” (Rachel; Observation I). Another teacher mentioned that “I cannot keep him focused for a long time because he starts being nervous” (Miruna). Other students betray a social inadaptability: “Some are isolated, another speaks alone. [They manifest] strange behaviors” (Rachel). “I had violent students. They have uncontrolled reactions, throwing out, fighting, being impulsive” (Laura). The motricity issues are also present: “The student cannot write the letter or the number in the allocated space” (Miruna). In inclusive education the diversity of the students with SENs can be a challenge not only for the teachers of the class but also for the schools not yet prepared to fulfil their needs (Gherguț, 2012).

(2)*Lack of diagnosis*—was another challenge the teacher-participants expressed as an issue in their classes. The participants have students with SENs but without a diagnosis. Therefore, they cannot look for a professional support (psychologists, speech therapists) in order to develop a plan for individualized interventions. The parents refuse to evaluate their children and refuse to admit a possible problem. “They are all perfect. There is no one diagnosed as having special needs or for other problems” (Rachel). Such parental attitude can reduce the professional interventions which aim to create a positive educational inclusion for the children (Gherguț, 2012).

(3)*Lack of parents’ involvement*—family has an important role especially in the education of the children with SENs. One participant said that “If I don’t have the parents’ support and they don’t work supplementary at home, I cannot help student more than that” (Miruna). Laura said “The parents are not aware in a first phase that their little child has a problem” which make the intervention of the teachers less prompt.

There is also a decreasing level of parent interest as Rachel said “Parents’ interest decreased very much. There is an imbalance between what they do for their children and the expectations they have from school to do for their children” (Rachel). A low involvement of parents has negative effects upon inclusion. Several studies identified the support of parents as an important factor in inclusion (Bolborici & Bódi, 2018; Gherguț, 2011a, 2014).

(4)*Lack of itinerant teachers*—without a systematic support from specialists, the teachers of the class cannot accomplish much for these students with SENs. “These itinerant teachers are, I don’t know, one or two in the county. Very few” (Laura). As a result, these specialists cannot spend much time supporting the students with special needs. Rachel says, “We have an itinerant teacher who works with this child 30 minutes, once a week”. There is a need to have well prepared itinerant teachers who can support students with special needs in their education journey (Gherguț, 2010; Gliga & Popa, 2010) but also to develop partnerships with the parents (Bolborici & Bódi, 2018; Gherguț, 2016)

(5)*Large number of students in a class*—usually the classes have a large number of students. One teacher mentioned that “I cannot let the 28 students and take care in a special way of these two students with SENs. From my point of view, it is not benefic for them” (Laura). Studies have showed that, when several students with SENs are part of a class with a large number of students, the situation is more challenging for both teacher and students (Alexiu et al., 2016).

BETWEEN DESIRE AND FULFILMENT

Speaking about the methods used to overcome the challenges in inclusive instruction, the participants mentioned several aspects:

(1)*Accepting the reality*—even when the situation is not so positive “we do what we can do. Many times, I am not satisfied with what I do. But,

taking into consideration that I have 28 students in the class, all six-year-olds, it's too difficult" (Miruna).

(2)*Discussions with parents*—communication can build bridges between two parts. In this case, "We encourage parents to discuss at home with their children through dialog" (Rachel). Miruna said "I am really glad that this mother communicates and supports me. She comes and sees what we work in the classroom and she practices at home with her daughter." In such cases, when the parents are open to communicate with the teacher, the child with SENs can improve and make good progress.

(3)*Differentiated evaluation*—the participants of the study decided to apply an evaluation based on the individual potential of each student and especially for those with SENs. "The evaluation sheets were, in a way at a minimal level, so I encouraged them in this way" (Laura).

(4)*An environment wherein the children feel accepted*—this is a very important aspect as the children with SENs have already a low self-esteem. "The students support each other, they help each other. I mean, they did not reject them. I did not allow them from the beginning" (Laura; Observation). Alexiu and colleagues (2016) found out that the learning environment plays an important role for students with SENs development, being challenging for teachers to create a positive space wherein students feel comfortable and accepted.

LOOKING FOR IMPROVEMENTS

Participants made recommendation regarding how they see a successful implementation of inclusive education. They addressed suggestions for three groups of participants in education.

(1)*For training organizations*—they should provide (a) special trainings addressing different problems regarding inclusion. "I would really like to find a course to help me in my work, especially with those students with attention deficit" (Rachel). There is a need not only for learning proper

methods to address students with special needs but also organizing (b) trainings in how to plan activities for these students. “Nobody, at any course, showed us... no one showed me, look, lady, for mindfulness, for logical-mathematical intelligence you must do this or that” (Laura).

(2)*For future teachers*—experience does not appear suddenly. It comes in a direct contact with the reality from schools. Therefore, the participants gave those who are preparing to be teachers two important recommendations: (a) keep contact with the reality from schools. “They should go in schools, assist in classes, to clearly see what the problems are and then strive to find the best method to work with these children” (Laura). In addition to assistance, future teachers should be aware of the need of possessing a (b) very good theoretical knowledge. “It is important to know very well children psychology for the age of the students you will work with. The teaching methods are also important, to be creative, to always bring new materials to your students and to think on how to improve your work for them” (Rachel). Several other studies found out that one of the interventions to consider in inclusive education is an adequate training for the class teachers (Alexiu et al., 2016; Mag et al., 2017) and itinerant teachers (Bolborici & Bódi, 2018).

(3)*For schools’ administration*—not only teachers training or their exposure to the school reality is important but also the support they receive from the school administration. The participants consider important to have (a) a smaller number of students in the classroom, and (b) special classes for students with SENs. “There are already 32 children in the classroom and if you have also students with special needs it is too much. It is over the power of a teacher” (Miruna). This result is supported also by Alexiu and colleagues (2016) who state that a large number of students in the classroom can reduce the opportunities for a personalized approach of the students. Miruna continued by saying that “I would recommend organizing a special class for these children, who can have professors prepared for such a work.” It is a mixture between human rights and special

right concepts, trying to identify the best practices for the children with SENs (Alexiu et al., 2016).

RECOMMENDATIONS

Based on the results of this study we can highlight several recommendations. Schools' administration should assure a good in-service training for teachers, creating real inclusive schools, and providing enough itinerant teachers. For teachers we recommend considering participation at special trainings in inclusive instruction and identifying and applying effective methods in working with students with SENs. We recommend the involvement of university students in group investigations. They may gain both knowledge and skills in their field. Additionally, they develop research and collaborative skills, being able to investigate individually or in groups other topics of interest. For further research, we recommend the study to be applied on a bigger number of teacher participants in both rural and urban schools and also, involving parents and administrators too.

LIMITATIONS OF THE STUDY

The limitations of this study consist in a short time allocated for data collection and the small number of the participants. We may also add the limited time for the PPPS students' training in qualitative research, and especially in GI method. As this study is a qualitative research, the generalizability of the findings resides in the choice of the reader (Lincoln & Guba, 2013).

CONCLUSIONS

Even if in Romania inclusive education is nascent, a change is necessary in the way educators understand inclusion and the methods of

interventions they use in their classrooms. There is a need for an adequate training of educators but also assuring enough and well-prepared itinerant teachers. The educational system should develop real inclusive schools, willing to meet the needs of different kind of students, aiming to educate them in the best manner for society, no matter the difficulties or the disabilities these students manifest.

BIBLIOGRAPHY

- Alexiu, T. M., Baci, E. L., Sandvin, J. T., & Birneanu, A. G. (2016). Special or inclusive education in Romania. *European Review of Applied Sociology*, 9(13), 15-27. doi:10.1515/eras-2016-0007
- Blândul, V. C. (2010). International approaches to inclusion of children with special educational needs in mainstream education. *Problems of Education in the 21st Century*, 21, 29-36.
- Bolborici, A. M., & Bódi, D. C. (2018). Issues of special education in Romanian schools. *European Journal of Education*, 1(3), 135-141. doi:10.26417/ejed.v1i3.p135-141
- Freire, P. (2005). *Pedagogy of the oppressed* (30th anniversary ed.). New York, NY: Continuum.
- Gaikwad, P. (2017). Including rigor and artistry in case study as a strategic qualitative methodology. *The Qualitative Report*, 22(13), 3431-3446.
- Gherguț, A. (2016). *Educația incluzivă și pedagogia diversității* [Inclusive education and the pedagogy of diversity]. Iași: Polirom.
- Gherguț, A. (2010). Analysis of inclusive education in Romania. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 5, 711-715. doi:10.1016/j.sbspro.2010.07.170
- Gherguț, A. (2011a). Education of children with special needs in Romania; Attitudes and experiences. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 12, 595-599. doi:10.1016/j.sbspro.2011.02.073

- Gherguț, A. (2011b). National policies on education and strategies for inclusion; Case Study - Romania. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 29, 1693-1700. doi:10.1016/j.sbspro.2011.11.414
- Gherguț, A. (2012). Inclusive education versus special education on the Romanian educational system. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 46, 199-203. doi:10.1016/j.sbspro.2012.05.093
- Gherguț, A. (2014). Aspects related to the educational and vocational guidance of intellectually impaired students. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 114, 116-120. doi:10.1016/j.sbspro.2013.12.669
- Gherguț, A., & Grasu, M. C. (2012). Qualitative analysis about inclusion in Romanian regular schools. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 33, 55-59. doi:10.1016/j.sbspro.2012.01.082
- Gliga, F., & Popa, M. (2010). In Romania, parents of children with and without disabilities are in favor of inclusive education. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 2, 4468-4474. doi:10.1016/j.sbspro.2010.03.713
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (2013). *The constructivist credo*. Walnut Creek, CA: Left Coast.
- Mag, A. G., Sinfield, S., & Burns, T. (2017). The benefits of inclusive education: New challenges for university teachers. *MATEC Web of Conferences*, 121, 12011. doi:10.1051/mateconf/201712112011
- Manea, L. (2006). Dizabilitatea ca factor de risc privind accesul la serviciile de educație [Disability as factor of risk regarding the access to the education services]. *Calitatea Vieții*, 17(1-2), 41-50.
- Merriam, S. B., & Tisdell, E. J. (2016). *Qualitative research: A guide to design and implementation* (4th ed.). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Rasmitadila, & Suryanti Tambunan, A. R. (2018). Readiness of general elementary schools to become inclusive elementary schools: A preliminary study in Indonesia. *International Journal of Special Education*, 33(2), 366-381.

- Saldaña, J., & Omasta, M. (2018). Qualitative research. Analyzing life. Thousand Oaks, CA: SAGE.
- Sharan, Y., & Sharan, S. (1990). Group Investigation expands cooperative learning. *Educational Leadership*, 47(4), 17-21.
- Sharan, Y., & Sharan, S. (1992). Expanding cooperative learning through group investigation. New York: Teachers College.
- Yin, R. K. (2014). Case study research. Design and methods (5 ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE.

DISCIPLINE UMANISTE

Lect. univ. dr. Laura Maftai
Universitatea Adventus din Cernica
laura.maftai@uadventus.ro

IMPERIUL SOFISMELOR CARE NE DOMINĂ GÂNDIREA: FALSA CAUZALITATE

Keywords

rhetoric, critical thinking, sophism, false causation, correlation

Abstract

Out of desire to explain things or to make them work, we often create connections in our mind, but without any serious evidence, between events that seem to influence each other. Therefore, we fall into the trap of a so-called false causation sophism, that is defined by the wrong correlation between two events that have an apparent connection but not a real one.

INTRODUCERE

În cartea sa *Arta de a gândi limpede*, Rolf Dobelli, discutând despre erorile de gândire, formulează mai multe exemple despre corelațiile pe care mintea umană le stabilește cu privire la cauză și efect. Astfel, statisticile au arătat că în Germania, în perioada 1965-1987, atât numărul nașterilor, cât și numărul perechilor de berze au fost în scădere. Transpuse pe un grafic, a fost vizibil că ambele curbe au înregistrat aceeași linie descendentă. (Dobelli, 2014: 128) De asemenea, niște studii au arătat că, într-un anumit oraș, cu cât interveneau mai mulți pompieri în situațiile de incendiu, cu atât mai grave erau dezastrele provocate. Prin urmare, în localitatea respectivă, s-a luat decizia ca atât numărul pompierilor, cât și bugetul acestora să fie reduse. (Dobelli 2014: 126).

Falsa cauzalitate este un tip de sofism care constă în corelarea cauzală a două evenimente sau acțiuni care se succed: dacă evenimentul B îi urmează evenimentului A, înseamnă că B a fost provocat de A. Aceasta este, însă, o eroare logică: nu toate întâmplările care se succed au o legătură cauză-efect. Uneori, nu sunt luate în considerare toate aspectele unei situații, de aceea sunt formulate concluzii pripite. Există trei tipuri de sofisme strâns înrudite, care fac parte din categoria sofismelor falsei cauzalități : *Cum hoc ergo propter hoc* („Odată cu acest lucru, așadar din cauza acestui lucru”, numit și cauza discutabilă), *Post hoc ergo propter hoc* („După acest lucru, prin urmare din cauza acestui lucru”) și ignorarea cauzei comune (Arp, Barbone, Bruce, 2019: 342).

Suntem înșelați prin intermediul sofismelor „nu neapărat prin inteligența unuia care argumentează, ci mai degrabă printr-o mare similaritate a argumentelor bune și a celor rele”, iar „oamenii au tendința de a confunda părți ale experienței lor și, din momentul în care văd că nisipul este ud după ploaie, ei gândesc greșit că a plouat când văd că nisipul este ud”. (Tyndale, 2019: 262)

SOFISMELE – ARGUMENTE NELOGICE, NEVALIDE

Argumentele sunt afirmații cu rol de premisă care folosesc la motivarea unei alte afirmații, numită concluzie. Argumentele nu pot fi adevărate sau false, ci valide sau nevalide. Există diferite contexte și situații de argumentare care necesită prezența acestora. De aceea, scopul lor este variat: folosim argumente „pentru a convinge un auditoriu, pentru a rezolva o dispută, pentru a ajunge la un acord într-o negociere, pentru a recomanda o acțiune sau pentru a definitiva o anchetă” (Tyndale, 2019: 249). Precizând că un argument se compune din premisă, ipoteză, motive, dovezi, concluzie, Laurențiu Moț susține : „Caracterul persuasiv al unui argument depinde de relația logică dintre aceste componente. De fapt, cineva ar putea din capul locului să nu fie de acord cu premisa, caz în care nu va îmbrățișa nici concluziile, dar poate totuși să recunoască validitatea argumentării, dată fiind relația logică dintre componente și mai ales caracterul solid al motivelor și dovezilor. Dacă premisele sunt adevărate, atunci și concluziile unei argumentări valide trebuie să fie adevărate.” (Moț, 2020)

Însă ele sunt folosite adesea în mod lipsit de logică și atunci devin argumente nevalide, înșelătoare. „Un argument eronat este un tip de eroare aparte care subminează serios puterea rațiunii prin ocolirea acesteia.” (Tyndale, 2019: 249). Pe de altă parte, se pune problema legăturii dintre adevăr și corectitudine: „Pentru unii autori (e.g., Black 1952), eșecul premiselor unui argument care ar trebui să fie adevărate este suficient să transforme acel argument într-unul nevalid. Pe de altă parte, alți autori (e.g., Salmon 1963; Carney & Scheer 1964) insistă asupra faptului că incorectitudinea sau corectitudinea unui argument nu are legătură cu adevărul premiselor.” (Tyndale, 2019: 258).

Sofismelor trebuie să le acordăm atenție, deoarece ocurența lor în gândirea noastră duce la erori și la decizii greșite, care ne pot afecta viața cotidiană. Domeniul psihoterapiei, îndeosebi prin terapia cognitiv-

comportamentală, pune un deosebit accent asupra acestor disonanțe în gândire, din cauza cărora oamenii își formează viziuni greșite cu privire la propria lor persoană ori la relațiile cu semenii, rezultând atitudini și comportamente disfuncționale.

DE CE FACEM CORELAȚII ÎNTRE DIVERSE ÎNTÂMPLĂRI ?

Corelațiile între lucruri sunt rezultatul unor procese de gândire specifice minții umane și sunt un instrument pentru adaptarea la condițiile de viață, grație căruia omul poate cunoaște și înțelege situații la care nu are un acces direct sau imediat : “Acolo unde nu deține o explicație logică pentru un anumit fenomen, mintea umană caută să identifice coincidențe, similarități, aspecte ieșite din comun pe care le ia în considerare drept potențiale cauze.” (Iosub, 2020) De asemenea, principiul cauzalității este una dintre cuceririle importante ale cunoașterii umane, care îi ajută pe oameni în înțelegerea și explicarea fenomenelor. (Borțun, 2020) Însă, pe de altă parte, folosirea improprie a acestor corelații îl îndepărtează pe individ de adevărul realității. O explicație a acestei tendințe excesive de a face legături neadecvate între diversele lucruri sau situații ar fi aceea că omul are nevoie de sens și semnificație, pe care încearcă să le repereze oriunde în lume. Viața și acțiunile noastre, chiar și lucrurile mărunte din viața de zi cu zi ni le supunem interpretării, dându-le o semnificație și asamblând totul într-o poveste cursivă și coerentă. Avem înăscută în noi dorința de a face conexiuni între lucruri care pot fi, de fapt, fără legătură între ele. Iar cel mai adesea, atribuim evenimentelor o semnificație *post factum*, mai mult sau mai puțin congruentă cu realitatea. Pe baza a două evenimente fals corelate cauzal, se țese o întreagă narațiune, iar poveștile explică lumea fără a-i cere omului să-i observe legile. Mitologia a precedat știința, după cum *mythos*-ul a precedat *logos*-ul.

Distorsionarea realității prin coincidențe sau false explicații cauză-efect este frecventă în poveștile generate de mass-media sau de adepții diverselor ideologii. Publicul receptează cu ușurință corelările false, deoarece nu este obișnuit cu gândirea critică, ci este atras de povești și de relatări contextuale. Faptele izolate nu-l impresionează. De exemplu, faptul că un număr mare de copii dobândesc autism e foarte grav, dar, în același timp, mai puțin impresionant, câtă vreme e analizat izolat. Însă pus în legătură cu vaccinurile, creează o întreagă frenezie căreia masa largă a oamenilor îi cade victimă. Deși studiile arată că nu este o legătură cauză-efect între vaccinuri și autism, foarte mulți oameni tind să creadă contrariul.¹ (Arp, Barbone, Bruce, 2019: 344).

Experții în domeniul publicitar știu aceasta, atunci când Țes de fiecare dată o poveste în jurul unui produs pe care vor să-l vândă. Amintim, spre exemplu, reclamele Dedeman care, pe cât de creative, originale și pline de umor sunt, pe atât de mult subminează legile cauză-efect (de fapt, pe această sfidare a logicii este construit umorul din aceste reclame): *Schimbi canapeaua și pare că ai schimbat și covorul. Pui gresie nouă și pare că ai zugrăvit și pereții. Schimbi setul de duș și pare că ai pus și faianță nouă.*

ÎNAPOI LA ARGUMENT

În primele două exemple amintite la începutul articolului, este ușor de înțeles că, exceptând poveștile pentru copii, nimeni nu poate face o legătură între rata de scădere a natalității și cea a berzelor din Germania. Cât despre incendii, cu cât acestea sunt mai mari, cu atât sunt chemați mai mulți pompieri. Aici, cauza a fost înlocuită cu efectul și invers.

¹ Pentru detalii vezi „Post Hoc Ergo Propter Hoc Examples Explained” la adresa online: <https://examples.yourdictionary.com/post-hoc-ergo-propter-hoc-examples.html>

O afirmație precum: „Elevii în a căror locuință se află multe cărți iau note mai bune la școală” ne-ar duce imediat cu gândul la legătura *cărți multe în casă => note mari la școală*. Așa s-a și întâmplat într-o regiune în care a fost promovată această idee, însă librarii au fost singurii care au avut de câștigat. (Dobelli 2014: 128) Între cărțile din casă și notele mari există niște verigi ce nu pot lipsi: cărțile trebuie deschise și citite de către copii, informația trebuie internalizată și aplicată etc.

De asemenea, multe superstiții din gândirea comună au la bază o falsă cauzalitate: Dacă o pisică neagră trece prin fața mea, îmi va merge rău toată ziua.

Se regăsește acest tip de sofism și în gândirea persoanelor pentru care viața de credință este importantă. Deși este greu și delicat să ne dăm cu părerea privind modul și timpul în care Dumnezeu acționează în viața omului, unii oameni gândesc astfel: dacă unei persoane i s-a întâmplat o nenorocire, aceasta este intervenția directă a lui Dumnezeu asupra lui („l-a lovit/l-a pedepsit Dumnezeu”). În astfel de cazuri, nu se iau în considerare factori ce țin de viața de aici, de pe Pământ (sănătatea, modul de viață, accidentele etc.). Legile sănătății sunt adeseori ignorate: un om care a avut un stil de viață nesănătos și asupra căruia se abate subit o boală suportă consecințele alegerilor sale, și nu neapărat o intervenție bruscă și imediată din partea lui Dumnezeu.

Un alt fel de a gândi bazat pe aceeași falsă cauzalitate este acesta: dacă citesc Biblia zilnic sau dacă merg săptămânal la biserică, nu voi avea parte de niciun lucru nefericit. În realitate, lectura zilnică a Bibliei și participarea la serviciul religios nu sunt, în ele însele, acte magice sau factori favorizanți ai bunului mers constant al lucrurilor. Acestea nu acționează ca elemente magice. Este adevărat că viața unui om cunoaște aspecte pozitive majore și semnificative pe multe planuri în cazul în care sunt aplicate exemplele amintite, dar a socoti că trebuie să faci o anumită faptă sau să îndeplinești un anumit ritual pentru a-L îmbuna pe Dumnezeu nu este o

credință biblică, ci un sofism, o falsă cauzalitate, prezent în gândirea multor oameni care nu înțeleg adevărurile Scripturii.

CONCLUZII: CUM EVITĂM CAPCANA LEGĂTURILOR CAUZALE INEXISTENTE?

- Încercând să înțelegem cât mai bine fiecare fapt, acțiune, eveniment în parte (contextul apariției sale și factorii favorizanți).
- Evitând capcana unei ademenitoare țesături narative.
- Înțelegând că, în realitate, corelația nu înseamnă, neapărat, cauzalitate.
- Admițând că orice lucru este provocat de o multitudine de factori, nu doar de unul singur, pe care este posibil să nu-i cunoaștem niciodată; iar acest lucru se întâmplă chiar și în domeniul științei.
- Neconfundând cauza cu efectul, atunci când facem legături între lucruri.
- Dezvoltându-ne discernământul cu privire la ideile preluate de-a gata.
- În ce privește legăturile pe care le facem în viața spirituală, este important să înțelegem sursele biblice în toată complexitatea lor atunci când tragem concluzii, dar și să avem decența de a rămâne rezervați în fața inaccesibilității unor lucruri.

BIBLIOGRAFIE

Arp, R., Barbone, S., Bruce, M., (edit.), 2019: *Bad Arguments. 100 of The Most Important Fallacies in Western Philosophy*, John Wiley & Sons Ltd, West Sussex, UK.

- Borțun, Dumitru (2020), *Cauza discutabilă. Corelația nu înseamnă cauzalitate*, in <https://semneletimpului.ro/social/psihologie/cauza-discutabila-corelatia-nu-inseamna-cauzalitate.html>
- Dobelli, Rolf (2014), *Arta de a gândi limpede*, București, Editura Baroque Books & Arts.
- Iosub, Flavia (2020), *Cheamă cocoșul prin cântecul său zorile?*, in <https://semneletimpului.ro/social/psihologie/cauza-falsa-cheama-cocosul-prin-cantecul-sau-zorile.html>
- Moș, Laurențiu (2020) *Cum se construiesc argumentele valide*, in <https://semneletimpului.ro/analize/top/cum-se-construiesc-argumentele-valide.html>
- Tindale, C. W. (2019). An Introduction to the Study of Fallaciousness. *Windsor Studies in Argumentation*.
<https://examples.yourdictionary.com/post-hoc-ergo-propter-hoc-examples.html>

ELEMENTE DE *PATHOS* ȘI *ELOCUTIO* ÎN ACTUL RETORIC

*Tonul vocii, privirea și cuvintele
trebuie să posede o putere irezistibilă
de a mișca inima și a pune mintea la lucru*
Ellen G. White

Keywords

rhetoric, speech, public, artistic image, metaphor, concrete/abstract.

Abstract

The rhetorical art, invented and cherished since Antiquity, is found nowadays both between the humanities and social sciences, as well as among the popular disciplines that rather fall within the scope of personal development and professional training, namely the art of public speaking. The principles of the classical rhetoric have been overwhelmingly preserved until today, which confirm its status of a prodigious science with a long career in the history of human education. As a systematized science, from ancient times has provided rules for the construction phases of a speech. One of these sequences is Elocutio: the stylistic crafting phase of the previously trained speech. This article brings forward several examples of exercises that help us understand the power of a word expressed in a developed form.

INTRODUCERE

Retorica a apărut, ca știință, în Antichitate, pe vremea când “cuvântul vorbit era rege”, cu mult înainte să fie detronat de atotputernicia scrisului din perioada modernă (Marrou, 1997: 97). Ca știință complexă, retorica a avut parte de-a lungul timpului atât de autoritate, cât și de blam. Cei din vechime au înțeles-o în variate moduri; pentru Socrate, aceasta era slujitoarea adevărului. Pentru Aristotel, era o tehnică a discursurilor și o artă de a vorbi convingător, indiferent dacă era vorba de realitate sau de aparență. La Cicero predomină interesul spre elocvență, iar Quintilian o vede drept arta de a vorbi bine (*ars bene dicendi*), ori știința invenției, a alegerii și a exprimării cu ornamente lingvistice potrivite care servesc la a convinge. Cât despre cel ce practică arta vorbirii, Quintilian spunea că oratorul desăvârșit nu poate fi decât un om integru; el deține atât talentul de a vorbi, cât și deosebite calități sufletești (Quintilian 1974: 343). Platon, care i-a consacrat două dintre dialogurile sale (*Gorgias* și *Phaidros*), o vede ca pe o artă ce are ca țință cuvântările (Platon, *Gorgias*: 450b), ori ca pe o făuritoare a convingerii (Platon, *Gorgias*: 453a) etc. Astăzi, cuvântul “retorică” este folosit adesea cu înțeles peiorativ (“artă/muzică retorică” etc.), atunci când se intenționează utilizarea unei exprimări bombastice, artificiale (Robrieux, 2000: 1). Henri-Irenee Marrou scria: „Pentru noi, modernii, retorica este sinonimă cu artificiu, nesinceritate, decadentă. Aceasta, poate, fiindcă pur și simplu n-o mai cunoaștem și fiindcă am devenit niște barbari. Trebuie să comparăm retorica cu alte sisteme de convenții, pe care, în alte epoci clasice, le-au avut celelalte arte: să ne gândim la legile perspectivei în pictură, la acelea ale armoniei în muzica noastră de la Bach sau Rameau la Wagner, la acelea ale versificației încă.” (Marrou, 1965: 306); pe de altă parte, retorica a fost una dintre cele mai sistematizate discipline antice, meritând cel mai mult numele de știință: “amploarea observațiilor, precizia definițiilor și rigoarea clasificărilor ei constituie un

studiu sistematic al resurselor limbajului, al cărui echivalent nu se vede nicăieri în restul cunoștințelor umane ale vremii aceleia.” (Guiraud, 1967: 29).

Astăzi, înțelegem retorica prin accepții precum (Grossu, 2006: 20):

- Artă (știință) discursului capabil să convingă în toate chestiunile (politice, sociale, juridice, particulare, familiale etc.).
- Artă de a convinge un auditoriu de justetea ideilor expuse printr-o argumentație aleasă.
- Disciplina care studiază ansamblul regulilor care stau la baza artei elocvenței.
- Artă și știință elaborării discursului, cu funcție primordială persuasivă, dar și justificativă, demonstrativă sau deliberativă (v. Aristotel, *Retorica*)
- Tehnică a ornării discursului.
- Modalitate de comunicare ce implică transferul de idei și intenții de la o minte la alta.

La grecii secolului al V-lea a. Chr., retorica era strâns legată atât de filosofie, cât și de viața politică și socială a statului. Ca abilitate practică, oratoria nu se poate dezvolta decât în societățile în care structura socială permite manifestarea spiritului critic și libera opinie, precum și comunicarea între indivizi sau între indivizi și instituții. Or, natura instituțiilor politice și juridice ateniene, de factură democratică, permitea dezbateră în contradictoriu și exprimarea liberă a gândirii (Himu & Piatkowski, 1972: 316). Astfel, democrația a fost favorabilă retoricii, în vreme ce aristocrația i-a fost potrivnică, deoarece “aristocrația este dogmatică, nicidecum retorică. Ea este autoritară, nu eristică, apologetică, nu euristică, sentențioasă, nu argumentativă, uniformizantă, nu diferențioare”; or, “cine poate constrânge nu are nevoie de știința convingerii și a persuasiunii” (Wald, 1969 *apud* Florescu, 1973: 30).

La Roma, peste câteva secole, Cicero scria:

...nimic nu mi se pare mai frumos decât să captivezi prin puterea cuvântului atenția unei adunări, să incite mintea ascultătorilor și să le determine voințele într-un sens sau altul. Aceasta este prin excelență arta care a înflorit întotdeauna la orice popor liber, mai ales în statele așezate și pașnice, și a predominat întotdeauna (...) Există oare ceva mai puternic și mai măreț decât ca un singur om să poată să schimbe numai cu cuvântul pornirile mulțimii, să zdruncine conștiințele judecătorilor și autoritatea senatului? (Cicero, *Despre Orator*, I, VIII).

...iar sofistul Gorgias spunea:

Discursul este un stăpân puternic, care duce la împlinire cu un trup foarte mărunț și aproape de nevăzut o lucrare pe de-a-ntregul divină, căci el are puterea de a pune capăt fricii, de a îndepărta jalea, de a trezi bucurie, de a spori mila. (Platon, *Gorgias*).

A lucra cu limbajul a fost o acțiune socotită uneori periculoasă, chiar și în perioadele în care retorica era o disciplină instituționalizată, făcând parte din sistemul de învățământ. În dialogul *Gorgias* al lui Platon, Socrate atrage atenția că retorica poate fi „făuritoarea unei convingeri de credință, nu a uneia care să instruiască referitor la drept și nedrept” (Platon, *Gorgias*: 455a). În învățământul actual, retorica nu mai are forța pe care o avea ca știință predată în învățământ până acum câteva secole. Dar cum necesitatea și practica de a vorbi convingător au persistat, echivalentul retoricii în zilele noastre ar fi științele comunicării, iar în cadrul educației nonformale, arta de a vorbi în public (public speaking, care se conduce în mare măsură după normele retoricii clasice). Retorica¹ lucrează cu verbe precum a se exprima, a asculta, a înțelege, a citi, a construi/a descompune un discurs. În prezent, ca disciplină educațională, retorica se învață pentru a înțelege structura și

¹ Termenul are o accepție substantivală și una adjectivală (*stil retoric, model retoric, promovarea retorică a reformelor*). Ca adjectiv, retoric are sensul de “emfatic, afectat, împodobit”.

funcționarea unui discurs (politic, juridic, didactic, științific, mediatic, publicitar, religios); pentru formarea unei lecturi critice a textelor politice, mediatice, decodând tehnicile de manipulare și formând mecanisme de apărare în fața acestora; pentru producerea unor discursuri eficiente în diverse situații de comunicare. Ca artă și știință, retorica a pătruns nu doar în spațiile publice unde era nevoie de rostirea în fața unui auditoriu, ci și în multe alte sfere ale vieții cotidiene, precum școala, tribunalul, cabinetul terapeutului, biserica, presa, în diplomatie, în publicitate, în marketing etc². De aceea, înțelegem mai ușor de ce retorica are a face cu “întâlnirea dintre oameni și limbaj în prezentarea diferențelor și a identităților lor [...] [oamenii își] afirmă identitatea prin limbaj pentru a se regăsi, a se respinge, a găsi un moment de comunicare sau, dimpotrivă, a constata că îi desparte un zid” (Meyer, 1993: 23 *apud* Săvulescu, 2004: 1).

Retorica are o anumită sferă de acțiune; pentru a dobândi credibilitate, o idee științifică nu va avea nevoie de un act retoric, ci de a fi, pur și simplu, demonstrată. Astfel, arta retorică, înțeasă ca act persuasiv, nu acționează în aria adevărilor științifice, ci doar în zona percepției subiective a realității, adică în situațiile în care oamenii au păreri diferite despre unul și același lucru (de aceea a și inspirat, uneori, teamă). Este ceea ce s-a întâmplat încă din Antichitate, când filozofii au redus obiectul cunoașterii la **demonstrabil**, în timp ce sofistii l-au redus la **opinabil**, dând naștere

² Dintotdeauna, oamenii au avut două forțe la dispoziție: cea a puterii, forța fizică, și cea a cuvântului. Când cuvântul a rămas fără putere, oamenii au recurs la forța fizică, adică la violență. Daniela Rovența-Frumușani sublinia că “a argumenta nu este nicidecum un lux, ci o necesitate. A nu putea argumenta este o altă cauză de inegalitate culturală care se suprapune tradiționalei inegalități economice. Or, sistemul democratic acordă tuturor cetățenilor dreptul de a lua cuvântul prin instituirea libertății de expresie ca drept constituțional de bază. De aceea, în secolul XX, după căderea regimurilor totalitare, istoria retoricii se va confunda cu istoria politică” (Daniela Rovența-Frumușani, 2012: 97).

metodei argumentației, ca instrument opus **metodei demonstrației** (Florescu, 1973: 40).

Uneori, termenii “retorică” și “elocință” se pot confunda, dar nu sunt sinonimi: elocvența este talentul de a vorbi frumos și convingător, pe când retorica este știința (arta) care dezvoltă acest talent. Elocvența este un dar, o abilitate a omului, iar retorica este arta de a gestiona acest talent. Un om poate fi elocvent din naștere, sau poate deveni orator prin studiu și exersare, iar dacă sistematizează principiile și metodele de studiu care stau la baza elocvenței, devine retor. Cicero, care a studiat *Retorica* lui Aristotel și a continuat organizarea acesteia ca știință, fiind deopotrivă și retor, și orator, a fost un mare admirator al acestei discipline și a impus exigențe clare oricărei persoane care s-ar fi învrednicit cu misiunea de a vorbi în public, spunând că “Unui orator trebuie să-i pretindem ascuțimea de minte a logicianului, cugetarea filosofului, exprimarea poetului, memoria jurisconsultului, vocea tragedianului, gesturile unor actori celebri. De aceea nu se poate găsi nimic mai rar pe lume decât un orator desăvârșit” (Cicero, *De oratore*)

Retorica antică a stabilit că există cinci etape necesare realizării unui discurs eficient: *inventio* (găsirea ideilor necesare discursului), *dispositio* (organizarea ideilor într-o ordine și o structură potrivite), *elocutio* (stilizarea ideilor), *memoria* (învățarea discursului), *actio* (rostirea propriu-zisă a discursului). De asemenea, orice discurs cuprinde trei elemente: *ethos* (credibilitatea pe care o are oratorul, precum și impactul personalității sale asupra auditoriului), *logos* (ideile, conținutul informativ din discurs) și *pathos* (conținutul emoțional al discursului). În continuare, vom avea în vedere una dintre etapele realizării discursului: *elocutio*. Perspectiva stilistică a retoricii a predominat secole de-a rândul, ceea ce a făcut din retorică o *ars ornandi* (artă a împodobirii ideilor prin cuvinte), dar a avut și consecințe nefavorabile retoricii înseși: în secolul al XIX-lea, Victor Hugo, exasperat de amploarea studiilor teoretice despre figurile de stil dedicate retoricii, acest “rețetar tiranic de înfrumusețare a ideilor născute goale” (Florescu, 1973:

80), va declara: *guerre à la rhétorique et paix à la syntaxe!* („război retoricii și pace sintaxei”).

ELOCUTIO – IDEI FRUMOASE ȘI CORECTE ÎNTR-O FORMĂ ADECVATĂ ȘI CAPTIVANTĂ

Elocutio se referă la finalizarea structurii discursului și conturarea stilului de ansamblu al acestuia. Dacă dintre cele cinci etape de alcătuire a unui discurs, primele două au în vedere elementele de *logos*, a treia etapă, *elocutio*, vizează exclusiv elementele de *pathos*. *Elocutio*, așadar, îi corespunde *pathos*-ului, pentru care este un instrument obligatoriu. *Elocutio* nu privește conținutul discursului, ideile sau argumentele care constituie fondul acestuia, cât modalitatea sau forma în care ideile sunt exprimate, deoarece retorica ne învață că și acestea au un rol fundamental. „Într-o zi de târg se produc mai multe figuri stilistice decât în câteva zile de ședințe academice” remarca Du Marsais (Du Marsais, 1981 *apud* Țăpoiu-Pop, 2000: 7)

În *Institutio Oratoria*, Quintilian menționează că principalul mijloc de stilizare a ideilor sunt figurile de stil (Quintilian, 1974: 6), cărora arta retorică de astăzi le acordă o importanță cu nimic mai redusă (v. Rhetorical Figures in Sound pe site-ul www.americanrhetoric.com). Pentru a desemna noțiunea “disperare”, de exemplu, (care este un concept abstract), putem folosi pur și simplu termenul *disperare* și atât, sau putem spune *mlaștina urâtă a disperării* (așa cum o folosește Martin Luther King). Prin intermediul metaforei care a creat o imagine vizuală, exprimarea a fost stilizată, asociindu-se un concept abstract (*disperare*), cu unul concret, ușor perceptibil simțurilor umane (*mlaștină*), ale cărui trăsături sunt transferate în mintea receptorului asupra noțiunii abstracte *disperare*. Metafora este o comparație (cu un singur termen) implicită între lucruri diferite în esență, dar având ceva în comun. Asemenea comparației, are menirea “de a înviora un discurs, de a concretiza idei abstracte, de a clarifica lucruri necunoscute și de a exprima sentimente și emoții” (Lucas, 2014: 233). La rândul său,

atributul *urâtă*, deși se referă la *mlaștină*, accentuează mai degrabă semnificația termenului *disperare*.

Descrierile nuanțate și concrete sunt întotdeauna preferate limbajului generalizat și abstract (Lucas, 2014), mai ales când publicul este unul neomogen și nespecializat. Iată alte câteva exemple în care sunt create imagini artistice prin intermediul metaforelor:

Spiritul americanilor de solidaritate i-a transformat într-un cor. Cor e puțin spus. Se auzea artileria grea a sufletului american. (Cornel Nistorescu, *Cântare Americii*, în *Evenimentul zilei*, 24 septembrie 2001)

În epoca globalizării, întreaga omenire plutește pe aceeași mare. Suntem toți în aceeași barcă. Nu există insule sigure. (Kofi Annan apud Lucas, 2014: 233)

Pământul are febră, iar febra crește. Experții spun că aceasta nu este o suferință trecătoare care se va vindeca de la sine. Am cerut o a doua opinie. Și o a treia. Și o a patra. Iar concluzia constantă, repetată tot mai alarmant, este că ceva elementar nu funcționează bine. (Al Gore apud Lucas, 2014:233)

Ne aflăm aici în plină oră a amărăciunii noastre. Mulți au suferit o pierdere extraordinară de mare, iar azi exprimăm suferința națiunii noastre. Venim în fața lui Dumnezeu pentru a ne ruga pentru cei dispăruți și pentru cei morți, dar și pentru cei care îi iubesc. Marți, țara noastră a fost atacată cu o cruzime deliberată și teribilă. Am văzut imagini de foc, cenușă și oțel contorsionat. (Discursul rostit de George Bush după 11 septembrie 2001). În acest caz, după noțiunile abstracte „amărăciune”, „pierdere”, „suferință”, „cruzime” etc., se înfățișează realitatea concretă (*imagini de foc, cenușă și oțel contorsionat*), care o confirmă pe cea abstractă.

Am propus un exercițiu asemănător la cursul de retorică de la anul al II-lea al specializării Teologie Pastorală din cadrul Universității Adventus, cu mențiunea că obiectivul cursului este acela de a construi discursuri în diferite situații de comunicare (discurs motivațional, discurs funebru, discurs de mulțumire față de o persoană importantă într-un context public etc.). Așadar, sarcina dată studenților a fost aceea de a crea un enunț-poveste

de maximum trei rânduri, care să conțină elemente de *pathos* și figuri de stil, pornind de la o afirmație lapidară, obiectivă și (în unele cazuri) științifică. Ținta era ca enunțul-poveste să fie cât mai captivant, contrastând cu aspectul concis și comun al afirmației. Întrucât studenții s-au arătat foarte entuziasmați de sarcina respectivă și au socotit că exercițiile acestea sunt utile și interesante, consemnăm mai jos răspunsurile pline de creativitate și imaginație primite de la unii dintre ei.

a) Primul enunț propus a fost: **Apa fierbe la 100° C.**

b)

Patru dintre răspunsurile primite au fost acestea:

1. *Așa spun cărțile de fizică, însă dacă dorim să fim preciși, trebuie să adăugăm un detaliu. Apa fierbe la la 100 de grade Celsius la presiunea de la nivelul mării. În aceste condiții, odată cu creșterea presiunii, crește și temperatura de fierbere, astfel încât la 50mCA (metri coloană de apă), temperatura de fierbere este 150 de grade Celsius, iar la 0 mCA, temperatura de fierbere este 0 grade Celsius.* (Valentin Dinu).

2. *De multe ori încerc să schimb legea fizică a minții mele. Mă enervez din orice lucru mărunț, până să îmi dau seama că sfidez această lege și o fac să-și schimbe limitele. Apa fierbe la 100° C.* (Robert Papalet)

3. *Într-o zi, mi-a zis mama că trebuie să plece și, până când se întoarce, să am grijă de supă, punând legumele în apă fiartă. Am ținut cont de ce a spus ea și, când apa a fost foarte caldă, am pus legumele în ea. Dar apa avea cam 85 de grade Celsius. Doar când a venit mama, am aflat că, de fapt, apa fierbe la 100 de grade Celsius.* (Kristof Janko)

4. *În natură știm că există legi imuabile și invariabile. Apa fierbe la 100 de grade Celsius. Nu mai mult, nu mai puțin. Tot așa stau lucrurile și cu Legea morală a lui Dumnezeu. Este invariabilă și imuabilă.* (Cristian Petreacă)

b) Al doilea enunț a fost: **Cerul este albastru.**

Răspunsurile primite de la unii dintre studenți au fost:

1. *Cerul este albastru, se știe și se cunoaște de către toată lumea. Dar până și cerul se schimbă, fiind câteodată roșu, iar noaptea negru. Cu atât mai mult omul.* (Robert Papalet)

2. *Oare chiar așa să fie? O analiză mai atentă a fenomenului ne dezvăluie că lucrurile stau diferit. Pe scurt, moleculele de aer din atmosferă absorb lumina albastră din spectrul de lumină și o împrăștie în jur. Altfel spus, albastrul cerului este o iluzie optică, însă una frumoasă.* (Valentin Dinu)

3. *Cuvintele dau formă conceptelor noastre. Cerul este albastru numai în măsura în care suntem cu toții de acord în privința noțiunilor „cer” și „albastru”, așa că mii de mulțumiri fie aduse lui Dumnezeu pentru că ne-a comunicat cerul Său și albastrul Său nu în concepte cerești, ci în unele pe care le putem înțelege. Imperfecțiunea limbajului Bibliei – căci este un limbaj uman – mă face să o iubesc și mai mult!* (Cristian Petreacă)

c) Al treilea enunț: **Muzica este matematică.**

Iată câteva dintre răspunsurile studenților:

1. *Poate că cineva căruia îi place muzica, dar nu a fost atras niciodată de matematică, va spune că nu este adevărat că muzica este matematică. Totuși, muzica se poate explica matematic prin $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{16}$, valori exacte, secvențe matematice. Putem spune că muzicienii sunt un fel de matematicieni mai rafinați. Și, apropo, numărul π se poate cânta!* (Valentin Dinu)

2. *Dacă i-aș spune cuiva să asculte matematică, ar spune că sunt nebun. Dacă i-aș spune cuiva să asculte muzică, ar asculta. Aș spune, însă, să ascultăm matematica din muzică.* (Robert Papalet)

3. *Integrând emoțiile, adunând ore de repetiții, scăzând orele timpului liber, ridicând la puterea zâmbetului, înmulțind sunetele*

instrumentelor, putem spune că muzica este matematică: matematica inimii. (Cristian Petreacă)

c) Al patrulea enunț: **Robert a întârziat la curs.**

Răspunsurile studenților au fost:

1. Valoarea timpului este subiectiv-relativă: ce înseamnă 5 minute pentru Robert care a întârziat la curs și ce înseamnă 5 secunde pentru Albert care a marcat un gol în ultima fază a jocului? (Cristian Petreacă)

2. Robert a întârziat la curs. A făcut-o intenționat sau din greșeală? Cel mai probabil, ne va spune că din greșeală și își va cere scuze pentru întârziere. Dar oare chiar îi pare rău, ori este doar un mod politicos de a intra în clasă întârziind? Celelalte prezențe la curs vor vorbi mai puternic decât cuvintele sale. (Albert Cucu)

3. Metrou, 3 km. Scuter, 10 km. Pe jos, 2 km. Total, 15 km. Destul de departe pentru a nu întârzia la cursurile de dimineață, și totuși Andrei n-o face niciodată. Pentru Robert, însă, care locuiește în campus, nu există curs la care să nu întârzie. (Daniel Dobrin)

4. Se spune că Robert a întârziat la curs. Ei bine, nu este adevărat. Robert a venit la curs la o oră stabilită, însă stabilită de el. (Robert Papalet)

Se observă din aceste enunțuri-povești create pe baza unei afirmații cât se poate de concise că imaginile artistice (vizuale, auditive, dinamice etc.) și figurile de stil (metafore, comparații, hipofore, structuri simetrice, anafore etc.) au contribuit fie la crearea unei micronarațiuni, fie la punctarea unor întrebări care pot fi prilejuri de meditație. De asemenea, este remarcabil cum fiecare student și-a pus amprenta propriei formări cognitive în aceste câteva rânduri: răspunsuri cu atente explicații științifice (Valentin Dinu), răspunsuri conținând descrierea unei imagini concrete din universul domestic (Kristof Janko), răspunsuri care arată o anumită înclinație spre hermeneutică sau dezbateri (Cristian Petreacă), ori răspunsuri ce denotă

preocupări cu privire la natura umană, îmbinate cu ușoare note de umor elegant (Robert Papaleț) etc.

Aceste exerciții sunt utile pentru a învăța cum dintr-o idee simplă, banală, se poate realiza un enunț care ar capta atenția sau interesul unui auditoriu³. Stephen E. Lucas, în cartea sa *Arta de a vorbi în public*, oferă un astfel de exemplu, punând în antiteză efectele pe care le-ar avea asupra publicului două enunțuri ce diferă major în privința formei, dar nu și a conținutului (Lucas, 2014:152):

(a) În comunitatea noastră există multe familii care s-ar putea bucura de donațiile de alimente.

Este un enunț exprimat sub forma unei idei principale, coerente și concise. În locul acestui model, însă, S. Lucas propune un altul, care include o poveste: un personaj, trăsăturile acestui personaj, un context, o stare de lucruri:

(b) Vă voi povesti ceva despre Arturo. Arturo are patru ani. Are ochii mari, căprui, părul negru și des și burta goală. În toți cei patru ani de când a venit pe lume, Arturo nu s-a bucurat niciodată de toate cele trei mese obișnuite într-o zi.

³ Un alt exercițiu adresat studenților a fost acela de a construi un enunț cu patru idei, în următoarea ordine: general&abstract – general&concret – particular&abstract – particular&concret, cu titlul **Reforma lui Luther și invenția tiparului**. Iată o rezolvare a acestui exercițiu (Cristian Petreacă):

- (1) Multe minți ne-au spus/ Că și-au propus/ Să revoluționeze revoluționarul/ Cu carul...*
- (2) De neamintite fapte, vocile lor/au fost îngropate/Însă Reforma și astăzi vorbește:/ Domnește.*
- (3) Luther dă mărturie/ Și contemporanii lui o tipografie*
- (4) Ca Biblia s-ajungă/Lungă/ Până la mine-n casă, /Pe masă,/ Să vorbească...*

Stephen E. Lucas subliniază că atunci când un text vorbește despre oameni, interesul și atenția ascultătorului cresc necondiționat (Lucas, 2014: 152), deoarece „majoritatea oamenilor sunt influențați mai profund de un exemplu clar, realist, personal, decât de o mulțime de date statistice” (Aronson *apud* Lucas, 2014: 152). Mai ales atunci când publicul este nespecializat, *pathos*-ul poate fi realizat cu precădere prin introducerea unor exemple de interes uman, vizând, prin urmare, sentimente omenești.

Tot Lucas oferă exemplul unui fragment oratoric pe care îl consideră reușit, realizat de către un student care a vorbit despre un episod din timpul războiului civil: regimentul 54 Massachusetts de afro-americani. Discursul îmbină conceptele abstracte cu realitatea concretă, creează numeroase imagini artistice care sunt pictate prin cuvinte și abundă în figuri de stil, remarcându-se, în același timp, și printr-o anumită forță și constanță la nivelul ritmului (Lucas, 2014: 236):

Să te înrolezi într-o armată care nu credea în tine. Să lupți alături de o armată care nu te simpatiza. Să mori pentru o armată care nu te respecta. Acesta a fost detașamentul 54 Massachusetts. În prezent, se odihnesc acolo unde au murit, pe plajele din South Carolina. Colonelul Shaw și oamenii săi au fost înghesuiți într-o groapă comună, care de atunci a fost acoperită de marea Atlanticului. A rămas în picioare o mică statuie din Boston – o amintire a sacrificiului lor.

Curaj, patriotism și sacrificiu. Acestea sunt calitățile regimentului 54 Massachusetts. Prin eforturile lor, precum și prin cele ale celorlalte regimente de oameni de culoare care i-au urmat, sclavia a fost în cele din urmă abolită.

CONCLUZII

Construirea oricărui discurs necesită parcurgerea unor etape bine definite: *inventio* (găsirea ideilor necesare discursului), *dispositio*

(organizarea ideilor într-o ordine și o structură potrivite), *elocutio* (stilizarea ideilor), *memoria* (învățarea discursului), *actio* (rostirea propriu-zisă a discursului). Am încercat să abordăm etapa de mijloc (*elocutio*, înveșmântarea unei informații într-o formă elaborată) a construirii unui discurs și să identificăm câteva elemente care pot ajuta la dezvoltarea unui enunț captivant, pornind de la o informație sumară. Un astfel de demers se poate realiza cu ajutorul figurilor de stil (cu precădere limbajul figurat, imaginile artistice), dar și al altor elemente care generează *pathos*-ul textului (ilustrarea unei idei abstracte printr-un context concret, menționarea detaliilor despre oameni, alternarea generalului cu particularul etc.).

BIBLIOGRAFIE

- Aristotel (2004), *Retorica, Fragmente sau tratate*. Ediție bilingvă, Traducere, studiu introductiv și index de Maria-Cristina Andrieș, Note și comentarii de Ștefan-Sebastian Maftei, București: IRI.
- Cicero, Marcus Tullius (1973), *Opere alese, II*, București: Editura Univers.
- Du Marsais (1981), *Despre tropi*, București: Editura Univers.
- Grossu, Silvia (2006), *Retorica: note de curs*, Chișinău: Univ. De Stat din Moldova.
- Guiraud, Pierre (1967), *La Stylistique*, Paris: P.U.F.
- Florescu, Vasile (1973), *Retorică și neoretică*, București: Editura Academiei.
- White, Ellen G. (2017), *Vocea umană în vorbire și cântare*, Pantelimon: Viață și Sănătate

PSALMII LUI ȘTEFAN AUGUSTIN DOINAȘ: ECOU AL MARILOR INTEROGAȚII EXISTENȚIALE

Keywords

*Sacred text, religious poetry, psalms,
lyrical tension, ontological experience, prayer.*

Abstract

The Bible has been and remains a wellspring for the world literature. In it, writers find literary motifs and themes in abundance, with inexhaustible artistic potential. Lyrical literature has been particularly inspired by the Book of Psalms. From the very beginning of the Romanian literature or „the morning of the poets” as Eugen Simion called it „The Psalms” have inspired creative attention. Modern poetry, however, has the indisputable merit of rediscovering the philosophical dimensions and the profoundness of the psalms that center on the dialogue between the human being and Divinity. Psalm authors as Tudor Arghezi, Lucian Blaga, Aron Cotruș, Ștefan Augustin Doinaș, A. E. Baconsky, Ana Blandiana catch in their creations the thrill of the metaphysical restlessness generated by the relationship between the human being and God.

Ștefan Augustin Doinaș’s psalms raise a series of fundamental interrogations concerning the mystery of the “here-and-now” existence, but also that of the “heavenly” one. From the one hundred psalms the poet puts into verse the most profound feelings, the most disturbing questions, the most unsettling

ontological experiences. Revolt, indignation, fury, perplexity, joy, reverence, repentance and praise give expression to the authentic, the pure and the intense, all of which contour the religious poetry of Ștefan Augustin Doinaș.

PSALMII BIBLICI - CONSIDERAȚII GENERALE

Cultura și civilizația Antichității au fost și rămân tezaurul neprețuit care a pus în mișcare culturile și civilizațiile ulterioare, reprezentând până azi un punct de referință, ori de câte ori se fac evaluări ale diferitelor etape ale istoriei lumii.

Dincolo de programele estetice și etice emise de-a lungul timpului, care dogmatizau cultul pentru Antichitate, la nivel individual, cred că fiecare persoană, în măsura educației primite pe traseul devenirii și al inițierii ontologice, a venit în contact cu marile valori ale Antichității.

La nivel artistic, literatura este una dintre arte care a consumat cu nesaț din comorile Antichității. De-a lungul istoriei, generații de scriitori au creat capodopere care poartă amprenta literaturii antice. De la interpretarea și preluarea miturilor și până la integrarea și reiterarea temelor și a motivelor literare, de la evocarea marilor evenimente ale existenței până la înțelegerea și aprofundarea sistemelor filosofice, de la elemente de prozodie până la genuri literare, de la stilistică până la viziunea asupra lumii se poate identifica ușor influența „bătrânei literaturi” asupra tuturor epocilor și civilizațiilor.

Una dintre valorile incontestabile ale literaturii universale este Biblia, o perlă a literaturii antice, cunoscută și prin sintagma *Cartea Cărților*. Ea este cea mai tradusă și citită carte din lume, lăsând urme adânci în conștiința estetică și etică a scriitorilor de pretutindeni și de oricând. Varietatea genurilor și a speciilor literare, complexitatea tematică, diversitatea domeniilor abordate fac din această antologie de 66 de cărți o adevărată enciclopedie în care sacrul și profanul se întrepătrund emanând

măreție, frumusețe, strălucire, forță, autoritate, valoare.

Scriitori celebri ai literaturii universale au creat, inspirați și influențați de literatura biblică¹. Printre cărțile biblice cu un puternic impact asupra scriitorilor se numără cartea Psalmilor, o culegere de rugăciuni și imnuri adresate divinității, poate cea mai cunoscută și mai îndrăgită parte a Bibliei. Importanța Psalmilor rezultă nu numai din impactul pe care îl are această carte asupra individului prin toată gama de sentimente și experiențe omenești pe care o exprimă, ci și prin faptul că au fost și sunt adesea atașați Noului Testament (de o mai mare circulație) și, mai ales, pentru că au fost dedicați momentelor speciale de închinare, meditație și introspecție.

Atanasie, unul dintre primii exegeți ai Psalmilor, consideră această antologie biblică drept „un ansamblu complex de doctrine [...], chintesența învățaturii istorice, profetice și morale a Vechiului Testament (Moreschini & Norelli, 2004: 54). În același timp, Atanasie sesizează și recunoaște valorile literare ale Psalmilor, rolul lor de sprijin spiritual în toate etapele vieții creștinului: „Cartea Psalmilor sintetizează minunat scopurile practice și idealurile unei meditații spirituale”, conchide Atanasie (Moreschini & Norelli, 2004: 54).

Pe de altă parte, C.S. Lewis, în *Meditații la Psalmi*, afirmă că: „Psalmii sunt poeme destinate să fie cântate și în niciun caz tratate doctrinare”, de aceea consideră că această antologie lirică trebuie citită ca texte de cântec, cu toate licențele și convențiile, hiperbolele, legăturile mai degrabă „emoționale decât logice, care sunt specifice poeziei lirice.” (Lewis, 2013: 17).

¹ O statistică din 2007 arată că 90% din populația lumii are măcar ceva din Biblie într-o limbă pe care o cunoaște. (Din cele 6912 limbi cunoscute în lume până la data consemnării statistice, 60% au Biblia întreagă, 17% au versiunea completă a Vechiului sau a Noului Testament, iar 12% au cel puțin o carte din Biblie tradusă). (V. Alexander, Pat&David, edit. (2012). *Manualul biblic*, traducere Bodnari Estera Iulia, Oradea: Casa Cărții, p.75).

Antinomia celor două puncte de vedere prezentate mai sus conduce la ideea că aceste creații literare transmit dincolo de emoții, tensiuni, lamentații etc., într-o formulă lirică unică, experiența spirituală și socială a unei colectivități, dar în egală măsură și a unei individualități. *Psalmii* sunt imnuri – rugăciuni prin care omul se adresează lui Dumnezeu, prin urmare ei exprimă prin cântec adevăruri despre Dumnezeu și despre modul în care omul poate veni înaintea Divinității cu succesele și eșecurile lui, cu părerile de rău și cu speranțele lui, cu cererile și dorințele lui. Și, mai presus de toate, *Psalmii* ne învață „cum să fim sinceri și deschiși în exprimarea tuturor sentimentelor și trăirilor noastre.” (Fee & Stuart, 1955: 244).

Psalmii sau *Imnurile Vechiului Testament* au luat naștere în anumite împrejurări și sunt parte integrantă a culturii și a civilizației poporului evreu. Omul modern a găsit în Psalmi similitudini ale propriilor probleme fundamentale ale vieții, a simțit aceleași emoții și aceleași nevoi de închinare, de cântare și implorare a ajutorului divin. Profunzimea și autenticitatea trăirilor, curajul mărturisirilor și sinceritatea indignării fac din această carte cea mai iubită și citită parte a Bibliei.

Un poet englez, Steve Turner, scriind despre psalmi, notează: „Văd o legătură între cultura psalmilor și renașterea poeziei publice în lumea vorbitoare de limba engleză, care a început în cea de-a doua jumătate a secolului XX; un timp în care poeții au devenit interesați de rădăcinile preliterate ale artei lor, un timp în care lira a inspirat liricul și picioarele care dansau au dat numele unității fundamentale a ritmului poetic.” (Alexander, 2012: 367).

PSALMII ÎN LITERATURA ROMÂNĂ

În lirica modernă, psalmul este o specie a poeziei filosofice în care sunt exprimate dilemele existenței vizând raportul om-divinitate. La noi, psalmul ocupă un loc important în operele multor scriitori: Al. Macedonski, Tudor Arghezi, Vasile Voiculescu, Lucian Blaga, Aron Cotruș, Barbu

Fundoianu, Ștefan Baciuc, Ștefan Augustin Doinaș, A.E. Baconsky, Radu Cârneli, Ana Blandiana, numind aici doar poezii care au acordat un interes deosebit acestei specii, și nu pe toți cei care au scris poezie religioasă sau care ating în creațiile lor, prin „metafizica profundă și originală, starea de religiozitate.” (Simion, 1998: 135).

Cu cinci ani înainte de a muri (la 80 de ani), poetul Ștefan Augustin Doinaș publică volumul de versuri *Psalmi* în 1997, an în care este distins cu Premiul Asociației Scriitorilor Români din Israel. Cei o sută de psalmi, scriși probabil de-a lungul întregii vieți, stau sub semnul „unei căutări cu momente de exaltare, de revoltă, de rar extaz, de continuare întrebări legate de rostul ființei muritoare în care Dumnezeu își oglindește chipul.” (Dicționarul General al Literaturii Române, 2004: 707).

Eugen Simion își amintește că, participând la o dezbatere despre poezia religioasă, organizată de Liga Studenților Ortodocși din România (ASCOR), îl întâlnește pe Ștefan Augustin Doinaș, ocazie în care constată că are multe puncte de vedere comune cu poetul, în ce privește plămuirea poeziei religioase. În acea dezbatere, Doinaș afirmă că „poezia se face din poezie, și că în lirica europeană prezența miturilor biblice este puternică.” (Simion, 1998: 135).

ȘTEFAN AUGUSTIN DOINAȘ PRINTRE PSALMIȘTI

Ca autor de psalmi, critica literară îl așază pe Ștefan Augustin Doinaș în „familia spirituală” patronată de Tudor Arghezi; în timp ce poetul, într-un interviu acordat lui Ilarie Hinoveanu, mărturisește că atmosfera *Cercului Literar de la Sibiu* și revelația lirismului german i-au deschis orizonturile lirice. Cu nostalgie, poetul declară: „Tot ceea ce cursurile și seminariile de Filozofie și Estetică ne propuneau în incinta universitară devenea substanță ce alimenta întâlnirile noastre. Eram un grup nespus de vesel și, în același timp, înfricoșător de serios: discuțiile noastre

săltau în planul ideilor generale, cu o ușurință uluitoare, atât temele literare, cât și faptul divers sau anecdota personală. Cei ce rezistau acestui regim de intelectualitate rămăneau în grup, ne căutau zilnic, deveneau factori activi ai spiritului pe care-l plimbam mereu din Calea Gușteriței până sus în Dumbravă. Ceilalți, și n-au fost puțini, s-au îndepărtat treptat; și astfel, pe nesimțite parcă, *Cercul Literar* a devenit într-un anume fel „închis”; a intrat cine-a vrut, a rămas cine-a putut.” (Hinoveanu, 1974: 9).

Disciplina acestui grup contribuie la conturarea personalității scriitorului. Debutază ca poet, iar această dimensiune artistică rămâne nota constantă a vieții, deși este cunoscut ca remarcabil eseist, dramaturg și traducător. Prima recunoaștere „oficială” a talentului său este concretizată în *Premiul Eugen Lovinescu* în 1974, după care au urmat Premiul “Mihai Eminescu” al Academiei Române (1968). Primește alte șapte premii ale Uniunii Scriitorilor, „Medalia Goethe” a Institutului Goethe din Munchen (1982), „Premiul European pentru Literatură” (Vârșet, Yugoslavia, 1990). După 1990, devine membru al Academiei Române, președinte al Fundației Culturale Secolul 20, director al Centrului Cultural Pluridisciplinar Paul Valery din România, Doctor *honoris causa* al Universității Lucian Blaga din Sibiu, președinte de onoare al Uniunii Scriitorilor.

Ion Pop afirmă: „Doinaș ocupă în literatura română contemporană un loc cu totul singular. [...] Foarte cult, stăpânind perfect cele mai subtile modalități prozodice, părând în orice moment capabil să-și strunească fluxul inspirației după tiparele oricărei specii poetice tradiționale [...], hermetizând sensurile viziunilor poetice sub strălucirea metaforelor baroce, riguros, sever în arhitectura de ansamblu a poemului și risipitor de metafore încastate în ansamblul simbolic, **poeta doctus** și **poeta laureatus**², Doinaș îngemănează conștiința lucidă a actului artistic cu o imaginație vizionară

² **Poeta doctus** (poetul cultivat, învățat) și **poeta laureatus** (poetul încununat cu lauri, premiat) (nota noastră).

prin care depășește ca amploare pe toți contemporanii săi.” (Dicționarul General al Literaturii Române, 2004: 701).

Poezia religioasă a lui Ștefan Augustin Doinaș nu este nici pe departe o sumă de concepte religioase versificate, ci o profundă și tumultuoasă experiență existențială, în care rugăciunea, neliniștea, împotrivirea, nedumerirea, căința, lauda, bucuria se îngemănează în cele mai sincere și necenzurate gânduri, lăsând la vedere o conștiință lucidă, preocupată până în cele mai ascunse unghere de revelarea propriului său destin în raport cu Divinitatea.

Deși tratează aceeași tematică, Doinaș se distanțează de abordarea argehiziană prin rămânerea în perimetrul religiosului, prin stăruința căutării, prin insistența dialogului propus cu Divinitatea, chiar și în condițiile solilocviului, prin responsabilitatea atitudinilor verbale, prin disponibilitatea de a aștepta, de a răbda, de a înțelege, de a pătrunde cu îndrăzneală în tainele Creației, ale Jertfei, ale Răscumpărării, trăind în final „un viu sentiment al purificării”. Cei o sută de psalmi incluși în volum au ca bază fundamentală a construcției compoziționale interogația, semn distinctiv al frământărilor, al nedumeririlor, al îndoielii și al setei de certitudine spirituală. Astfel, dintre cei o sută de psalmi, șaptezeci și opt au în structura lor întrebări răscolitoare, uneori provocatoare, la un pas de zona blasfemiei. Dintre cei șaptezeci și opt, doar douăzeci și patru conțin o singură întrebare, restul - mai bine de două treimi - îngrămădesc între gânduri și idei o mulțime de întrebări, unele inocente, altele ironice, dar totdeauna izvorând din străfundul ființei aflate sub presiunea incertitudinii și a nevoii acute de a intra pe tărâmul concret al existenței lui Dumnezeu.

INTEROGAȚIE ȘI CONFESIUNE – COORDONATE FUNDAMENTALE ALE PSALMILOR LU DOINAȘ

Psalmul XXVIII, prin cele șapte interogații, creează o atmosferă tensionată, eul liric răbufnind într-o serie de reproșuri generate de lipsa descoperirii și a înțelegerii manifestării sacrului.

Dorul de concret îl provoacă și, întărâtat, cere socoteală pentru atitudinea „glacială” și mai ales retrasă a lui Dumnezeu. Setea de palpabil îl conduce în zona panteismului.

“Tot ce s-a spus de veacuri despre Tine
nu-mi este, Doamne, îndeajuns. Meschin e
periplul zis al oricărei povești.

Dar, dincolo de vorbe, Tu – ce ești ?

Ființă pură, care nu palpită
în nici o limbă, - oare-i tot ispită

asemenea văzutelor ce sunt
doar bruma unui anotimp cărunt ?

Bolboroseala vracilor, tăcerea
ce-nlocuiește peste mistici mierea,
căința și aceleași rugăciuni

sub spuza căroră mocnesc minciuni, -
să fie doar dovezi ale prostirii

limbușilor ce s-au dedat rostirii ?

Te-ntreb: cum să Te-nhaț, fără cuvânt ?

Un vierme, poate, sau un fir de vânt

mi Te-au făcut în scunda lor risipă

palpabil: Însă, vai ! Numai o clipă.

Poți, Doamne, Tu să umbli-ntr-un rădvan
atât de fără nume și de van ?

Te poartă oare-n cărca lor furnica

și lemnul sec ? Iar Tu nu zici nimic ?”

(Doinaș, 2003: 33).

Confesiunea marcată de curiozitate și suferință, discursul învăluit în nedumerire adună în Psalmul LXXXVII o serie de întrebări care dezvăluie drama profundă a omului derutat și istovit de căutare.

“Doamne, ca pasărea nicidecum văzută
îmi dai târcoale: ca și cum ai vrea
să-Ți faci în mine cuib, ceva se mută
precum o aripă de cucuvea,
când pe un umăr, Doamne, când pe altul
făcându-mă să pizmuiesc înaltul.

Ah, oare unde-o să-Ți închei Tu zborul?
Și ce-o s-apuci întâi din mine-n plisc?
Mi-e țeasta risipită-n vămi ca norul
și inima expusă – hoit – pe-un pisc,
iar carnea mea stă gata să-ți ofere
plămada ei obscură de durere.

Îți vei clădi Tu, pasăre ascunsă,
în aburii mei calzi divinul cuib ?
Cu-ntregă-alcătuirea mea străpunsă
de focul Tău, putea-voi să mă-mbuib ?
Sau șoimul Tău, grăbindu-se să-mi scuze
oroarea, mă va săruta pe buze ?

Știi, Doamne, nu-i mai mare suferință
decât să nu mă-nvrednicesc nicidecum
a Te simți ca gheară în ființă
și-a-Ți recunoaște clonțu-n orice gând.
Dar ce ești Tu ? Un simplu zbor ce-mi plimbă

supliciu – zilnic refuzat – pe limbă...” (Doinaș, 2003: 96).

Suferința pricinuită de incertitudini îi dă curajul de a înfrunta Divinitatea. Versurile Psalmului LXXXVI au ca punct de plecare motivul biblic al suferinței, concretizat în cazul lui Iov. Personajul biblic, intrat în limbajul cotidian ca simbol al răbdării și al suferinței, pare a-l fi înzestrat pe poet cu îndrăzneala de a înfrunta Divinitatea, arătând că omul modern, asemenea lui Iov, trăiește sub povara nedumeririi și a incapacității de a desluși restul suferinței.

„Singurul drept de-a mă-nfrunta cu Tine

știi bine cine mi-l acordă?

Nu iubirea

(iubirea mea e doar maimuțarea

iubirii Tale care n-are margini),

Nu ruga, posturile și-ascultarea

(vai, cât orgoliu-ascunde umilința!)

și nici neprihănirea mea, nici chipul

dumnezeiesc (pe care mi-l descopăr

din când în când pe fața exaltată),

nici rangurile, nici puterea lumii

(pe care uneori le țin în mână)

și nici credința mea nezdruncinată

că, orice-aș face, eu sunt preferatul

dintru-nceput al bunătății Tale.

Nu. Ceea ce-mi dă dreptul să Te-nfrunt

E-ntreaga hula mea, și cu blesteme,

e suferința – e crunta sfâșiere

a trupului: e viermele ce mușcă

din măruntaie, vechiul orb ce curge,

urechea spartă, bubele-nflorite

și carnea care cade de pe oase...

Tu corp al meu, străin de-orice răzmeriți
și-atât de inocent, - oare le meriți?”
(Psalmul LXXXVI)

Dornic de a înțelege menirea omului în întreaga Creație, de a descifra taine ce se ascund în spatele cotidianului, și ostenit de misterul existențial, eul liric se adresează într-o tonalitate îndrăzneță și provocatoare Stăpânului lumii, cerându-I să-Și explice „jocul” și invitându-L printre noi spre a înțelege seriozitatea și grozăvia nedumeririlor care marchează existența umană.

„Știu, știu prea bine, Doamne, că te joci.
În largul mării, în pustiu, sub roci
plăcerea Ta de-a plăsmui sub deget
pigmei sporește lumea. Dar eu preget
sfios: ce sunt ? Tipar în care, greu
și jalnic, modelându-se mereu,
se-arată însăși tainica Ta față ?
De ce te joci, Stăpâne ? Ce ne-nvață
divina Ta îndemânare de-a
ne oferi, precum o acadea
această existență dulce-amară ?
Jucându-ne noi înșine-ntr-o doară
„de-a Domnul și de-a Dracul”, nu Te temi
că-n loc să ne sanctifici, ne blestemi ?
că-n loc să-Ți dovedești în mine chipul,
îmi curgi ca printre degete nisipul ?
Coboară, Doamne, ca să vezi de jos.
Vai, jocul nostru-i foarte serios”.

Răzbat în acest psalm ecouri ale poeziei noastre moderne, în special cea a lui Arghezi și Bologa, influențată de filosofia interbelică potrivit căreia Dumnezeuul Creator și-a abandonat creatura, lăsând-o derutată și confuză

într-o lume potrivnică. Invocația din final punctează dorința sinceră de a înțelege „jocul” în care este implicat, inevitabil, și omul.

Tensiunea lirică generată de înstrăinarea omului de sine, dar și de Dumnezeu, capătă în Psalmul LXIX dimensiuni dramatice. Eul liric este marcat de trăiri dureroase din cauza îndepărtării de Dumnezeu, dar nu este lipsit de perspectivă. Fiorul disperării argheziene îi este străin lui Doinaș. Nici urmă de îndoială ontologică, ci doar melancolia unor vremuri în care a simțit din plin atingerea divinului îi acaparează ființa. De aceea, sentimentul așteptării nu anulează credința în El, ci îl înarmează cu răbdare.

„Aici sunt eu. Iar dincolo ești Tu.

Ce uragan de spaime se-abătu
ca o urgie între noi, și șterse
într-o vălmășeală de averse
nu numai lucrurile ce stăteau
ca martori înrudirii, sus, pe șleau,
ci înseși trăsăturile prin care
ni se vedea acea asemănare
ce cobora din zilele cerești ?

Tu, cel ce-ai fost, acum nu mai ești
aproapele, din toți cel mai aproape:
acela care-mi respira pe pleoape
și mă făcea să văd prin cartea lor
planetele-ntr-un joc multicolor.

Nu. Eu sunt azi aici. Iar Tu-departe.
o, ceea ce vai mie! ne desparte
nu mai sunt lucrurile-mărturii
ale încrederii că mă susții –
ci doar un spațiu gol, o biată lume
în care-abia mai pot să-Ți spun pe nume,

și-n care nu primesc nici un răspuns.

Cândva mugeai, precum un cerb străpuns
de arcul aprig al credinței mele.
Acum săgeata mea vânează stele.

Eu, însă, mai aștept. Cât ai să stai
pitit în bezna focului din rai?”
(Psalmul LXXIX) (Doinaș, 2003: 78).

De fapt, nu doar omul modern trăiește frustrarea abandonului. Încă din secolul I exista în învățătura evreilor o doctrină numită saducheismul, care promova ideea că, după ce l-a creat pe om, Dumnezeu l-a lăsat singur, independent de o influență superioară. Ei susțineau că omul era liber să-și conducă viața și să dirijeze evenimentele lumii, că soarta omului este în mâna lui. Psalmistul Ștefan Augustin Doinaș nu este adeptul independenței ființei umane, dimpotrivă, tânjește cu întreaga ființă după legătura cu Dumnezeu. Singurătatea îi întetește dorul de părtășie, de comunicare cu Stăpânul universului, de apropiere și de recunoaștere.

„Doamne, aș vrea să-Ți spun Tu, cum i-aș spune
celui ce-mi pune povara lui groaznică-n spate.

Doamne, dezbracă-Te-n ceruri de soare
leapădă-Ți luna și stelele; vino să
batem pe jos amândoi în sudoare
țara aceasta de cântec și jale.

Un rege
nu-și stăpânește aieva regatul, decât
dacă-și conduce pe cel mai din urmă supus în
sala regală.

Sunt orbul Tău! Doamne !

Fii Tu ologul pe care-l port pe cocoașă,
împrumutându-i picioarele mele în drum spre
Emaus”.

(Psalmul V) (Doinaș, 2003: 9).

Așa cum apostolul Pavel în Epistola către Galateni declara: „Am fost răstignit împreună cu Hristos și trăiesc, dar nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine. Și viața pe care o trăiesc acum în trup o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine” (Biblia, 2012: 1140), tot așa psalmistul Doinaș își exprimă liric dorința de abandonare totală în voia Domnului, dorul de a se pierde într-o nouă dimensiune, asemenea modelului divin.

„Tu, Doamne, geometrul unui cerc
spre care tind atâtea seminții
de noi figuri – pe mine care-ncerc
să pier în Tine, ai să mă susții?
N-aștept nici Verbul Tău de foc, nici pasul.
Rotește-Ți peste mine doar compasul.

Triunghi închis într-un pătrat nătâng,
ce se visează zilnic pentagon,
eu sunt, Isuse, gata să mă frâng
și să mă pierd cu Tine-n alt eon;
tânjesc spre-un număr infinit de laturi
cu forma Ta divină să mă sature !
(Psalmul LII) (Doinaș, 2003: 59).

CREDINȚA – DARUL LUI DUMNEZEU

Șirul interogațiilor se întrerupe în Psalmul LXXXVIII, un psalm al rugăciunii și al căinței, un psalm al biruinței. Căutările, lamentațiile, nedumeririle și temerile se metamorfozează într-o splendidă rugă. Poetul

descoperă că toate răspunsurile, căutările și așteptările râvnite se contopesc într-o realitate binecuvântată: credința. În solemnitatea pură și tainică a rugăciunii, poetul imploră darul credinței. Această dorință arzătoare devine laitmotivul psalmului.

„Cum cade roua-n cupa mătrăgunii
spre-a-i distila otrăvurile-n câmp,
când se deschide la ispita lunii, -
în sufletul meu răătăcit și tâmp,
Te rog în toată umilința:
revarsă, Dumnezeule, credința!

Spre-a exulta sub magica ei ploaie
și buzele cu care Te îngân
ca un potir setos să se desfoaie
scuipându-și sâmburele lor păgân, -
Te rog în toată umilința:
revarsă-n mine, Doamne sfânt, credința !

Ca să mă-ncumet a-nălța spre Tine
făptura mea de lut ne-nduplecat,
asemenea unei plante ce conține
semințe negre, pline de păcat, -
Te rog în toată umilința:
revarsă, Doamne,-n cupa mea credința !

Abia atunci voi ști cu glas lumesc
Cum să mă-nchin și cum să-Ți mulțumesc.”
(Psalmul LXXXVIII) (Doinaș, 2003: 108).

Se cuvine să remarcăm faptul că psalmii lui Ștefan Augustin Doinaș izvorăsc nu doar dintr-o experiență spirituală și intelectuală profundă, ci și din cunoașterea temeinică a Cărții Cărților. În cei o sută de psalmi sunt

prezente numeroase teme și motive biblice. Puțini sunt psalmii în care să nu se facă măcar o trimitere la textul sacru: Creația, Răscumpărarea, Suferința, Judecata, Moartea, Euharistia, sunt doar câteva dintre temele biblice prezente în textul psalmilor.

Uneori, acuratețea mesajului face trimitere directă la textul biblic. Un exemplu elocvent în acest sens este Psalmul LXXV, ce are ca temă euharistia și transmite indignarea față de cei care se apropie în chip nevrednic de simbolurile Răscumpărării, ale Jertfei supreme. La *Masa Domnului*, care este genetic legată de *camera de sus*, creștinii din toate timpurile se adună ca popor al *Noului Legământ* și se întâlnesc din nou cu simbolurile acelei jertfe aduse o singură dată; ei re trăiesc acea experiență prin care a omul a ieșit din Egiptul păcatului și a fost răscumpărat pentru Dumnezeu prin moartea prețioasă a Jertfei de Paște, pe care a adus-o Însuși Dumnezeu prin Fiul Său.

Apostolul Pavel, în 1 Corinteni 11,27-29, subliniază ideea că participarea la acest ritual în mod ușuratic, fără a-i cunoaște și a-i înțelege semnificațiile, este mai mult decât o blasfemie, atrăgând asupra credinciosului pedeapsa divină în loc de binecuvântare: „De aceea, oricine mănâncă pâinea aceasta sau bea paharul Domnului în chip nevrednic va fi vinovat de trupul și sângele Domnului. Fiecare să se cerceteze dar pe sine însuși și așa să mănânce din pâinea aceasta și să bea din paharul acesta. Căci cine mănâncă și bea își mănâncă și bea osânda lui însuși dacă nu deosebește trupul Domnului.” (Biblia, 2012: 1122).

Poetul Ștefan Augustin Doinaș, în Psalmul LXXV, întrevide consecința acestui act necugetat în toată dimensiunea ei dramatică, rămânând apropiat textului biblic.

“Cei care-n mâini cu pâinea cea de foc
o mușcă lacom ca pe-o simplă pâine,
cum o să-și afle liniște și loc
în lojile splendorii Tale mâine ?

Cei care țin în cupă-un mistic vin
și-l beau ca pe un vin pentru beție,
cum o să cânte spiritul divin
și gloria ce se cuvine Ție ?
Aceștia toți nu vor avea temei
Să guste-n veci cu gura lor cea arsă
Nici pâinea ce se frânge pentru ei
Nici sângele ce pentru ei se varsă.

Acestora Tu le-ai sortit un chin
de care mă cutremur, și mă-nchin.
(Psalmul LXXV) (Doinaș, 2003: 85).

Volumul *Psalmi* se încheie, asemenea psalmilor biblici, cu un poem al laudei. Aici recunoaștem bucuria și exuberanța Psalmilor din Sfânta Scriptură, dar și tehnici de compoziție și structură, limbaj și tonalitate ale textului sacru.

Asemenea Psalmilor biblici 148-150, Psalmul C al lui Doinaș invită oamenii să-L laude pe Dumnezeu, Creatorul revelat în toată creația Sa. Acest imn de laudă este marele apogeu, o simfonie corală și orchestrală care încheie colecția celor 100 de psalmi.

“Lăudați pe Domnu-n toate ale Sale
de-a lungul întregii voastre vieți
în cele mici și-n cele colosale.

Lăudați-L în luceferi și scaieți
în forfota celor văzute
și-n bezna celor puse sub pecete !

Lăudați-L în chimvale și-alăute,
în limba celor vorbitori
și-n graiul sfânt al lucrurilor mute !

Lăudați-I sus cutreierul de sori
și jos țărânele păgâne
ce zi de zi se-ncreștinează-n zori !

Lăudați-L în oceanele de grâne,
În zvonul vastelor păduri
și-n mersul lin al fiarelor bătrâne !

Lăudați-L pe Dumnezeu în pinii suri
care sfidează anotimpul,
în geruri, uragane și călduri!

Lăudați sămânța, trandafirul, ghimpul,
și sulița cu care a împuns
tenebrele făcând să curgă timpul!

Lăudați-L ne-ncetat ca mire uns
și-mprejmuit de mari orații,
dar pururea-n adânc de nepătruns!

Lăudați pe Dumnezeu ca izvor de spații,
Ca vedere cumpănă de har,
Ce naște-n suflet zări și constelații!

Lăudați-L ca pe-un suflu trinitar
Al tuturor și-al nimănuia,
Care respiră-n lumi fără hotar!

Lăudați pe Domnul nostru ! Aleluia!
(Psalmul C) (Doinaș, 2003: 111).

CONCLUZII

Psalmii lui Ștefan Augustin Doinaș formează un „corp-model” de expresie artistică în care sunt îngemănate toate bucuriile, temerile, îndoielile și încredințările poetului în relația lui intimă cu Dumnezeu. Ei uimesc prin sinceritate, dezgolare emoțională și cunoașterea de sine exprimate într-o formulă vizionară de excepție. Adunate în versuri, ca perle ale unei tulburătoare experiențe metafizice, toate trăirile, lamentațiile și mărturisirile poetului conturează măiestrit portretul interior al unui mare artist al cuvântului.

Scriind despre Ștefan Augustin Doinaș - psalmistul, Eugen Simion remarcă: „Poemele aproape în totalitatea lor sunt substanțiale și, atacând o mare temă, ating cu degetele lor harfa marii poezii.” (Simion, 1998: 349).

BIBLIOGRAFIE

- Academia Română (2004), *Dicționarul General al Literaturii Române*. București: Univers Enciclopedic.
- Alexander, Pat & David, edit. (2012). *Manualul biblic*. Traducere de Bodnari Estera Iulia, Oradea: Casa Cărții.
- Biblia sau Sfânta Scriptură* (2012). Traducere de Dumitru Cornilescu, București: Casa Bibliei.
- Doinaș, Ștefan–Augustin (2003). *Psalmi*. București-Cișinău: Litera Internațional.
- Fee, Gordon D., Stuart, Douglas (1995). *Biblia ca literatură*. Traducere de Adrian Pastor, Cluj-Napoca: Logos.
- Hinoveanu, Ilarie (1974). *Convorbiri cu....* Craiova: Scrisul Românesc.
- Lewis, C.S. (2013). *Meditație la Psalmi*. Traducere de Emanuel Conțac, București: Humanitas.

Moreschini, Claudio, Norelli, Enrico (2004). *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*. Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Iași: Polirom.

Simion, Eugen (1998), *Fragmente critice*. București: „Grai și suflet - Cultura națională”.

ARGUMENTELE PRIVITOARE LA EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ÎN DEZBATEREA TEOLOGIEI REVELATE ȘI A TEOLOGIEI NATURALE (I)

Keywords

Reason, beliefs, research, argument, philosophy, theism, atheism, agnostics, evidence

Abstract

What could be the reasons for anyone to say anything about the thought content of the evidence of God's existence? What public evidence, if any, supports faith in God and what is the focus of religious faith? Attempts to answer these questions over the years have been numerous and extensive. But for centuries people have pursued the subject by constructing, analyzing, and criticizing the various "proofs of God's existence." These arguments - types of arguments - are the most disputed exercises that philosophical reason has ever produced. Every philosophy textbook discusses them, and every philosophy seems to have strong opinions on the subject. Historically, the existence of God has been the central concern of Western philosophers who have pondered religion. Thus, if there is evidence in favor of faith, we must find it. The arguments of God's existence, or "theistic evidence," as it is often called, present a good field to explore. Let's start our discussion by recapitulating some of the things that complicate their task. First of all, each argument has been formulated in a variety of ways, especially the most popular ones.

Relația dintre credință și rațiune a fost un subiect de controversă în întreaga istorie a teologiei și a filosofiei religiei, dobândind aspecte specifice noi în diferite momente istorice, datorită unui ansamblu de condiții sociale, culturale, politice etc. Abordările noastre vor fi din perspectiva filosofiei religiei, îndeosebi a filosofiei analitice a religiei și a argumentelor teiste, deoarece filosofia analitică a inventat instrumente și a formulat sau a reformulat argumente teiste caracterizate printr-un înalt nivel de claritate și rigoare. Or, claritatea și rigoarea sunt caracteristicile indispensabile ale unei bune argumentări. De asemenea, filosofia analitică a fost extrem de receptivă la semnificațiile descoperirilor remarcabile din știință, inclusiv la implicațiile acestor descoperiri pentru teism, în general, și pentru argumentele teiste în special. Nu este surprinzător că există savanți din diferite domenii ale cunoașterii științifice actuale care încearcă să aducă argumente noi sau să împrăspăteze unele argumente teiste clasice. De exemplu, întâlnim în prezent lucrări care argumentează, să zicem, probabilitatea existenței lui Dumnezeu din perspectiva fizicii cuantice (Unwin, 2003) sau a neuroștiinței (Alper, 1996). Am oferit doar două exemple, dar, în prezent sunt numeroase lucrări din perspectiva diferitelor discipline științifice, fie științe ale naturii, fie științe socio-umane.

Un loc aparte, după cum vom constata pe parcursul lucrării, îl ocupă în prezent interpretările și reconsiderarea argumentele teiste clasice din perspectiva cercetărilor filosofice actuale de logică, epistemologie, ontologie și metafizică. De asemenea, este necesar să înțelegem că analiza noastră filosofică se va limita la argumentele teiste, mai exact la argumentele prezentate de-a lungul secolelor, dar mai ales în prezent. Desigur, în cadrul filosofiei actuale a religiei, analiza argumentelor teiste se face din perspective diferite. Există, astfel, filosofi creștini, filosofi sceptici, filosofi agnostici și ateï. Astfel, filosofii creștini trebuie să răspundă convingător la criticile aduse de sceptici, agnostici și ateï argumentelor teiste. Dar chiar între filosofii teiști există puncte de vedere diferite referitoare la valoarea logică,

semnificația cognitivă, puterea de convingere etc. a acestor argumente. Problematika aleasă, foarte vastă, se va restrânge, mai ales la argumentele teiste, așa cum sunt ele interpretate și reconstruite în filosofia actuală, mai exact în filosofia analitică din ultimele cinci decenii (sfârșitul secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea).

TIPURI DE RAȚIONALITATE ȘI CREDINȚE RAȚIONALE

Argumentele sau dovezile pentru existența lui Dumnezeu reprezintă o componentă esențială a problematicii relației dintre teologia revelată și teologia naturală și, implicit, a raportului dintre credință și rațiune în formarea și menținerea convingerilor religioase.

Relația dintre credință și rațiune a constituit subiect de controversă în întreaga istorie a teologiei și a filosofiei religiei, căpătând aspecte specifice noi în diferite momente istorice, datorită unui ansamblu de condiții sociale, culturale, politice etc. Un rol semnificativ în înțelegerea raportului dintre raționalitate și credință îl joacă astăzi rezultatele din științele socio-umane, îndeosebi din logică, inteligența artificială, neuroștiință, psihologie, epistemologie, filosofia limbajului, filosofia minții, antropologie etc.

În prezent, dificultatea abordării relației dintre credința religioasă și raționalitate rezultă din faptul că termenii credință și raționalitate sunt caracterizați și definiți din perspectiva diferitelor științe; uneori, chiar în cadrul aceleiași discipline, fiecare dintre termeni dobândește, la diverși autori, semnificații diferite.

Există, în științele care implică tematica raționalității și a credinței, diverse tipologii ale clasificării atât ale credinței, cât și ale atitudinilor raționale. Este suficient să menționăm că filosoful american Keith Lehrer distinge opt genuri de raționalități: 1) Practică, personală, statică. 2) Practică, personală, dinamică. 3) Practică, interpersonală, statică. 4) Practică, interpersonală, dinamică. 5) Teoretică, personală, statică. 6)

Teoretică, personală, dinamică. 7) Teoretică, interpersonală, statică. 8) Teoretică, interpersonală, dinamică. În ceea ce privește credințele în general și credințele religioase în special, diferiți autori (psihologi, filosofi, teologi etc.) disting între credințele nereflexive și reflexive (Justin Barrett), între credințele de bază fundamentate și credințele derivate sau inferate, credințe întemeiate (justificate) și credințe nejustificate, între credințe propoziționale și credințe non-propoziționale etc.

În filosofia religiei, o semnificație deosebită o are distincția dintre credința religioasă propozițională și credința religioasă nepropozițională. Credința propozițională constă în convingerea că există o realitate obiectivă pe care o numim Dumnezeu și că putem face aserțiuni obiectiv adevărate despre El, iar credința non-propozițională este încrederea în Dumnezeu care poate fi menținută chiar când evidența sau experiența s-ar putea să indice împotriva Lui. Acest gen de credință trebuie să se bazeze pe cunoașterea personală a lui Dumnezeu și nu pur și simplu pe acceptarea faptelor legate de el. (Religious standres: 28)

Mulți filosofi și teologi încearcă să argumenteze raționalitatea teismului. Pentru filosoful englez Richard Swinburne există cinci categorii de credințe raționale:

- 1) O credință este rațională în măsura în care ea satisface standardele de raționare ale unei persoane.
- 2) O credință este rațională numai în măsura în care ea satisface standardele obiective corecte.
- 3) O credință este rațională numai dacă este susținută de o cercetare pe care oamenii o consideră adecvată standardelor lor inductive proprii.
- 4) O credință este rațională dacă e susținută de o investigație care este actualmente adecvată aceluiași standarde inductive.
- 5) O credință este rațională numai dacă este susținută de o cercetare care este adecvată adevărului sau unor standarde obiective valide. (R. Rice: 47)

De asemenea, în studiile de filosofia religiei se face distincție între credința în și credința ca opinie. Dacă crezi în ceva, aceasta implică încredere și angajare. Credința sau opinia cuiva că ceva este corect înseamnă, pur și simplu, că enunțul despre acest ceva este corect, indiferent dacă el prezintă sau nu vreun interes personal pentru persoana respectivă. Astfel, enunțul Eu cred că Dumnezeu există poate fi concluzia logică a unui argument, însă aceasta nu implică faptul că persoana care emite acest enunț este în vreun fel influențată de acea credință (opinie). Pe de altă parte, enunțul Eu cred în Dumnezeu implică faptul că persoana care afirmă acest enunț are o relație personală cu Dumnezeu, sau cel puțin crede că Dumnezeu are semnificație pentru el și are încredere în El.

Când filosofiile religiei și teologii vorbesc despre argumentele privind existența lui Dumnezeu, termenul argument capătă un spectru semantic foarte extins, fiind vorba aici de raționamente valide din punctul de vedere al logicii formale, de raționamente doar plauzibile (inductive, abductive, prin analogie etc.), dar nevalide formal, de argumente bazate pe experiență religioasă, de argumente din miracole, de argumente pragmatice sau ale utilității etc.

În prezent, în teologia filosofiei și filosofia religiei argumentele tradiționale capătă aspecte noi sau sunt adăugate noi argumente inspirate de filosofia minții, filosofia limbajului, neuroștiința, fizica cuantică, matematică, cosmologică, psihologică etc.

În analiza logico – filosofică a argumentelor existenței lui Dumnezeu vom menționa, în primul rând, controversa dintre teiști și atei, controversă care se raportează atât la argumentele clasice, îndeosebi cele cercetate de Toma d'Aquino, dar și la noi date oferite de științe care pot și sunt interpretate în moduri radical diferite. Pe de altă parte, teiștii încearcă să argumenteze raționalitatea teismului și să dezvăluie virtuțile logice, epistemologice, axiologice, psihologice, cognitive etc. ale concepției și credinței lor și, în ultimă instanță, iraționalitatea ateismului, iar pe de altă parte gânditorii atei critică inconsistența logicii, nonsensul credinței, al

propozițiilor și al enunțurilor care exprimă credințele religioase, fisurile metodologice și epistemologice ale conceptelor și ale temelor religioase, lipsa virtuților axiologice ale viziunii religioase etc.

CRITERII DE CLASIFICARE A ARGUMENTELOR TEISTE

Constituirea argumentelor existenței lui Dumnezeu în cadrul teologiei naturale s-a realizat de către teologi pe baza revelației divine. Aceste argumente au fost considerate de unii teologi drept dovezi solide, temeinice care produc concluzii convingătoare și adevărate despre existența și natura lui Dumnezeu. Dar chiar în cadrul viziunii teiste există puncte de vedere diferite despre rolul argumentelor pentru existența lui Dumnezeu. Semnificația și rolul argumentelor sau al dovezilor pentru existența lui Dumnezeu devin o parte componentă a teologiei naturiste și a filosofiei religiei odată cu elaborarea argumentului ontologic în secolul al XI – lea de către Sf. Anselm (1033 – 1109). Mai târziu, în secolul al XIV-lea, Toma d'Aquino (1225 – 1274) a elaborat cele cinci căi sau dovezi privitoare la existența lui Dumnezeu:

1. Argumentul din mișcătorul nemișcat sau primul motor (*primum movens*).
2. Argumentul din cauză necauzată sau a cauzei eficiente prime.
3. Argumentul din posibilitate și necesitate.
4. Argumentul din gradele calității (al gradelor de ființă) .
5. Argumentul din design prin guvernarea lucrurilor sau argumentul teleologic (al armoniei).

În prezent, mulți gânditori au fost preocupați de natura argumentelor existenței lui Dumnezeu și de rolul lor în formarea și susținerea convingerilor și a credințelor religioase. Spectrul punctelor de vedere referitoare la rolul argumentelor existenței lui Dumnezeu în formarea convingerilor religioase, al relației lor cu credința și revelația este

foarte larg. La un capăt al spectrului se situează gânditori (teologi, filosofi, psihologi, antropologi etc.) care neagă în mod radical rolul oricăror argumente raționale în formarea convingerilor religioase, iar la celălalt capăt se situează gânditorii care consideră că nu pot exista convingeri religioase fără să apelăm la multiplele argumente raționale sau cel puțin rezonabile, obținute atât din argumentarea logică a priori (numai din inferențe pur logice, formale), cât și din argumentări a posteriori (din experiența religioasă a lumii).

În concepția fideiștilor, rațiunea umană este incapabilă să-L cunoască pe Dumnezeu, care poate fi cunoscut numai prin credință și revelație. Pentru unii creștini protestanți, natura umană și, prin urmare, rațiunea umană sunt decăzute și, deci, în mod inevitabil incapabilă de a-L cunoaște pe Dumnezeu. În schimb, gânditorii raționaliști acordă un rol exagerat argumentelor raționale în formarea, menținerea și fortificarea convingerilor religioase. Chiar între gânditorii teiști care iau în considerare argumentele existenței lui Dumnezeu există controverse referitoare la specificul logico-semantic și epistemologic al argumentelor teiste, la clasificarea lor în valide și plauzibile, în a priori și a posteriori, la consistența lor pentru susținerea monoteismului și a existenței unui Dumnezeu personal. Astfel, unii filosofi și teologi cred că și argumentul ontologic este a priori. David Hume descrie argumentul cosmologic și teleologic ca fiind a posteriori. Charles Hartshorne consideră că toate demonstrațiile teiste sunt a priori.

De asemenea, există în filosofia religiei dezbateri și controverse în ce privește natura inferenței folosind argumente teiste. În prezent, mulți filosofi și teologi consideră că argumentele teiste, inclusiv argumentul ontologic diferă de demonstrațiile formale din matematică și logică (formale) și că toate argumentele teiste au o plauzibilitate mai mare decât negațiile (contestările) lor, adică sunt argumente mai consistente, mai solide, deci mai bune decât contraargumentele lor. Teologia naturală, susțin acești gânditori, oferă temeiuri bune pentru existența lui Dumnezeu, mai

curând decât demonstrațiile matematice. Apelând la Spiritul lui Dumnezeu, ea oferă temeieri plauzibile, umane, raționale pentru convingerea că Dumnezeu este real.

Filosoful american Stephen Davis prezintă o serie de opțiuni în ce privește concluziile argumentelor teiste reușite: a) posibil adevărate; b) cunoscute ca fiind posibil adevărate; c) mai rezonabile sau plauzibile decât negațiile lor; d) cunoscute ca fiind mai rezonabile sau plauzibile decât negațiile lor; e) rezonabile sau plauzibile; g) adevărate și cunoscute ca fiind adevărate; i) necesar adevărate; j) cunoscute ca fiind necesar adevărate. (R. T.: 8)

După Davis, scopul sau intenția cea mai înțeleaptă a unui argument din teologia naturală este să producă concluziile specificate de (c) și (d). Cu alte cuvinte, astfel de argumente trebuie să urmărească obținerea de concluzii care sunt mai rezonabile sau plauzibile decât negațiile lor. Scopul cel mai important al argumentelor teologiei naturale este acela de a produce întemeieri, justificări solide, consistente din punct de vedere cognitiv pentru credința teistă. Numai în acest fel putem prezenta credința religioasă teistă sub aspect cognitiv ca fiind mai rezonabilă și mai plauzibilă decât negațiile lor (contraargumentele lor).

Gânditorii sceptici și ateii pun sub semnul îndoielii existența lui Dumnezeu sau consideră că dacă argumentele teologice naturale nu au un caracter strict deductiv (concluzia să rezulte ca necesitate logică din premise), atunci nu putem dovedi că Dumnezeu e cea mai mare ființă posibilă, Creatorul Universului.

De asemenea, în filosofia religiei și în teologia filosofică există în prezent subtile dezbateri și controverse referitoare la faptul că argumentele teiste fac referire la un singur Dumnezeu – persoană, deci cu ajutorul lor putem să delimităm teismul monist de politeism, de concepțiile care admit un Principiu non-personal abstract, de un Dumnezeu teist sau chiar de o zeităate rea. Filosofii și teologii admit, în general, că argumentele teiste standard, clasice sunt în această privință incomplete, dar argumentele

teologice naturale reușite dovedesc netemeinicia alternativelor la monismul tradițional. Sunt filosofi care consideră că, de exemplu, politeismul poate fi eliminat în mod plauzibil pe baza simplității explicative. Nu trebuie să postulăm mai mulți zei, deoarece un unic Dumnezeu va fi suficient pentru explicarea datelor care au nevoie de explicație. Astfel, politeismul în viziunea gânditorilor care susțin monismul teist este din punct de vedere teoretic inutil. Iar cunoscuta teză că neadmiterea unui Dumnezeu este din punct de vedere teoretic mai simplă decât admiterea unui singur Dumnezeu este adevărată numai în sens numeric, adică $1 > 0$. Dar de aici nu rezultă că explicația bazată pe această teză este mai bună. De fapt, eliminarea lui Dumnezeu din posibilitățile noastre explicative reduce capacitatea noastră explicativă în ceea ce privește faptul existenței lumii materiale contingente. De asemenea, admiterea unei zeități rele va fi respinsă din considerente conceptuale dacă termenul Dumnezeu se referă la o ființă demnă de venerație. O zeităte rea nu va fi demnă de venerație și nu merită titlul suprem de Dumnezeu.

În ceea ce privește conceperea ultimei Realități ca un principiu non-personal abstract și nu ca Dumnezeul monismului teist, apare o problemă de nerezolvat. Este dificil să înțelegem cum o astfel de entitate (principiu), care nu are puteri cauzale eficiente, ar putea să creeze, să susțină sau să dezvolte universul. Abstracțiile nu produc nimic din punct de vedere cauzal. Dacă, în plus, Universul a apărut așa cum susțin cosmologii (Big Bang), atunci o cauză personală mai degrabă decât o abstracție ar reprezenta de departe o explicație mai plauzibilă.

UNITATEA ARGUMENTELOR TEISTE

Un alt aspect general referitor la argumentele teiste este acela că aceste argumente trebuie să fie considerate nu în mod separat, voalat, ci în relație (combinație) unele cu altele. O abordare holistă a acestor argumente va oferi un teism mai consistent și va face față cu un succes mai mare părților

alternative (scepticism, agnosticism, ateism etc.). De exemplu, în timp ce o variantă a argumentului cosmologic poate să implice doar un Dumnezeu deist care a creat lumea și apoi s-a retras (a abandonat-o), un argument moral adițional va submina deismul. Un Dumnezeu deist este, după orice standard etic plauzibil, inferior din punct de vedere moral unui Dumnezeu care este interesat, are grijă de om și, deci, se implică în istoria umană.

CONCLUZII

Separat, vom constata că din fiecare argument teist posibil și reușit se poate infera o ființă distinctă. Dacă, însă, ființele inferate din fiecare argument teist nu au proprietăți (attribute) contradictorii, atunci se pare că nu există niciun temei solid să postulăm mai multe entități decât este necesar. Cea mai simplă alternativă va fi să optăm pentru o unică Ființă mai degrabă decât pentru mai multe ființe.

Chiar dacă punem între paranteze argumentul ontologic, putem infera dintr-un argument cosmologic reușit o cauză personală foarte puternică a conștiinței Universului. Dintr-un argument teleologic reușit se poate infera un proiectant inteligent și astfel personal, Agentul, care a creat ordinea din Univers. Desigur, de aici nu rezultă că toată creația este ordonată (ordinea există împreună cu dezordinea). Dintr-un argument moral reușit, se poate infera o Ființă personală care este bună, mai curând decât o Ființă monistă nonpersonală dincolo de orice distincție, chiar dincolo de bine și de rău. La fel, un argument reușit din conștiință indică o Ființă personală conștientă supraomenească, mai degrabă decât un principiu sau o forță abstractă. Dacă este un bun temei pentru explicarea anumitor evenimente, cum ar fi învierea lui Isus Hristos ca supranaturală sau miraculoasă mai curând decât doar naturală, atunci avem posibilitatea contestării ipotezei unui Dumnezeu deist. Experiențele religioase veridice ar putea consolida și îmbogăți ponderea evidențiată a unor astfel de argumente ale teologiei naturale. Totuși, argumentele teologice naturale în mod

specific nu reușesc să reprezinte imaginea completă a lui Dumnezeu oferită de Scripturile iudeo-creștine. Dar argumentele teologiei naturale reușite vor fi adecvate pentru a justifica un răspuns personal către Creator și chiar pentru a face ființele umane responsabile față de Creatorul lor. Chiar dacă detaliile despre Dumnezeu nu sunt cunoscute în mod clar și complet prin argumentele teologiei naturale reușite, astfel de argumente vor oferi cel puțin fundamentul rezonabil suficient pentru responsabilitatea oamenilor față de Dumnezeu, Creatorul și protectorul vieții lor.

BIBLIOGRAFIE

- Alper, M. (1996), *The „God” Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*, New York: Rogue Press.
- Alston, W.P. (1967), „Religion”, în Paul Edwards (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, pp. 140 – 145. New York: MacMillan and Free Press.
- Alston, W. (2009), „Perceiving God”, în Eleanore Stump and Michael J. Murray (eds), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, New York and Oxford: Blackwell Publishing.
- Anselm of Canterbury (1996), *Proslogion*, Cluj: Biblioteca Apostrof.
- Appiah, K.A. (2003), *Thinking it Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Barrett, J.L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?*, New York: Oxford Altamira Press.
- Blackburn, S. (2009), „Pascal’s Wager, A Critique”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Brown, C. (2000), *Filosofie și credință creștină*, Oradea: Editura Cartea Creștină.

- Cahn, S.M. (2009), „God, Reason and Religion”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion: An Introductory Anthology*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Carter, E.R. (2004), „God and Nothingness: Two sides of the Same Coin?” în Jeremiah Hackett and Jerald Wallulis (eds), *Philosophy of Religion for a New Century. Essay in Honor of Eugene Thomas Long*, London and Boston: Kluwer Academic Publisher.
- Ceapraz, I. (1984), „Specificul semiotic al limbajului religios”, în *Rațiune și Credință*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Centore, F.F. (2004), *Theism or Atheism*, London: Ashgate Publishing Ltd.
- Clack, Beverley & Brian R. Clack (2008), *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Malden: Polity Press.
- Colin Brown, (2000), *Filosofia și Credința Creștină*, Oradea: Editura Cartea Creștină.
- Crosby, D. A. (2007), „Religious Naturalism”, în Chad Meister and Paul Copan (eds), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge.
- D'Aquino, T. (1997), *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- D'Aquino, T. (1997), *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Darnton, J. (2007), *Secretul lui Darwin*, București: Editura RAO.
- Draper, P. (2005), „God, Science and Naturalism”, în William J. Wainwright (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Davis, S. T. (1997), *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh: Edinburgh University Press

- Davies, B. (2000), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford: University Press.
- Dawkins, R. (2007), *Himera credinței în Dumnezeu*, București: Editura Curtea Veche.
- Dwight K. Nelson (2008), *Proiectat să dureze*, București: Editura Viață și Sănătate.
- Ferry, L. (2006), *Învăță să trăiești. Tratat de filosofie pentru tânăra generație*, București: Editura Curtea Veche Publishing.
- Harré, R. (January 01, 2001). Wittgenstein: Science and Religion. *Philosophy London-*, 76, 211-238.
- Lehrer, R. (2004), „Rationality” în John Greco & Ernest Sosa (eds) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing.
- Rice, R. (1991), *Reason and the Contours of Faith*, Riverside: La Sierra University Press.
- Unwin, S.D. (2003), *The Probability of God. A Simple Calculation that Proves the Ultimate Truth*, New York: Three Rivers Press.
- Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, 2nd Edition, Oxford: Clarendon Press.

ARGUMENTELE PENTRU EXISTENȚA LUI DUMNEZEU : ARGUMENTUL DIN MORALITATE (II)

Keywords

God, experience, Spirit, metaphysics, philosophy, existence, argument

Abstract

The aim of this article is to analyze the views on religion of some of the philosophers, such as C. D. Broad (1887-1971) and contemporary philosophers like Richard Swinburne and Garry Gutting. They consider the common experience of the mystics to be a powerful justification or proof, for all of us, of God's existence. Others, such as William James (1842-1910), consider religious experience to be a poor justification for God's existence. In our investigation, we have found that philosophy supports the existence of a spiritual experience, called simply "religious experience" to distinguish it from the mystical. In the latter, the subject has a nominal (divine) experience in which the believer (or the subject) experiences the presence of God or of an angel or Christ or the Holy Spirit, either by speaking to him, or by defending him who has experience, or by forgiving him. During prayer, believers often experience a sense of God's presence or of the Holy Spirit.

Probabil că argumentul moral este, în prezent, cel mai analizat, dezbătut și controversat argument din filosofia religiei, etica filosofică, filosofia politică și epistemologia religiei. Există numeroase motive care pot fi invocate pentru a înțelege de ce argumentul moral constituie un subiect de aprinse dezbateri și controverse, nu numai între teologi și filosofi religioși, pe de o parte, ci și între gânditorii sceptici, agnostici, naturaliști sau atei, pe de altă parte. Dar chiar în interiorul gândirii religioase punctele de vedere sunt diferite. Unii teologi și filosofi resping argumentul moral ca dovadă a existenței lui Dumnezeu, alții consideră că el este nesatisfăcător, iar alții cred că este cel mai important argument pentru a demonstra existența lui Dumnezeu. Astfel, într-o lucrare recentă de filosofie a religiei scrisă de un teolog și un filosof, la finalul analizei argumentului moral cei doi autori afirmă: „Deci argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu va fi considerat ca nesatisfăcător.” (Clack and Clack, 2008: 43). În schimb, filosoful ateu J. L. Mackie consideră proprietățile morale „stranii” într-un univers naturalist și afirmă că „Dacă (...) există (...) valori obiective, ele fac existența lui Dumnezeu mai probabilă decât dacă ar fi fără ele. Astfel, noi avem (...) un argument din moralitate, care poate fi apărat pentru existența lui Dumnezeu. (Mackie, 1982: 155-116).

Argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu are o semnificație majoră pentru înțelegerea normelor morale, a motivației morale, a responsabilității și a datoriei morale, dar mai ales a caracterului obiectiv al normelor și al comandamentelor morale. De asemenea, problematica referitoare la relația dintre religie și morală, în general, și a relevanței argumentului moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu are implicații profunde pentru individ și societate, în special implicații politice referitoare la un nucleu de principii morale necesare funcționării unei societăți multireligioase, unde unele valori morale ale diferitelor comunități religioase pot fi destul de diferite.

Argumentul moral, care se găsește într-o strânsă legătură cu argumentul din conștiință, este argumentul la care credinciosul obișnuit

apelează cel mai frecvent, atât în situații favorabile, fericite, cât și în situații dramatice din viața lui. Astfel, relația dintre religie și moralitate este deosebit de complexă și tocmai de aceea a constituit și constituie un subiect dificil de analiză și cercetare pentru filosofi și teologi.

În ce privește argumentul moral, putem distinge destul de clar două mari abordări, și anume :

- (a) Este necesar să folosim acest argument pentru ca întregul nostru comportament moral să fie astfel ca și cum ar exista Dumnezeu, și
- (b) Argumentul moral este un argument solid, poate cel mai justificat și întemeiat argument pentru existența lui Dumnezeu.

În acest sens, merită să menționăm că teologii și filosofi sunt divizați în privința interpretării de către Kant a argumentului moral. Unii teologi consideră că I. Kant a susținut argumentul moral pentru ca persoana umană să se comporte ca și cum ar exista Dumnezeu. Astfel, filosoful kantian Hans Vaihinger, în lucrarea sa clasică *The Philosophy of „As If”*, arată că Dumnezeu este numai un gând (idee) în mintea lui Kant. I Kant afirma că Dumnezeu nu este ființa exterioară lui, ci numai un gând în el însuși. (Kant, 1920) Ultimele gânduri ale lui Kant, consideră teologul F. F. Centone, ne arată că el a fost ateu. (Centone, 2004: 6) Centone se referea la lucrările neterminate ale lui Kant, dintre care unele au fost publicate în 1920 sub titlul *Kants Opus Postumum*.

Alți filosofi și teologi consideră că argumentul moral, așa cum a fost prezentat de I. Kant, urmărește să argumenteze că valoarea obiectivă a normelor morale presupune existența lui Dumnezeu. Printre cele mai importante întrebări referitoare la relația dintre moralitate și religie, în general, și la argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu, în particular, putem menționa următoarele:

1. Este posibil să fii un om religios fără a fi moral?
2. Este posibil să fii moral fără a fi religios?
3. Care este relația între Dumnezeu și bine?

4. Dacă existența legii morale presupune existența unui legiuitor moral suprem?
5. Are moralitatea fundament numai în Dumnezeu sau și în natură?
6. Dacă Dumnezeu nu există, atunci este orice permisibil?

RELIGIE ȘI MORALĂ

În principiu, orice religie conține un cod de conduită morală și una dintre trăsăturile comune tuturor religiilor este aceea de a oferi oamenilor o cale de a face față propriilor lor condiții, și îndeosebi suferinței și morții. Și, în general, diferitele religii prezintă o anumită viziune despre condiția umană și o explicație pentru existența suferinței și a morții și, totodată, propune și anumite soluții pentru acestea. Iar una dintre aceste soluții este un comportament moral ale cărui principii sunt stipulate de religie în scopul fundamentării vieții morale, care nu poate fi realizată fără practicarea acelei religii. Însă moralitatea nu numai că este o trăsătură intrinsecă a aproape tuturor religiilor, însă cele mai multe dintre concepțiile religioase afirmă cu tărie că moralitatea nu poate exista independent de religie, că viața morală are nevoie de religie și că scopurile unei vieți morale nu pot fi realizate fără practicarea religiei. În plus, filosofi religioși susțin și argumentează că moralitatea are nevoie de religie, deoarece numai aceasta poate oferi o motivație moralei, și că numai religia poate oferi justificare și întemeiere moralității.

Deci, pentru filosofia religiei și, în particular, pentru filosofia creștină, religia oferă fundamentul, motivația și soluția pentru o viață morală care dă răspunsul cel mai argumentat despre sensul vieții umane.

Desigur, o problemă deosebit de importantă și cu relevanță în trecut, dar mai ales în epoca noastră, se referă la relația dintre morală și religie, și anume la ideea că morala are nevoie de religie. Ideea este aceea că marile religii ale lumii au elemente morale comune care să facă posibilă relația de colaborare într-o societate unde membrii ei au credințe religioase

diferite. Mai exact, este vorba despre toleranța religioasă, care trebuie să fie politica unui stat democratic în ce privește diversitatea religioasă a membrilor ei.

NATURA VALORILOR MORALE

Una dintre cele mai aprinse controverse între filosofii teiști și filosofii nonteiști se referă la natura valorilor morale, la fundamentele metafizice ale existenței lor. Remarca lui Dostoievski că fără Dumnezeu totul, din punct de vedere moral, este permisibil exprimă o idee împărtășită de mulți oameni religioși, dar, de asemenea, și de mulți atei. O astfel de idee este prezentă în întreaga istorie a filosofiei, îndeosebi a celei europene. Convingerea că există o conexiune intrinsecă între moralitate și existența lui Dumnezeu este confirmată și de proliferarea istorică a argumentului pentru teism, bazat pe diferite genuri de fapte morale. Gânditori ca Aristotel, Toma d'Aquino, Leibniz și mulți alții au crezut și au argumentat că are sens să vorbim de moralitate numai dacă admitem existența lui Dumnezeu. Însă în filosofia morală contemporană există destul de mulți filosofi care consideră că moralitatea poate fi explicată în mod complet în termeni naturaliști. Această schimbare de atitudine poate fi explicată prin justificări diferite, printre care cea mai importantă este aceea că proprietățile morale ale conștiinței ar constitui fapte obiective. Dacă preceptele morale inferează autoritatea și adevărul lor doar din dorințele și preferințele umane, atunci putem explica orice despre moralitate, pur și simplu apelând la fapte despre mințile umane, conținuturile lor sau activitățile lor. În acest caz, a face apel la Dumnezeu sau la alte entități supranaturale ar fi inutil. Însă filosofii teiști consideră că putem să justificăm valorile morale prin existența lui Dumnezeu. Argumentul teist în cea mai simplificată formă este următorul:

- (1) Dacă valorile morale obiective există, atunci Dumnezeu există.
- (2) Valorile morale obiective există.
- (3) Deci, Dumnezeu există. (Copan, 2003: 149)

Este important să subliniem că filosofi teiști și teologii subliniază aspectul ontologic, metafizic al argumentului moral. Este necesar să facem această remarcă, deoarece unii filosofi nereligioși menționează unele funcții importante ale credinței în existența lui Dumnezeu. Astfel, cunoscutul filosof american David Brink, unul dintre teoreticienii realismului moral, afirmă: „Chiar dacă Dumnezeu nu ar juca un rol metafizic, El ar putea juca un rol epistemologic dacă El ne oferă o sursă esențială de evidență a ceea ce este valoare morală (...) și El joacă un rol motivațional în etică dacă ne oferă un imbold sau un motiv necesar să fim morali.” (Brink, 2007: 150)

STATUTUL CONVINGERILOR MORALE

În filosofia contemporană a religiei, există o preocupare deosebită pentru statutul epistemic al enunțurilor care exprimă convingeri perceptuale, raționale, religioase, morale etc. În general, se disting două categorii mari de enunțuri, și anume enunțuri de bază, fundamentale, care nu se bazează pe alte enunțuri și enunțuri pe care le inferăm din alte convingeri, credințe și opinii. Desigur, există și alte criterii de distincție între enunțurile fundamentale și enunțurile nefundamentale.

Toți filosofi presupun, într-un fel sau altul, că putem avea încredere în mărturia simțurilor, în puterea rațiunii de a ne oferi enunțuri adevărate, numite adevăruri perceptuale, adevăruri empirice, factuale, adevăruri raționale, teoretice etc.

Există, de asemenea, anumite adevăruri morale „pe care noi nu putem să nu le cunoaștem” (Budziszewski, 2004: 371). Chiar și în cazul când facem judecăți morale greșite, trebuie să considerăm adevărurile morale ca date, cu excepția cazurilor când conștiința noastră morală a fost suprimată sau orientată spre autoamăgire. Atât filosofi teiști, cât și filosofi neteiști, inclusiv atei, admit că noi avem intuiții morale de bază despre ceea ce este bine și drept și ceea ce este rău și nedrept. Astfel, considerăm că torturarea copiilor pentru a ne distra, crima, violul etc. sunt fapte rele. În

schimb, compasiunea pentru cei defavorizați, ajutorul dat celui în necaz ș.a.m.d. sunt fapte morale bune. De asemenea, putem să facem diferența între indivizii care fac fapte morale bune și cei care fac fapte, din punct de vedere moral, rele. (Rescher, 1989: 43)

Filozoful ateu Kai Nielsen, făcând referire la infamia de a abuza copiii și de a maltrata soțiile, scrie: „Este mai rezonabil să credem că astfel de lucruri elementare sunt rele decât să credem o teorie sceptică care ne spune că noi nu putem cunoaște sau crede în mod rezonabil că oricare din aceste lucruri sunt rele. Eu cred în mod categoric că sunt principii esențiale veritabile și că oricine care nu crede în ele nu poate să pătrundă, să sondeze în profunzime fundamentele opiniilor lui morale.” (Nielsen, 1990: 10-11)

Adevărurile morale de bază sunt adevăruri absolute, indiferent de faptul că de-a lungul timpului și în cadrul diferitelor culturi a existat o pluralitate de credințe morale, iar unele culturi au desfășurat activități reprobabile moral; acest fapt nu implică faptul că valorile morale obiective sunt non-existente. După Robert Audi (Audi, 2003), astfel de intuiții morale sunt (1) non-inferențiale și în mod direct nu sunt ipoteze teoretice. Astfel, chiar dacă ființele umane fac judecați morale greșite și pot fi duse în eroare, noi am greși dacă am renunța la căutarea binelui sau dacă am deveni sceptici în ce privește morala.

Adams arată că „noi nu putem totdeauna sau de obicei să fim total eronați în ceea ce privește binele” (Adams, 1999: 87). În Biblie se afirmă că oamenii au capacitatea de a cunoaște ce e drept și nedrept, chiar dacă o astfel de cunoaștere este parțial distorsionată de cultură și împietrirea inimii. Astfel, în Epistola către Romani, apostolul Pavel scrie: „Când Neamurile, măcar că n-au lege, fac din fire lucrurile Legii, prin aceasta ei, care n-au o lege, își sunt singuri lege; și ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor; fiindcă despre lucrarea aceasta mărturisesc cugetul lor și gândurile lor care sau se învinovătesc, sau se dezvinovătesc între ele....” (Biblia: Romani 2; v. 14,15, trad. D. Cornilescu).

Admițând faptul că propozițiile morale sunt propoziții de bază, filosofii creștini argumentează că ele exprimă adevăruri obiective absolute, respingând concepțiile relativiste și subiectiviste. Conținutul propozițiilor morale nu se reduce pur și simplu la exprimarea unor gusturi, dorințe, atitudini. De asemenea, propozițiile esențiale ale moralei nu sunt doar adevărate pentru cutare și cutare, sau adevărate într-o cultură sau alta. Ele sunt adevăruri universale absolute. Deci, moralitatea nu este relativă, nu o raportăm nici la preferințele personale, nici la diferitele culturi existente în istorie.

FUNDAMENTUL CARACTERULUI OBIECTIV AL MORALITĂȚII

Propozițiile morale fac parte din categoria mai largă a propozițiilor normative, adică ele exprimă norme, ne arată ceea ce trebuie să facem. Însă David Hume arată că noi nu putem infera în mod logic din descripția (științifică) „este” sau „nu este” prescripția morală „trebuie” sau „nu trebuie”, fără admiterea unor premise mascate. (Hume, 2009: 83)

Cu unele deosebiri, G. E. Moore argumentează în *Principia Ethica* faptul că nu putem trece de la „este” la „trebuie” și nici nu putem reduce pe „trebuie” la „este”. Cei care fac trecerea de la „este” la „trebuie” fac o eroare naturalistă. Definițiile naturaliste, cum ar fi aceea că „binele” = ceea ce este dezirabil sau plăcut sau că „binele” = ceea ce maximizează utilitatea, consideră Moore, nu surprind destul de suficient esența binelui. Binele care trebuie să fie valoros în și pentru sine este ireductibil la proprietăți naturale. Noi intuim proprietățile non-naturale simple sau ireductibile așa cum „vedem culorile ca simple și neanalizabile”. Deci Moore arată că moralitatea nu poate fi definită în termeni naturali. Există ceva non-natural în bunătate. (Moore, 1997)

Cum am menționat, atât filosofii teiști, cât și filosofii realiști și naturaliști argumentează că valorile morale sunt obiective. Filosofii realiști

cred că realismul moral, a cărui idee fundamentală este aceea că există adevăruri morale independente de mintea noastră, este justificat din punct de vedere logic. Însă rămâne problema cea mai importantă, și anume cea a justificării sau a întemeierii metafizice, ontologice a valorilor și a faptelor morale. Pentru filosofi teiști, explicațiile oferite de naturalismul moral, de constructivismul social, de psihanaliza inițiată de Freud, de existențialismul lui Sartre, de biologism etc. cu privire la valorile și faptele morale sunt inconsistente, false, sau cel puțin insuficiente. Pentru teiști, ființa umană și valorile sale morale sunt create de Dumnezeu. Astfel, în Geneză scrie: „Apoi Dumnezeu a zis: "Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră; el să stăpânească peste peștii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul și peste toate târâtoarele care se mișcă pe pământ." Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut.” (Biblia: Geneza 1:26-27, trad. D. Cornilescu) Explicația teistă a caracterului obiectiv al valorilor morale este net superioară tuturor celorlalte explicații.

Deși adepții realismului moral pretind că punctul lor de vedere este fundamentat pe epistemologia și metodologia specifică științelor, totuși lor le lipsește un fundament ontologic adecvat al moralității. Pentru teiști, existența valorilor morale obiective, a binelui moral, a datoriei și a obligației morale, a demnității umane și a responsabilității morale nu pot fi explicate decât dacă postulăm existența lui Dumnezeu. În *Summa theologiae*, referindu-se la a patra cale de demonstrare a existenței lui Dumnezeu, Toma d'Aquino scrie: „Găsim în lucruri ceva mai multă sau mai puțină bunătate, adevăr și noblețe și altele de acest fel... Există, așadar, ceva care este foarte adevărat, foarte bun și foarte nobil și în consecință este ființa maximă. Este deci ceva care este cauza ființei, a bunătății și a oricărei perfecțiuni în toate lucrurile; acestuia îi spunem Dumnezeu” (d'Aquino, 1997: 64), Dumnezeu fiind perfect în bunătatea lui și, de asemenea, perfect în însăși ființa lui. Am putea considera a patra cale a lui Toma d'Aquino „atât un argument ontologic, cât și un argument moral”. (Swinburne, 2009: 109)

Perfecțiunea și autoritatea morală a lui Dumnezeu ar fi o evidență pentru existența Lui și a tuturor lucrurilor care au fost create de El și cu atât mai mult a omului făcut după chipul Său. Dumnezeu este sursa supremă a binelui și stă în esența Lui să fie perfect bun. În acest sens, F. C. Coplestone, în dialog cu B. Russell, afirmă că „dacă există o ordine morală care influențează conștiința umană, această ordine morală este de neconceput în afara existenței lui Dumnezeu” și că „numai existența lui Dumnezeu dă un sens experienței morale și experienței religioase a oamenilor”. (Russell, 1980: 164.167)

Din diversitatea de teorii care încearcă să explice caracterul obiectiv și absolut al valorilor morale, demnitatea și responsabilitatea morală a ființelor umane, explicația teistă satisface cele mai multe dintre cerințele impuse unei bune explicații sau, mai precis, a celei mai bune explicații. Una dintre dificultățile insurmontabile pentru naturalism, realism, materialism este aceea de a explica trecerea de la fapte ale lumii materiale la valorile morale obiective ale ființelor umane. Mai exact, cum este posibilă, dacă este posibilă, trecerea de la descrierea lumii materiale care „este” la explicația lumii morale, unde avem a face cu „trebuie”, cu dimensiunea prescriptivă a comportării umane. Filosoful ateu Michael Martin consideră că „nu există niciun motiv a priori de ce valorile morale obiective nu ar putea fi alcătuite din materie”. (Martin, 2002: 45) Nu vom găsi nicio lucrare de fizică „ce posedă valori morale obiective” care să fie prezentată ca o definiție sau descriere a „materiei”. Chiar dacă am considera că valorile morale obiective sunt constituite din materie sau sunt proprietăți ale materiei, astfel de explicații sunt, pentru filosofia teistă, necorespunzătoare, neadecvate. Cea mai firească explicație a valorilor morale și a demnității umane este explicația teistă. Noi suntem creați de un Dumnezeu personal, care este de o bunătate absolută și semănăm cu El sub anumite aspecte importante. Numai într-un context teist vom înțelege profund valoarea, demnitatea, responsabilitatea și obligațiile ființelor umane. Teismul consideră că nu putem face tranziția de la descrierea științifică la prescripția morală, de la

„este” la „trebuie”, adică de la simplele procese materiale, fizice la valorile umane.

Explicațiile naturaliste sunt dispartate și necorelate între ele, iar în prezent nicio teorie naturalistă sau realistă nu are o capacitate explicativă și predicțională ca teoria atomică. (Audi, 1993: 111) În schimb, viziunea teistă se prezintă ca o teorie unificatoare în care toate explicațiile sunt corelate între ele, deoarece au ca fundament unic existența lui Dumnezeu, prin care toate aspectele diferite ale lumii sunt create de El, și anume crearea universului (argumentul cosmologic), a structurii sale (argumentul teleologic), a apariției vieții și a conștiinței (argumentul din conștiință), a existenței raționalității și a forțelor morale (argumentul din rațiune și argumentul moral). În comparație cu explicațiile naturaliste, care insistă asupra cauzalității eficiente (adică asupra modelului explicației cauzal-nomologice), explicația teistă presupune nu numai cauzalitatea eficientă, ci, în primul rând, explicația pe baza unei cauze sau a unui agent personal care implică o cauzalitate finală. Realismului moral naturalist îi lipsește orice fel de unificare a faptelor brute care le iau ca atare. Nu există în cazul naturalismului o explicație unificatoare a originii universului, a structurii sale care a permis apariția vieții, a apariției reale a primelor ființe vii, a apariției conștiinței, a apariției ființelor morale. Concepția teistă unește toate aceste fapte care apar dispartate în cadrul altor concepții, fie naturaliste, materialiste, realiste, biologice, exclusiv sociologice etc. Chiar mulți naturaliști se îndoiesc de propriile lor explicații, mai ales atunci când este vorba de apariția conștiinței și, în particular, a conștiinței morale. Astfel, Colin McGrinn scrie: „Să considerăm că universul a apărut înaintea ființelor conștiente. Șansele nu păreau a fi așa de favorabile, bune, ca astfel de ființe să fi putut ajunge să existe. Lumea a fost toată alcătuită din obiecte fizice și forțe fizice lipsite de viață. Noi avem o bună idee despre modul în care Big Bang-ul a dus la crearea stelelor și a galaxiilor, în special, prin forța gravitației. Însă noi nu cunoaștem nicio forță capabilă care ar putea explica cum mase din materie de atunci în expansiune au evoluat spre viața

conștientă.” (McGrinn, 1999: 156) Iar J. L. Mackie consideră că proprietățile morale sunt stranii într-un univers naturalist și „dacă (...) există (...) valori obiective (...), ele fac existența unui Dumnezeu mai probabilă decât dacă ele nu ar exista. Astfel, noi avem (...) un argument din moralitate pentru existența lui Dumnezeu care poate fi susținut, apărât.” (Mackie, 1982: 115-116) Constatăm că, în general, gânditorii naturaliști și atei oscilează adesea între afirmații contradictorii sau discutabile, mai ales cele referitoare la originea și natura conștiinței, în general, și a conștiinței morale în special. Mulți gânditori naturaliști recunosc dificultatea explicării apariției gândirii, a conștiinței, a experienței subiective, a apariției moralității dintr-o materie lipsită de spirit. Tocmai cum conștiința este mai bine înțeleasă admitând o lume în care există o ființă conștientă în mod absolut, la fel valorile morale obiective sunt mai bine înțelese dacă există o ființă absolut bună. Filosofii teiști consideră, deci, că explicația oferită de ei este mai profundă, mai fundamentală, unificatoare, în comparație cu alte explicații.

Unii naturaliști consideră moralitatea o pură invenție umană sau o adaptare biologică pentru supraviețuire și reproducere. Astfel, M. Ruse consideră că moralitatea este pur și simplu un produs efemer al procesului de evoluție, întocmai cum sunt celelalte adaptări ale noastre la mediu, precum mâinile, picioarele și dinții. Moralitatea este tocmai un instrument, un mijloc pentru supraviețuire și reproducere și nu există nicio ființă transcendentă de care ea depinde (Ruse, 1989: 268); „conștiința moralității este pur și simplu una de semnificație sau importanță biologică” (Ruse, 1989: 262).

Problema dificilă care apare pentru interpretarea naturalistă, în general, și cea biologică, în special, a moralității, este aceea că evoluția biologică pare să submineze încrederea nu numai în intuițiile sau convingerile noastre fundamentale, ci în înseși rațiunea și procesele de gândire. Dacă noi suntem pur și simplu organisme menite doar pentru supraviețuire și reproducere, atunci putem să credem multe lucruri false care

să ne ajute să supraviețuim. Prin acceptarea și susținerea ideii că moralitatea este rezultatul firesc al evoluției biologice, naturaliștii nu pot să explice convingerile și credințele adevărate deoarece, evoluția implică lupta pentru supraviețuire și reproducere, și nu obținerea valorilor morale. Teiștii susțin că numai un creator personal (ca persoană) care a creat persoanele umane după chipul său poate constitui fundamentul ontologic al existenței valorilor morale, a obiective, a obligațiilor morale, a drepturilor omului și a demnității lui. Problema persoanei umane ocupă un loc central în teologia și filosofia creștină, de aceea a nega existența lui Dumnezeu ca persoană înseamnă a nega existența ființelor umane ca persoane. Și dacă nu există persoane, atunci niciun fel de proprietăți morale nu pot fi instanțiate în lumea noastră. Deci, Dumnezeu este fundamentul necesar pentru realizarea proprietăților morale. Ideea de valoare morală și ideea de persoană sunt în mod profund conectate.

CONCLUZII

Din considerațiile referitoare la argumentul moral pentru existența lui Dumnezeu, rezultă că există diferite modalități de a fundamenta teologic moralitatea.

Dincolo de controversele existente în teologia creștină între diferitele teorii despre poruncile divine, motivele divine, natura divinității și attributele ei etc., explicația oferită de ea moralității, în general, și susținerea argumentului moral pentru existența lui Dumnezeu, în particular, sunt superioare altor explicații și teorii despre morală, cum ar fi concepțiile non-teiste, politeiste, agnostice, sceptice, naturaliste și ateiste.

Luând în considerație natura esențial bună a lui Dumnezeu, El ne-a creat după chipul Său și ne-a înzestrat cu valorile morale obiective în mod non-arbitrar (obiectiv). Dacă nu am fi fost creați după chipul lui Dumnezeu, nu am fi fost morali și nici nu am avea capacitatea de a recunoaște valorile morale obiective. Iar bunătatea lui Dumnezeu nu trebuie

concepută ca împlinirea de către El a obligațiilor morale, ci ca exprimând modul lui de a fi. De asemenea, ideea că Dumnezeu ar putea fi rău sau să poruncească răul este absolut opusă înseși definiției lui Dumnezeu. O astfel de ființă nu va fi Dumnezeu și nu ar fi demnă de slavă. O ființă demnă de slavă trebuie să fie în mod esențial bună. Credința în existența unui Dumnezeu rău și amoral este, din punct de vedere moral, absolut inadmisibilă. Acceptarea valorilor obiective presupune un fel de scop ultim sau un plan teleologic cosmic pentru ființele umane.

Valorile umane obiective presupun o natură umană determinată, în sensul că toate ființele umane au o natură (esență) umană, având demnitate și drepturi și, de asemenea, că un anumit mod de viață este mai bun decât altul și astfel trebuie să fie realizat de orice ființă umană. Pentru filosoful teist, „este extrem de dificil să înțeleagă un scop cosmic al unei forțe brute fără rațiune, negând existența unui Creator intenționat transcendent”. (Copan, 2004: 167)

În concluzie, explicația teistă a moralității reprezintă cea mai consistentă explicație în raport cu alte concepții despre moralitate, și îndeosebi cu explicația naturalist-atee. Am văzut că unii filosofi naturaliști admit unele funcții sau roluri morale ale religiei, și anume funcția epistemologică și motivațională, dar neagă rolul metafizic al divinității.

Pentru filosoful teist, valorile morale, demnitatea umană și responsabilitatea personală pot fi explicate și înțelese cel mai bine de teism în măsura în care noi, ființele umane, suntem făcute după chipul persoanei bune a lui Dumnezeu.

Desigur, „un argument moral reușit nu dezvăluie complet că Dumnezeul lui Avram, Isaac, Iacob și Iisus există (...), dar argumentul moral poate fi consolidat cu ajutorul altor argumente teiste sau prin considerarea revelației speciale posibile, care să clarifice în plus identitatea acestui Dumnezeu care a luat decizia să ne salveze de situația noastră disperată într-o lume a răului și a suferinței” (Copan, 2007: 370).

În cele din urmă, argumentul moral impune cu tărie existența unei Ființe morale personale supreme, care este demnă de slavă, care ne-a creat ca ființe demne și merituoase, față de care răspundem personal și pe care o numim Dumnezeu.

BIBLIOGRAFIE

- Adams, R. M. (1999), *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Audi, R. (2003), *Moral knowledge and Ethical Character*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Biblia* (2005), Societatea Biblică din România, UBS-EPS-2005, 007 YTI-ISBN 973-87369-1-9, București.
- Biblia* (2009), Societatea Biblică din România, UBS-EPS-2005, 007 YTI-ISBN 973-87369-1-9, București.
- Brink, D. O. (2007), „The Autonomy of Ethics”, în Michael Martin (ed), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Budziszewski, J. (2003), *What We Can't Not Know*, Dallas: Spence Publishing Company.
- Centore, F.F. (2004), *Theism or Atheism*, London: Ashgate Publishing Ltd.
- Clack, Beverley & Brian R. Clack (2008), *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*, Malden: Polity Press.
- Clarke, B. (1980), „The Logical Roles of the Arguments for the Existence of God”, în Eugene Thomas Long (ed), *Experience, Reason and God*, Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Copan, P. (2004), „The Moral Argument”, în Paul Copan and Paul K. Moser (eds), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.

- Copan, P. (2007), „The moral argument”, în Chad Meister and Paul Copan (eds), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London and New York: Routledge.
- d'Aquino, T. (1997), *Summa theologiae. Despre Dumnezeu*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Descartes, R. (2009), „The Ontological Argument: A Restatement”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (2009), „The argument to Design and the Problem of the Evil”, în Steven M Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1998), *Critica Rațiunii Pure*, București: Editura IRI.
- Kretzmann, N. (2006), „Abraham, Isaac and Euthyphro: God and the Basic of Morality”, în Eleonore Stump and Michael J. Murray (eds), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Calderon Press
- Moore, G. E. (1997), *Principia Ethica*, București: Editura Du Style.
- Mackie, J. L. (1982), *The Miracle of Theism. Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Calderon Press
- Martin, M. (2002), „Atheism: Morality and Meaning, Amherst: Prometheus Books.
- McGrinn, C. (1999), *The Mysterious Flame*, New York: Basic Books.
- Nielsen, K. (1990), *Ethics Without God*, Buffalo: Prometheus.
- Ruse, M. (1989), *The Darwinian Paradigma*, London: Routledge.
- Russell, B. (1980), *De ce nu sunt creștin*, București: Editura Minerva.
- Rescher, N. (1989), „Moral Absolutes: An Essay on the Nature and the Rationale of Morality, Studies”, în *Moral Philosophy*, (vol. 2), New York: Peter Lang Publishing Co.

- Swinburne, R. (2009), „Why God Allows Evil?”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Vaihinger, H. (1924) *The Philosophy of 'As If': A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, New York.
- van Inwagen, P. (2005), „The Problem of Evil”, în William J. Wainwright (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: University Press.
- Wainwright, W. J. (2005), *Religion and Morality*, Burlington, VT: Ashgate Publishing.
- Zagzebski, L. (2005), „Morality of Religion”, în William J. Wainwright (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Dr. Virgiliu Peicu
Universitatea Adventus din Cernica
gylpey@yahoo.com

ARGUMENTELE PENTRU EXISTENȚA LUI DUMNEZEU : ARGUMENTUL DIN EXPERIENȚA RELIGIOASĂ (III)

Keywords

*morality, faith, trust, justification, reason, religion,
ethics, belief, knowledge*

Abstract

The theological assessment of the moral argument for the existence of God is in the focal point of the current article. It has a major significance for the understanding of moral norms, moral motivation, moral responsibility and duty, but especially for the objective character of moral norms and commandments. Also, the issue of the relationship between religion and morality in general. The relevance of the moral argument for proving the existence of God has profound implications for the individual and society, especially political implications for a core of moral principles necessary for the functioning of a multireligious society.

Deși experiența religioasă a constituit de veacuri un subiect de reflecție pentru teologi și filosofi, evaluarea modernă a acesteia începe cu teologul și filosoful german Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Însă de-abia în secolul al XX-lea natura, rolul și relevanța ontologică a experienței religioase sunt cercetate în mod sistematic, nu numai de teologi și filosofi, dar și de psihologi, psihiatri, antropologi, de științele cognitive, neuroștiință și mai târziu de sociologie.

Momentele importante în cercetarea experienței religioase au fost cele generate de apariția lucrării *Tipurile experienței religioase*, apărută în 1902, a filosofului și psihologului american William James, unul dintre întemeietorii pragmatismului, precum și de lucrarea filosofului și teologului neokantian german Rudolf Otto, *Ideea de sacru*, apărută în 1917. În anii 20 ai secolului al XX-lea, pozitivismul și empirismul logic au elaborat celebrul principiu al verificării, pe baza căruia s-ar putea face distincția între termenii și propozițiile cu semnificație cognitivă, mai exact cu semnificație empirică, și termenii și propozițiile fără semnificație empirică și cognitivă, care au declarat despre termenii și propozițiile religioase că sunt lipsite de semnificație empirică.

Remarcăm că Rudolf Carnap a depus eforturi considerabile pentru a formula criterii de semnificație empirică atât pentru termenii teoretici, cât și pentru propozițiile teoretice. Într-un celebru articol, Rudolf Carnap scria: „În uzul metafizic, cuvântul 'Dumnezeu' se referă la ceva dincolo de experiență. Cuvântul este, în mod evident, lipsit de referința sa, pentru o ființă fizică sau o ființă spirituală care este imanentă în fizic. Și cum nu i s-a dat o nouă semnificație, el devine lipsit de semnificație.” (Carnap, 1959: 63)

La fel, A. J. Ayer, primul adept al pozitivismului logic în Marea Britanie, declara că termenul 'Dumnezeu' este un termen metafizic, iar dacă 'Dumnezeu' este un termen metafizic, atunci nu putem nici măcar să presupunem că Dumnezeu există, deoarece a spune că Dumnezeu există

înseamnă a pronunța o propoziție metafizică ce nu poate fi nici adevărată, nici falsă. (Ayer, 1946:115) Deci Dumnezeu nu doar există, El este.

Ulterior, chiar în cadrul orientării analitice a pozitivismului și a empirismului logic și cu atât mai mult în cadrul altor orientări filosofice, s-a argumentat temeinic că însuși principiul verificării nu se supune propriilor lui exigențe și că, de asemenea, criteriul verifiționist de semnificație cognitivă este, pe de o parte, prea îngust, excluzând din știință propoziții în mod evident cu semnificație cognitivă și empirică, iar pe de altă parte admitând propoziții evident metafizice și religioase. De aceea, nu este surprinzător că mulți filosofi și îndeosebi filosofi teiști au considerat prăbușirea principiului verificării ca una dintre marile victorii ale filosofiei din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Totodată, gânditori de orientări filosofice diferite au arătat că pozitivismul logic a avut o înțelegere limitată a experienței, reducând-o în întregime la experiența din științele factuale (tehnice) sau, mai exact, la cea din fizică, ignorând alte tipuri de experiență și, mai ales, experiența interioară a ființelor umane.

Istoria umană oferă un număr impresionant de experiențe religioase. În primul rând, în Biblie întâlnim modele exemplare de experiență religioasă. Apoi există numeroase mărturisiri ale marilor mistici prezenți de-a lungul secolelor în diferite religii și în special în creștinism. Apoi vom menționa experiența religioasă a milioane și milioane de ființe umane de-a lungul veacurilor, până în prezent. De aceea, nu este surprinzător că, de aproape un secol, experiența religioasă este cercetată nu numai din perspectivă filosofică și teologică, ci, după cum am menționat, și din perspectiva multor alte discipline științifice.

Din ampla și extrem de documentata lucrare *Filosofia occidentală a religiei din secolul XX, 1900-2000* a filosofului american Eugene Thomas Long, președinte al Societății de Filosofie a Religiei din S.U.A, constatăm că toate cele 18 orientări din filosofia religiei din secolul al XX-lea pe care autorul le analizează au acordat o atenție deosebită semnificației experienței religioase pentru credința religioasă și, în general, pentru destinul uman.

Este vorba despre reprezentanții de marcă ai următoarelor curente filosofice din secolul XX: idealismul absolut, idealismul individualist, neokantianismul, pozitivismul și știința religiei, neorealismul, fenomenologia, pragmatismul american, personalismul, filosofia istoriei, analiza filosofică, filosofia existențialistă, neotomismul, filosofia procesului, filosofia analitică, hermeneutica și deconstrucția, teoria critică, filosofia comparativă și filosofia feministă. În capitolul consacrat fenomenologiei, alături de Franz Brentano, Edmund Husserl, Rudolf Otto, Max Scheler și alții, într-un număr considerabil de pagini, este analizată concepția lui Mircea Eliade despre religie în general și despre experiența religioasă în special.

În ultimii 50 de ani, cercetările empirice din sociologie și psihologie realizate de diferite centre de cercetare și în special Centrul de Cercetare a experienței religioase de la Oxford au arătat că 50%-70% dintre respondenți au afirmat că au avut o experiență spirituală de un anumit tip, ca fundament pentru credința lor în Dumnezeu și justificare a religiei lor.¹

Din aceste cercetări a rezultat că la întrebarea: “Ați avut la un moment dat în viața dumneavoastră o experiență total diferită de viața dumneavoastră obișnuită, indiferent dacă o descrieți sau nu ca pe o experiență cu Dumnezeu?”, mulți respondenți au descris o astfel de experiență ca cel mai important moment din viața lor. Pe baza acestor constatări, s-a considerat că o sarcină educațională majoră constă în încurajarea oamenilor de a nu reprima astfel de experiențe semnificative. Dar nu este suficient să constatăm existența unor astfel de experiențe, deoarece pentru a prezenta în mod convingător de ce experiența religioasă

¹ Vezi David Hay, *Exploring inner space: Scientists and religious experience*. (London: Mowbray, 1987) și Ralph W. Hood, *Handbook of religious experience*. (Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1996).

este un argument, dovadă sau demonstrație a existenței lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem de ce Dumnezeu trebuie să ni se arate nouă, și dacă într-adevăr ni se dezvăluie (relevă), și de ce trebuie să credem relatările, mărturisirile unor astfel de experiențe.

Richard Swinburne argumentează convingător că „un creator atotputernic și absolut bun va căuta să interacționeze cu ființele (creaturile) Sale și în particular cu persoanele umane capabile de a-L cunoaște” (Swinburne, 1996: 169). El sugerează că Dumnezeu are motive să se facă cunoscut prin revelație autentică, pentru a permite oamenilor să înfăptuiască binele și să intervină în mod personal, nu neapărat în mod miraculos, în viețile indivizilor umani, din iubirea Lui pentru ei. Swinburne crede, așadar, că un Dumnezeu omnipotent și atotiubitor are temeiuri să se facă cunoscut prin experiența religioasă.

Dar ce este, de fapt, experiența religioasă?

DEFINIREA EXPERIENȚEI RELIGIOASE

Am menționat mai înainte că există numeroase modele paradigmatiche de experiență religioasă în Biblie, la mistici și la credincioșii obișnuiți. Înainte de a defini sau de a caracteriza experiența religioasă, vom prezenta câteva experiențe (trăiri) religioase.

Una dintre cele mai cunoscute experiențe religioase este cea a lui Saul pe drumul Damascului:

Dar pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată. Și căzând la pământ a auzit un glas zicându-i: 'Saule, Saule, de ce Mă prigonești?' Iar el a zis: 'Cine ești Tu, Doamne?' Și Domnul a zis: 'Eu sunt Iisus pe care tu îl prigonești'. Domnul i-a zis: 'Ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci'. Iar bărbații care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriți, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Și s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deși avea ochii deschiși, nu vedea nimic. Și luându-l de mână, l-au dus

în Damasc și trei zile a fost fără vedere și n-a mâncat, nici n-a băut.
(Biblia, Fapte 9: 3-9)

De asemenea, putem prezenta unul dintre numeroasele exemple de experiență religioasă, trăită de un elvețian și amintită de către W. James:

Dintr-o dată, am experimentat sentimentul de a fi fost ridicat deasupra mea, am simțit prezența lui Dumnezeu – povestesc acest lucru așa cum l-am perceput, ca și cum bunătatea și puterea lui mă penetrau în întregime (...). Apoi m-am așezat pe o piatră, incapabil să mai stau în picioare, iar ochii mi s-au umplut de lacrimi (...). Apoi, încet, extazul mi-a părăsit inima; adică am simțit că Dumnezeu retrăsese comunicarea pe care mi-o acordase și am putut să merg mai departe (...). Impresia a fost atât de puternică încât, urcând încet panta, m-am întrebat dacă era posibil ca Moise să fi avut pe Sinai o comunicare mai intimă cu Dumnezeu decât cea pe care o avusesem eu. Găsesc că e necesar să adaug că în acest extaz al meu Dumnezeu nu avea nici formă, nici culoare, nici gust, ba mai mult, că sentimentul prezenței Lui n-a fost însoțit de nicio localizare fixă, precisă. În fine, expresia cea mai competentă pentru a reda ceea ce am simțit este aceasta: Dumnezeu era prezent, deși invizibil; nu l-am simțit cu niciunul dintre simțurile mele și totuși conștiința mea l-a perceput. (James, 1998: 50-51)

Fără să mai prezentăm descrieri ale experienței trăite de credincioși, printre care cel mai frecvent citați sunt misticul german Meister Eckhart (1269-1328), misticul spaniol Sf. Ioan al Crucii (1542-1591), misticul creștin Sf. Teresa de Avila și alții, din descrierile experienței lor rezultă că există experiențe religioase extravertite și experiențe religioase introvertite.

EXPERIENȚA EXTRAVERTITĂ

Experiența de tipul extravertit se caracterizează prin următoarele trăsături specifice:

1. Înfățișări exterioare, prin simțuri.

2. Vederi ale esenței interioare a lucrurilor, o esență care apare ca fiind vie, frumoasă și aceeași pentru toate lucrurile.
3. Simțul uniunii sinelui celui mai profund cu această esență interioară.
4. Sentimentul că ceea ce este experimentat este divin.
5. Simțul realității că se văd (înțeleg) lucrurile cum sunt ele cu adevărat.
6. Starea de pace și extaz.
7. Atemporalitatea, neexistând conștiința trecerii timpului în cadrul experienței. (Rowe, 2007: 79)

EXPERIENȚA INTROVERTITĂ

Tipul introvertit al experienței religioase are următoarele trăsături specifice:

- stare a conștiinței lipsită de conținutul ei obișnuit: senzații, imagini, gânduri, dorințe etc.
- experiență a unicului absolut cu niciun fel de distincții și părți.
- Simțul realității (se experimentează ceea ce este realul ultim).
- Sentimentul că ceea ce este real este divin.
- Starea de pace și extaz absolut.
- Atemporalitatea, inexistența conștiinței trecerii timpului în cadrul experienței. (Rowe, 2007: 81)

EXPERIENȚE RELIGIOASE NE-MISTICE

Deosebirea dintre experiențele religioase nemistice și experiențele religioase mistice ar fi aceea că într-o experiență nemistică prezența divinului este distinctă de subiectul acestei experiențe, iar într-o experiență mistică subiectul experienței este într-o uniune, într-o contopire absolută

cu prezența divină. Pe scurt, o experiență religioasă în sensul restrâns este o experiență în care cineva percepe prezența imediată, nemijlocită a divinului, iar în cazul teismului, prezența imediată a persoanei divine, adică a lui Dumnezeu. De asemenea, nu trebuie să confundăm credința că divinul este prezent cu sentimentul prezenței divinului. Unii oameni religioși pot crede că divinul este prezent fără să aibă o experiență directă a divinului. De asemenea, este extrem de important să recunoaștem că dacă cineva afirmă că a avut o experiență religioasă, aceasta nu este corelată cu faptul că elementul divin pe care l-a experimentat există sau nu.

TIPURI DE EXPERIENȚE RELIGIOASE

Experiențele religioase pot fi clasificate în experiențe vizuale și auditive, în experiențe de convertire, experiențe de revelație propozițională și revelație non-propozițională, experiențe individuale și experiențe colective etc. Toate aceste forme de experiență religioasă sunt exemplificate în Vechiul și Noul Testament.

Caroline Franks Davis (Davis, 1989: 74) acordă o semnificație mai largă noțiunii de experiență religioasă, menționând șapte tipuri distincte:

1. Vederea acțiunii lui Dumnezeu cercetând lumea, universul (awareness experience).
2. Existența unei viziuni sau experiențe interioare a lui Dumnezeu (experiența quasi-senzorială).
3. Întâlnirea sacralității lui Dumnezeu (experiența numinoasă).
4. Experiența de convertire (experiența regeneratoare).
5. Existența rugilor ascultate la care se răspunde (experiența interpretativă).
6. Sentimentul (simțul) realității ultime (experiența mistică).
7. Obținerea iluminării și a cunoașterii, probabil printr-o revelație de la Dumnezeu (experiența revelatoare).

Așadar, ființele umane trăiesc o varietate impresionantă de experiențe: experiențe fizice și empirice ale realității obiective (care pretind unii filosofi ca empiriștii logici, dar nu numai ei, că sunt singurele experiențe demne de încrederea de care noi dispunem), experiențe psihologice și emoționale care sunt întipărite în sensibilitatea umană și răspunsurile la stimuli, experiențe intelectuale și estetice, experiențe care sunt private și individuale, experiențe împărtășite și colective. În comparație cu toate celelalte categorii de experiență umană seculară, experiența religioasă are cel mai profund și durabil impact asupra vieții și destinului ființelor umane care trăiesc o astfel de experiență. Noi vom cerceta aici, mai ales din perspectiva filosofiei analitice, semnificația experienței religioase ca argument al existenței lui Dumnezeu.

În ultimele decenii a crescut interesul pentru evidența teismului, interes care se manifestă în filosofia religiei prin intensificarea cercetărilor referitoare la argumentul cosmologic, argumentul teleologic (design), argumentul moral, dar și argumentul „din experiența religioasă”. Argumentele cosmologic, design și moral au o trăsătură comună: Pornind de la constatarea existenței universului, a caracterului ordonat al lumii (universului) și de la experiența morală a umanității, doctrina creștină, având în centrul ei ideea de Dumnezeu, este considerată cea mai bună explicație a acestor fenomene remarcabile. Altfel spus, concluzia că există Dumnezeu este dedusă printr-un proces de inferență. Prin urmare, existența lui Dumnezeu este dovedită sau inferată, adică obținută indirect, în sensul că nu vedem direct existența lui Dumnezeu, ci numai prin semnele activității lui creatoare.

Constatarea, întâlnirea directă cu Dumnezeu va cântări mult în raport cu semnificația argumentelor inferențiale și va stabili cu certitudine că există Dumnezeu. Această idee este esența a ceea ce numim argumentul din experiența religioasă. De aceea este sarcina filosofiei, și îndeosebi a filosofiei analitice, să cerceteze, pe baza rezultatelor din epistemologia actuală, raționalitatea credinței teiste, în special a creștinismului, pentru a

răspunde interpretărilor date de naturaliști, sceptici și atei experienței religioase și implicit criticilor acestora la adresa interpretării teiste a experienței religioase.

În mod cert, există argumente mai mult sau mai puțin de încredere în experiența religioasă pentru existența lui Dumnezeu. George Mavrodes susține că argumentul din experiența religioasă poate fi considerat ca o versiune specială a argumentului teleologic, afirmând că manifestarea pe scară universală a experienței religioase cu un nucleu fenomenologic comun și existența unui fond comun de interpretare reclamă o explicație. Și se argumentează „că cea mai plauzibilă explicație implică existența și activitatea lui Dumnezeu” (Mavrodes, 1992: 81).

Un astfel de argument ar putea fi asemuit cu ceea ce am putea numi “argumentul design antropic” sau argumentul că legile care guvernează structura și comportamentul mediului nostru fizic sunt așa de precis armonizate, că ele par să fie proiectate pentru dezvoltarea organismelor fizice, inclusiv a ființelor umane. Asemănarea cu domeniul psihic ar consta în următorul fapt: conștiința prezenței lui Dumnezeu întreține și stimulează dezvoltarea spirituală și psihică umană și acest fapt este cel mai bine explicat prin proiectarea divină a psihicului (sufletului) uman ca un destinatar adecvat al stimulilor determinați sau cauzați de prezența divină.

Astfel, existența experienței religioase poate primi, în viziunea teiștilor, cea mai bună explicație prin existența lui Dumnezeu. Argumentele de tipul celor prezentate mai sus reprezintă o categorie distinctă de argumente, pe care trebuie să o comparăm cu altă categorie alternativă de argumente, mult mai eficientă, de a dezvălui valoarea probatorie a experienței religioase. Credincioșii care au experiențe religioase directe, nemijlocite, de un gen sau altul, consideră înseși aceste experiențe ca fiind fundamentele noninferențiale (nedeductive) ale propriilor lor credințe religioase. Tocmai această valoare probatorie a experienței religioase interpretată în acest mod a fost cercetată și a căpătat cea mai mare atenție din partea filosofilor creștini în ultimele decenii.

Așadar, trebuie să distingem și să răspundem la următoarele întrebări: Care este ponderea probatorie a experienței religioase pentru cei care au aceste experiențe religioase? Care este ponderea probatorie a experienței religioase pentru cei care nu au experiențe religioase? Adică ce pondere probatorie au relațiile individuale sau colective ale experienței religioase pentru destinatarii acestor relații sau descrieri? Răspunsul la ultima întrebare presupune, într-un sens literal, formularea unui argument din experiența religioasă. Relevanța evidențială a experiențelor religioase pentru cei care nu au astfel de experiențe presupune argumentare și explicație. Cei care nu au experiențe religioase directe doresc un temei ca să creadă că experiența religioasă a celor care o au este o experiență de încredere, fiabilă, când Dumnezeu a fost într-adevăr prezent. Astfel, evidența noninferențială a celor care au experiențe religioase poate fi considerată premisă pentru o inferență potențială a existenței lui Dumnezeu.

Toate modalitățile de argumentare asemănătoare, care susțin explicații de acest gen, reprezintă o a doua categorie de argumente din experiența religioasă. Tocmai această categorie o vom cerceta în continuare, pentru a arăta care sunt exigențele epistemice pe care trebuie să le satisfacă o experiență considerată religioasă, astfel încât să reprezinte un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu.

DISTINCȚIA ÎNTRE PRESUPUSA EXPERIENȚĂ RELIGIOASĂ ȘI EXPERIENȚA RELIGIOASĂ VERIDICĂ

Pentru filosofii teiști de tradiție analitică, cele mai importante probleme referitoare la experiența religioasă sunt probleme de natură epistemologică, și în primul rând problema distincției între experiențe

religioase veridice și experiențe religioase neveridice. Invocatele experiențe (sau experiențieri) ale lui Dumnezeu pot fi veridice sau pot să nu fie veridice. Davis C. F. formulează patru seturi de criterii pentru experiențele religioase autentice:

1. Consistența internă și externă
2. „Roadele” sau consecințele morale și spirituale ale experienței
3. Consistența cu doctrina clasică a respectivei tradiții religioase
4. Evaluarea stării mentale și psihice generale a subiectului experienței (Davis, 1984: 71).

Pentru a marca această distincție, R. Douglas Geivett folosește expresiile „of-God experiences” și „experiences of God”. El spune:

Folosesc termenul „of-God experiences” pentru presupusele experiențe ale lui Dumnezeu care pot sau nu pot să fie veridice și folosesc „experiences of God” într-un înțeles mai îngust, ca o denumire pentru „of-God experiences” care sunt veridice, adică experiențe când Dumnezeu este fie direct, fie indirect prezent subiectului, într-un sens absolut realist de „prezent”. (Geivett, 2004: 179)

Experiența religioasă poate fi sursă a cunoașterii lui Dumnezeu și a adevărilor religioase. Așa cum în știință experiența este fundament al cunoașterii, este înțelept să considerăm experiența religioasă ca sursă și fundament al cunoașterii religioase. Chiar dacă unii credincioși nu au experiențe directe ale prezenței lui Dumnezeu, ei pot să aibă încredere în relatările celor care au astfel de experiențe. Această situație o întâlnim și în viața cotidiană, și în știință, deoarece „dacă nu am putea în general să avem încredere în ce spun alții despre experiențele lor fără a le verifica, cunoștințele noastre de istorie, geografie sau științele naturii ar fi aproape inexistente” (Swinburne, 2004: 174).

Reprezentanții teiști ai filosofiei analitice a religiei susțin deci că experiența religioasă are o valoare evidențială pozitivă, adică poate fi folosită

ca evidență pentru existența lui Dumnezeu sau cel puțin poate fi considerată ca fundament noninferențial al cunoașterii valide sau ar putea fi componentă a unui argument cumulativ pentru existența lui Dumnezeu. Chiar un gânditor de talia lui Frederick Copleston, nicidecum filosof analitic, afirmă:

Fiind creștin, eu în mod cert cred că pot să existe diferite grade de înțelegere sau conștiință a prezenței divine și că o astfel de conștientizare poate avea un efect puternic asupra vieții unei persoane și poate avea o valoare socială. Eu, de asemenea, cred că o conștiință (conștientizare) de acest gen poate apărea în diferite religii, deși interpretările sunt în mod evident destul de diferite. (Copleston, 1992: 220)

El consideră că valoarea cognitivă a acestei conștiințe a prezenței divine capătă semnificație când ea figurează ca o componentă printre alte componente ale argumentului cumulativ.

Indiferent de existența unor nuanțe diferite în prezentarea argumentului standard din experiența religioasă, filosofii care acceptă acest argument consideră că este necesar să elaborăm postulatele sau principiile epistemologice pe care acest argument trebuie să le satisfacă pentru a fi considerat valabil și acceptat ca argument al existenței lui Dumnezeu. Cei mai mulți filosofi teiști formulează două principii, iar alții formulează trei sau mai multe principii epistemologice.

1. Principiul credulității, în formularea sa cea mai generală, îi aparține lui Richard Swinburne: „Există un principiu fundamental al raționalității pe care îl numesc principiul credulității, ce spune că ar trebui să credem că lucrurile sunt precum par a fi (în sens epistemic) dacă nu și până nu avem dovezi că ne înșelăm.” (Swinburne, 2004: 172) Vom prezenta ulterior și alte formulări similare ale acestui principiu.

2. Principiul conform căruia experiența religioasă este o specie a experienței perceptuale, care se aseamănă în mod relevant cu percepția senzorială.

3. Principiul mărturiei (testimony) care poate fi formulat în felul următor: În absența circumstanțelor speciale, este înțelept să credem că ceea ce alții ne spun că ei au perceput s-a întâmplat în realitate.

Jerome Gellman, bazându-se pe abordarea lui R. Swinburne, formulează încă două postulate epistemologice.

1. Principiul celei mai bune explicații

2. Principiul creșterii valorii numerice

Principiul celei mai bune explicații este formulat de Gellman în felul următor: Dacă o persoană S are o experiență E care pare (fenomenologic) să fie a unui anumit obiect O (sau a unui obiect de genul K), celelalte condiții fiind egale, atunci cea mai bună explicație că S are E este că S a experimentat O (sau obiectul de genul K) mai curând decât altceva sau nimic. Și Gellman menționează că cea mai bună explicație este un principiu indispensabil al raționalității care este folosit în mod constant în multe alte contexte decât cele religioase.

Principiul creșterii valorii numerice afirmă că probele pentru caracterul veridic al experienței religioase sporesc cu creșterea numărului de oameni care au astfel de experiențe.

PRINCIPIUL CREDULITĂȚII

Mulți oameni mărturisesc că au avut în viața lor una sau mai multe pretense experiențe religioase. Însă unii oameni care acceptă aceste mărturii obiectează la afirmația că invocatele experiențieri ale lui Dumnezeu contează ca evidență pentru existența lui Dumnezeu. Prima obiecție este aceea că o invocată experiență a lui Dumnezeu nu este evidență pentru ceva, cu excepția faptului că un subiect S a avut o experiență care i se pare lui S că implică o conștiință (cunoaștere) a lui Dumnezeu.

Fie următoarele trei propoziții:

1. Pare (în sens epistemic, nu comparativ) pentru subiectul S că Dumnezeu este prezent pentru S în experiența lui S.
2. Dumnezeu este prezent pentru S în experiența lui S.
3. Dumnezeu există.

Să admitem că cei mai mulți sceptici privind experiențele despre Dumnezeu acceptă propoziția (1) pe baza mărturiei lui S. Mărturia lui S poate fi exprimată în felul următor: „Eu am avut o experiență care pare a fi o experiență a lui Dumnezeu” (în exprimarea lui Douglas Geivett (I had an of-God experience) sau sub forma „Eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”. Pe baza fiecăreia dintre cele două relatări, cineva poate fi determinat să accepte propoziția (1).

Însă dacă S relatează: „Eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”, atunci vom considera că S acceptă propoziția (2) și că S procedează așa pe baza presupusei experiențe a lui Dumnezeu. De asemenea, stipulând că dacă S relatează: „Se pare că eu am avut o experiență a lui Dumnezeu”, atunci S acceptă propoziția (2), deși intenția relatării s-ar putea să nu fie aceea de a exprima acceptarea de către S a propoziției (2). În această situație, să presupunem că S acceptă propoziția (1) și consideră propoziția (1) ca fiind evidență pentru propoziția (2). Și să admitem că S acceptă propoziția numai dacă el acceptă propoziția (3) și deci că S acceptă propoziția (3). Și s-ar putea ca intenția lui S de a relata experiența lui S (deci a sa) să fie de a prezenta această experiență ca fundament pentru acceptarea proprie a lui S a propoziției (3). În plus, s-ar putea, deși nu este necesar, ca intenția relatării experienței lui S să fie aceea de a prezenta această experiență ca fundament pentru acceptarea de către alții a propoziției (3).

Acum apar două întrebări:

1. Poate adevărul propoziției (1) să conteze ca fundament adecvat pentru acceptarea de către S a propoziției (2) și apoi de acceptare a propoziției (3)?
2. Poate adevărul propoziției (1) să conteze ca justificare adecvată pentru acceptarea de către alții a propoziției (2) și deci acceptarea de către ei a propoziției (3)?

Să încercăm să cercetăm de ce cineva ar putea considera că adevărul propoziției (1) oferă motive pentru ca S să accepte propoziția (2) și apoi propoziția (3). Răspunsul este că această trecere de la (1) la (3) se realizează pe baza principiului credulității, după care „cum lucrurile par să fie” este un bun temei pentru credința despre „cum sunt ele” sau ceea ce cineva pare că percepe este probabil așa. Este fundamentul pentru cunoașterea omenească a lumii să credem că lucrurile sunt precum ele par a fi, în absența dovezilor pozitive contrare. (Swinburne, 2004: 174)

Principiul credulității are o semnificație majoră pentru cazurile de experiență religioasă deoarece, dacă acest principiu este valabil în contexte ale experienței perceptuale senzoriale, atunci el este, de asemenea, valabil și în alte contexte perceptuale, iar experiențele religioase sunt experiențe perceptuale. Vom analiza ulterior circumstanțele speciale când experiența religioasă nu poate fi luată „pe garanție” ca experiență a lui Dumnezeu și, implicit, ca justificare a existenței lui Dumnezeu.

O versiune mult mai sofisticată a argumentului din experiența religioasă a elaborat-o Keith Yandell. El introduce următoarele condiții sau criterii care trebuie satisfăcute pentru ca o experiență religioasă să poată fi considerată veridică.

Pentru orice subiect S și experiența E, dacă a avea E înseamnă pentru S a i se părea că experiențiază o ființă numinoasă N, atunci dacă S în mod neculpabil nu are temei, se consideră că:

- a. S s-ar părea că experiențiază N dacă există sau nu există un N pe care S să-l experiențieze, ori
- b. Dacă E este neveridică, S nu ar putea descoperi că ea ar fi, ori
- c. Dacă E este de un tip T de experiență, astfel că fiecare membru al lui T este neveridic, S nu ar putea descoperi acest fapt, atunci E oferă lui S evidența că există un N numai dacă
- d. O există în sfera de competență a falsificabilității atât academice, cât și colaterale.

(O înseamnă Dumnezeu cu atributele de omnisciență, omnipotență etc.) (Yandell, 1993: 274).

Al doilea principiu pe care l-am menționat mai sus a fost amplu elaborat de W. Alston într-o serie de lucrări, dar, mai ales, în lucrarea *Perceiving God. Epistemology of Religious Experience* (1991). Alston, Swinburne și alți filosofi teiști consideră că contextul cel mai relevant de aplicare a principiului credulității este experiența perceptuală. Deci, pentru ca principiul credulității să poată fi aplicat experienței religioase, atunci experiența religioasă trebuie să fie, într-un sens, perceptuală: cel puțin în această privință experiența religioasă trebuie să fie analoagă experienței senzoriale. Alston afirmă că „ceea ce cuiva i se pare că percepe este probabil așa” (Alston, 2009: 67).

O analogie între experiența senzorială și experiența religioasă este necesară pentru a susține posibilitatea transferării principiului credulității de la contextul experienței senzoriale la contextul experienței religioase.

Swinburne nu cercetează aproape deloc în ce constă analogia între cele două tipuri de experiență, dar consideră că unele considerații speciale care pot anula evidența experiențială a percepției senzoriale contează ca

anulatori potențiali pentru perceperea lui Dumnezeu. Printre anulatori menționăm realizarea percepției sub influența drogurilor, existența unei boli mintale severe, condiții inadecvate de percepție, urmărirea (perceperea) experienței unui iluzionist, anularea unei experiențe anterioare de către alta nouă atunci când noua experiență se bazează pe mai multe simțuri și un fundal spiritual, teoretic mai consistent etc.

În comparație cu Swinburne, William Alston a făcut eforturi impresionante de a convinge că există o analogie relevantă între percepția senzorială și ceea ce el numește „percepția misitică”. Astfel, în urma unor ample considerații, Alston scrie că „dacă argumentele mele au fost solide, suntem îndreptățiți să concepem experiența lui Dumnezeu ca o modalitate de percepție în același sens generic al termenului ca percepția senzorială”. (Alston, 1967: 140.

Alston subliniază că el nu restrânge „experiența lui Dumnezeu” la cazurile în care în mod real este Dumnezeu de care subiectul este conștient. Adică Alston include în experiența lui Dumnezeu și „presupusa experiență a lui Dumnezeu”, unde expresia „presupusa” nu afectează problema dacă experiența este autentică sau nu. Este aceeași distincție făcută de Douglas Geivett, pe care am menționat-o mai înainte.

W. Alston consideră că problema caracterului autentic al existenței lui Dumnezeu sau a percepției mistice „se pune aici exact în același fel ca pentru percepția senzorială, făcând posibilă o abordare unitară a epistemologiei celor două modalități de experiență” (Alston, 2009: 183). Alston consideră că formarea credințelor unei persoane pe baza experienței religioase nemistice sau mistice are loc în cadrul unei „practici doxastice”, care constă din modalități social stabilite de formare și evaluare epistemologică a credințelor cu un anumit conținut din variate surse ca cele cognitive și perceptuale. Practica formării credințelor (opțiunilor) despre obiectele fizice derivate din percepția senzorială este un exemplu de practică doxastică. În mod similar, practica de obținere deductivă a concluziilor din anumite premise este o practică doxastică. Alston argumentează că

justificarea oricărei practici doxastice este „epistemic circulară”, adică fiabilitatea ei nu poate fi stabilită într-un mod independent, totuși credințele obținute într-o astfel de practică pot fi demne de încredere, fiabile.

Pentru Alston percepțiile mistice (religioase) joacă un rol epistemic important în ce privește credințele despre Dumnezeu, analog cu rolul important pe care îl joacă percepția senzorială în formarea opiniilor, a credințelor, a convingerilor despre obiectele fizice. Pentru Alston, dar și pentru alți filosofi teiști, experiențierea lui Dumnezeu este non-senzorială, deoarece Dumnezeu este persoană pur spirituală. „Eu mă voi referi la experiența non-senzorială a lui Dumnezeu ca 'experiență mistică', iar forma de percepere a lui Dumnezeu pe care o implică acea experiență, 'percepție mistică'.” (Alston, 2009: 175)

Pentru Alston, structura perceptuală generică a percepției senzoriale este aceeași, este comună pentru toate tipurile de percepție, indiferent cât de mult s-ar deosebi sub alte aspecte percepția senzorială de celelalte forme de percepție.

Noi suntem cel mai bine familiarizați cu percepția senzorială și, pornind de la generalizarea trăsăturilor percepției senzoriale, putem să elaborăm un concept mai larg despre percepție incluzând și percepția mistică (religioasă). Iar cercetarea percepției senzoriale ne arată că esența acesteia - și, prin generalizare, și a altor forme de percepție -, este caracterul ei prezentațional, care capătă diferite denumiri, și anume prezentare, apariție etc.

Percepția senzorială poate fi considerată ca model perceptual sau paradigmă perceptuală. Prin generalizare, în orice experiență perceptuală un obiect se prezintă pentru conștiința unui subiect, astfel că subiectul este nemijlocit, direct conștient de obiect. În plus, obiectul apare subiectului într-un anumit fel, adică el apare pentru subiect în modele de *qualia* fenomenală.

Pentru Alston, funcția principală a experienței lui Dumnezeu în religia teistă este că ea constituie o modalitate, o cale de comunicare între Dumnezeu și noi. Ea ne dă posibilitatea să intrăm într-o relație personală cu Dumnezeu și „dacă ea implică percepția directă a lui Dumnezeu de către noi într-un sens generic, la fel ca acela în care noi ne percepem unul pe altul, aceasta poate fi o relație personală într-un sens propriu” (Alston, 2009: 182).

În fond, dacă ni se spune că cineva a avut o experiență X, atunci noi trebuie să credem că experiența X a avut loc chiar dacă altcineva a avut în schimb experiența Y sau nicio experiență. Dacă vom aștepta până când noi vom avea mărturii unitare, omogene și aceeași interpretare comună pentru fiecare experiență, fie numai pentru experiențele religioase, aceasta înseamnă să ne îndoim, să punem sub semnul întrebării toate experiențele noastre și ale tuturor celorlalți oameni, ceea ce este absurd.

Brian Davies afirmă: „Noi, în mod cert, facem erori despre realitate, deoarece nu reușim să interpretăm experiența noastră în mod corect, însă dacă nu ne bazăm pe asumția că ceea ce pare să fie așa este uneori așa, atunci este dificil să înțelegem cum putem stabili ceva ca atare.” (Davies, 2000: 82)

PRINCIPIUL MĂRTURIEI

Pentru oamenii care nu au experiențe ale lui Dumnezeu nu este ușor să accepte că există Dumnezeu. În acest caz, unii filosofi teiști consideră că trebuie să apelăm la principiul epistemologic al mărturiei, bazându-ne în fond pe ideea că oamenii spun adevărul.

Putem constata că cele mai multe dintre opiniile, credințele și convingerile noastre despre lume nu își au sursa în propriile noastre percepții și experiențe. De fapt, cea mai mare parte dintre opiniile și credințele noastre își au sursa în ceea ce ne spun și ne învață alții. Dacă ar fi să adoptăm principiul că nu trebuie să credem ceea ce alții ne spun, atunci

educația noastră nu ar merge prea departe. Este mult mai înțelept să acceptăm ceea ce ne spun ceilalți oameni. Și aici trebuie să includem și acceptarea a ceea ce alții ne spun că ei au perceput. Desigur, cum am menționat mai înainte, excludem așa-zisele mărturii ale oamenilor de obicei mincinoși, ale celor drogați, ale celor care suferă de boli mintale severe etc. Și dacă lucrurile sunt probabil așa cum alții le-au perceput, atunci acceptarea mărturiei lor că au avut experiențe religioase trebuie să ducă la acceptarea că aceste experiențe sunt experiențe ale lui Dumnezeu și, deci, că Dumnezeu există. A accepta mărturia că există un anumit obiect fizic concret și a respinge mărturia despre Dumnezeu înseamnă „a ne face vinovați de un fel de șovinism favorizând mundanul în comparație cu misticul și respingând experiența religioasă doar din cauza unei prejudecăți la adresa ei” (Clarck and Clarck, 2008: 45).

OBIECȚII LA ARGUMENTUL DIN EXPERIENȚA RELIGIOASĂ

Probabil niciun alt argument despre existența lui Dumnezeu nu a fost supus unui număr atât de mare de obiecții, atât din interiorul gândirii teiste și creștine, cât și din partea filosofilor sceptici și atei. Desigur, nu vom putea să cercetăm toate aceste obiecții și ne vom opri la cele mai relevante.

(a) Absența experienței religioase

Unii filosofi atei consideră că dacă argumentul existenței lui Dumnezeu se bazează pe experiențele relatate despre Dumnezeu ca evidente pentru existența lui Dumnezeu, atunci absența unor astfel de experiențe trebuie să fie evidența împotriva existenței lui Dumnezeu. După cum Michael Martin se exprimă, absența unui scaun este o bună evidență pentru că nu există niciun scaun în cameră. (Martin, 2009: 170)

Însă existența experiențelor religioase și absența experiențelor religioase nu au aceeași pondere evidențială. Aceste două afirmații nu sunt

simetrice, și anume a concluda că ceva există pentru că îl percepi și a concluda că ceva nu există pentru că nu reușești să îl percepi. Folosind exemplul lui Martin, am putea concluda că nu există niciun scaun în cameră în momentul în care noi intrăm în cameră și ne uităm, însă avem justificarea că nu există niciun fel de scaun? Nu este dificil să inferăm că ceva există când îl experiențiezi, însă când nu reușim să experiențiem ceva s-ar putea să existe unele cauze pentru absența experienței și ne-ar trebui temeieri suplimentare să justificăm inferența că astfel de obiecte nu există.

Filosoful ateu ar putea replica faptul că Dumnezeu este conceput ca fiind etern și omniprezent și astfel trebuie, deci, să fie totdeauna prezent (la vedere) și disponibil pentru constatare. Însă cei mai mulți oameni religioși consideră că responsabilitatea pentru neexperiențierea lui Dumnezeu îi aparține ființei umane, mai curând, decât „absenței” lui Dumnezeu.

Alți filosofi prezintă obiecții la toate cele cinci principii epistemologice pe care le-am menționat anterior. Multe critici se referă la principiul analogiei între percepția senzorială și percepția lui Dumnezeu. Unii filosofi au criticat fie abordarea care pornește de la practica doxastică, fie ideea analogiei cu percepția senzorială a percepției lui Dumnezeu. Criticii se referă îndeosebi la diferențele (neanalogice) în modalitățile de testare, verificare și justificare. Este vorba de testele folosite pentru a distinge, pe de o parte, experiențele senzoriale veridice de cele neveridice, și pe de altă parte de testele folosite pentru a distinge experiențele lui Dumnezeu veridice de cele neveridice.

În ceea ce privește percepția senzorială, putem să stabilim veridicitatea ei folosind metode diferite. Putem folosi metode inductive pentru a determina condițiile antecedente relevante pentru a corela un efect cu alte efecte ale aceleiași presupuse cauze, putem descoperi mecanisme cauzale care corelează o cauză cu efectele ei etc. Toate aceste metode nu sunt disponibile pentru verificarea experiențelor religioase.

Verificarea încrucișată este o parte integrantă a oricărei practici epistemice perceptuale reușite. Deci practica epistemică perceptuală în care

sunt implicate experiențele religioase despre Dumnezeu nu satisfac această cerință că experiențele lui Dumnezeu ar avea un caracter pur subiectiv. Alți filosofi insistă asupra caracterului intersubiectiv al testării, adică și alții pot cerceta, verifica, valida enunțurile obținute din experiență. Însă nu putem proceda în acest mod în cazul unei persoane care pretinde că L-a experiențiat pe Dumnezeu. În acest caz, nu există niciun fel de teste intersubiective menite să demonstreze că acea persoană într-adevăr a avut o experiență a lui Dumnezeu. În lipsa unor astfel de proceduri de verificare, enunțul „Eu am avut o experiență directă a lui Dumnezeu” se transformă în „Mi se pare că am avut o experiență directă a lui Dumnezeu”. Iar ultimul enunț este doar un enunț psihologic subiectiv. Enunțul subiectiv se poate transforma într-unul care să aibă valoare obiectivă printr-un proces de testare independentă și această testare este în mod evident absentă în cazul experiențelor religioase. Astfel, M. Martin scrie: „Nu există nici un fel de teste asupra cărora să se cadă de acord pentru a stabili experiențierea autentică a lui Dumnezeu și a o distinge în mod decisiv de cea neautentică.” (Martin, 2008: 518)

O altă problemă care apare în ceea ce privește experiența lui Dumnezeu este aceea a recunoașterii: cum aş putea recunoaște pe pământ că ființa cu care se pare că mă întâlnesc în timpul experienței religioase este Dumnezeu, încât să pot spune “Ah, iată pe Dumnezeu”?

Biblia ne spune că oamenii nu pot avea o întâlnire față în față cu Dumnezeu², iar fără o astfel de întâlnire, față în față, mai timpurie, va fi imposibil pentru o persoană să-L recunoască pe Dumnezeu, chiar dacă Dumnezeu într-adevăr i-a apărut. Desigur, și acestei afirmații i se poate replica în mai multe modalități. William Rowe consideră că Dumnezeu

² În Ieșirea (Exodul) 33:20: „Fața mea însă nu vei putea să o vezi, căci nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască.”

poate decide să se arate unei persoane și nu alteia. De aceea unele persoane, în condiții asemănătoare, pot să aibă experiențe ale lui Dumnezeu, iar altele nu, pentru că doar Dumnezeu decide dacă să-și reveleze prezența unei ființe umane. (Rowe, 2007: 73)

Alston răspunde diferitelor obiecții referitoare la analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu. El recunoaște că perceperea lui Dumnezeu diferă de perceperea obiectelor fizice și că procedurile de testare ale existenței obiectelor fizice nu pot fi aplicate cu aceeași rigoare, siguranță și fiabilitate cum suntem obișnuiți când este vorba de experiența senzorială. Însă pentru aceasta există o explicație, și anume că obiectul prezent într-o experiență a lui Dumnezeu este o ființă personală, o persoană al cărei comportament nu este atât de predictibil ca modul de comportare al obiectelor fizice. Alston și filosofi care acceptă concepția lui despre analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu consideră că, chiar dacă ar fi să avem mijloace independente de testare a caracterului veridic al experiențelor religioase și chiar dacă astfel de mijloace ar fi în mare măsură disponibile pentru testarea percepției senzoriale, nu rezultă că existența unei proceduri independente de testare este necesară pentru o credință justificată, întemeiată. În absența unor teste standardizate, credința bazată pe experiență va fi încă, la prima vedere, justificată. Ceea ce este decisiv este faptul că nu există anulatori pentru justificarea credinței bazate pe experiența că Dumnezeu există.

Răspunzând la unele obiecții, Alston recunoaște că

...percepția senzorială este prezentă în orice stare de trezire a noastră, iar conștiința experiențială a lui Dumnezeu este un fenomen rar, pentru foarte puține suflete. Percepția senzorială, în special văzul, este vivace și bogată în detalii, plină de informații, în timp ce experiența lui Dumnezeu este vagă, săracă și obscură. Percepția senzorială este împărtășită de toate ființele umane, în timp ce experiența lui Dumnezeu, deși mai răspândită decât este adesea presupus, nu este cătuși de puțin universală. (Alston, 2009: 181)

Cu toate aceste diferențe, există o identitate generică a structurii între cele două categorii de experiență și, în primul rând, caracterul prezentațional al experienței perceptuale. Tocmai această trăsătură este componenta structurală cea mai relevantă epistemologic pentru orice forme concrete de experiență perceptuală, incluzând atât percepția senzorială, cât și perceperea (percepția) lui Dumnezeu.

Alston consideră că cele mai importante asemănări există între experiența lui Dumnezeu și experiența senzorială în raport cu alte modalități de formare a opiniilor, a credințelor și a convingerilor. Deși R. Douglas Geivett recunoaște că analogia între experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu e posibil să fie exagerată, Alston a fost nevoit să procedeze în acest fel pentru a forța o alegere dificilă, pentru oricine ar prefera să neghe valoarea evidențială a experienței religioase, între:

1. Să recunoască faptul că presupusa experiență a lui Dumnezeu este un fundament noninferențial legitim pentru credința că Dumnezeu există.
2. Să fie de acord cu scepticismul despre percepția senzorială.
3. Să respingă atât scepticismul despre percepția senzorială, cât și fiabilitatea experiențierii (experienței) lui Dumnezeu, cu riscul inconsistenței.

Alte obiecții referitoare la analogia dintre experiența senzorială și experiența lui Dumnezeu se referă la faptul că în știință experiențele sunt repetabile, și deci pot fi confirmate și de alții, în timp ce experiența religioasă, în general, nu este repetabilă, reprodușă și confirmată și de alți oameni. Dar există și discipline științifice unde o experiență nu mai poate fi identică prin repetare cu o experiență ulterioară, așa cum se întâmplă în cosmologie, vulcanologie, climatologie etc.

O altă critică, în opinia noastră foarte importantă, a comparației dintre experiența senzorială și experiența religioasă este aceea că este total insuficient să reducem experiențele religioase doar la simple analogii cu experiențele senzoriale sau modalitățile de obținere a informației din știință. Experiențele religioase sunt mult mai asemănătoare cu experiențele relațiilor

umane decât cu percepția obiectelor fizice, materiale. Multe experiențe personale, îndeosebi cele care apar în cadrul relațiilor interpersonale, nu pot fi experiențiate de altcineva exact așa cum le experiențiem noi. Putem încuraja pe alții să aibă propriile lor versiuni ale unor astfel de experiențe, probabil prin descrierea propriilor noastre experiențe, dar, în plus, să recunoaștem că experiențele lor vor fi personale și unice și, mai presus de orice, influențate de voința celeilalte părți care dorește să experiențieze.

Poate ca paradigma de înțelegere a experienței religioase, în acest sens, este viziunea lui Martin Buber care, în lucrarea *Eu și tu* (1937), argumentează că noi avem două categorii de relații: Eu-El și Eu-Tu. Relațiile Eu-El sunt impersonale și ceea ce este întâlnit este înțeles într-un mod științific, funcțional, obiectiv. Prin contrast, relațiile Eu-Tu sunt personale. Întâlnirea cu un prieten implică emoții și o bucurie personală. Întâlnirea cu un străin este o întâlnire Eu-El, o întâlnire neutră.

Pentru Buber, relația cu Dumnezeu ar fi o relație Eu-Tu, descriindu-L pe Dumnezeu ca Tu-ul Etern. Și ceea ce este și mai important este faptul că Buber înțelege acest Tu Etern în fiecare alt „Tu” pe care noi îl întâlnim.

Martin Buber are meritul de a fi dat o formă clasică principiului dialogului care a avut un impact enorm în epistemologia religiei din secolul XX și, în particular, în înțelegerea experienței religioase. Iar această contribuție la dezvoltarea epistemologiei experienței religioase, venită de la un gânditor considerat în mare măsură un filosof existențialist, completează analiza experienței religioase întreprinsă de reprezentanții filosofiei analitice.

De asemenea, atunci când credincioșii vorbesc de experiențe spirituale, ei nu le înțeleg doar prin analogie cu percepția senzorială, ci aici ei se referă la experiența interioară, la intuiție, la sentimente, comuniune, angajament etc.

OBIECȚII ȘI CRITICI LA ADRESA PRINCIPIULUI MĂRTURIEI

Pentru cei care au experiențe ale lui Dumnezeu, credința că Dumnezeu există poate fi fundamentată neinferențial în prezumtivele lor experiențe cu Dumnezeu. Iar pentru cei care nu au astfel de experiențe, singurul lor acces la astfel de experiențe sunt mărturiile celor care au experiențe religioase. Din acest motiv, argumentul standard din experiența religioasă necesită un principiu al mărturiei. Și, în general, experiențele celor care le au sunt probabil așa cum ei le relatează. Desigur, forța justificării dată de mărturie este mai mică decât cea oferită de evidența experienței directe.

Am văzut că este absolut adevărat că, atât în viața noastră cotidiană, la școală, cât și în activitatea științifică, într-o măsură copleșitoare ne bazăm pe mărturiile altora, altfel ar fi imposibil cel mai mic pas în instrucția și educația noastră. Acest principiu se aplică și mărturiei altora despre propriile lor experiențe religioase. Nu există niciun motiv special să nu avem încredere în mărturia altora atunci când este vorba despre experiențierea lui Dumnezeu.

Despre experiențele lui Dumnezeu trăite de oameni, există mărturisiri copleșitoare de care dispune umanitatea. În acest sens, Richard Swinburne scrie:

Sugerez că mărturia copleșitoare a milioane de oameni cu privire la experiențele divine trebuie considerate, în absența dovezilor contrare de felul investigat, ca înclinând balanța decisiv în favoarea existenței lui Dumnezeu. (Swinburne, 2009: 180)

Desigur, cei care nu au experiențe cu Dumnezeu nu acceptă mărturiile celor care au astfel de experiențe, dar nu consideră că aceste mărturii nu sunt de încredere, excluzând mărturiile din cazurile speciale pe care le-am menționat mai înainte. Alții impun condiții și mai severe pentru acceptarea acestei mărturii. Deși mărturia poate fi făcută de o persoană

absolut sănătoasă, unii nu acceptă conținutul mărturiei pentru a avea încredere în ea ca să poată fi cercetată și validată prin metode și mijloace independente. Apoi, pentru acceptarea mărturiei celor care au experiențe ale lui Dumnezeu, standardul de acceptare este probabil cel mai ridicat, fiind dovada unei decizii importante, poate cea mai importantă din viața unui om, cu consecințe decisive pentru destinul său. Astfel, pentru mulți oameni, standardele, condițiile de acceptabilitate a mărturiei, când este vorba de existența lui Dumnezeu sunt mult mai severe decât acceptarea mărturiei despre toate celelalte situații și stări din lume, deoarece acceptarea acestei mărturii și încrederea în adevărul lor pot să aibă cele mai profunde consecințe în luarea unor decizii hotărâtoare pentru destinul oamenilor.

Pentru a elimina situațiile speciale în care mărturiile nu prezintă încredere, unii filosofi teiști consideră că principiul mărturiei trebuie să fie formulat mai precis. Una dintre aceste formulări este în felul următor: „În absența unor circumstanțe speciale referitoare la starea mintală a persoanei care mărturisește, și numai dacă ceea ce acea persoană mărturisește este în mod firesc improbabil sau în afara normalului, este înțelept să credem că ceea ce alții ne spun că ei au perceput s-a întâmplat cu adevărat.” (Clack and Clack, 2008: 47)

O astfel de înțelegere are menirea de a apropia experiențele cu Dumnezeu sau „întâlnirile divine” de simțul comun al credincioșilor, pentru ca aceștia să nu răspundă cu scepticism la mărturiile celor care invocă experiențe cu Dumnezeu.

Desigur, există multe alte obiecții la principiul mărturiei, la care vom reveni după ce vom discuta despre criticile la adresa principiului credulității.

Alți filosofi, deși recunosc că principiul credulității este un principiu fundamental al raționalității, neagă că ar fi un principiu universal al raționalității, în sensul că el nu se aplică tuturor persoanelor în toate situațiile epistemologice, ci doar persoanelor imature din punct de vedere epistemologic, cum ar fi copiii care încep să învețe despre lume, și acest

principiu va fi modificat pe măsură ce ne maturizăm intelectual și vom trata diferite specii de enunțuri perceptuale în mod diferențiat. Unele vor fi acceptate cu un grad mai mare de credulitate decât credulitatea inițială, altele cu un grad mai mare de scepticism decât cel inițial.

Conform filosofului Paul Draper, există patru factori care influențează gradul de credulitate inițială pe care noi suntem dispuși să-l acceptăm. Experiența perceptuală oferă o evidență relativ mai slabă dacă enunțul care se pretinde că este susținut de acea evidență este (a) foarte specific; (b) foarte semnificativ (ca opus trivialului); (c) despre obiecte extraordinare, de altminteri necunoscându-se că ar exista și ar fi percepute; (d) dependent de o modalitate extraordinară de percepție. După Draper, toți acești patru factori diminuează cantitatea de evidență directă pe care experiențele teiste o oferă enunțurilor perceptuale de bază despre Dumnezeu.

Alți filosofi teiști restrâng și mai drastic principiul credulității, formulându-l în felul următor: „În absența circumstanțelor specifice referitoare la starea mintală și numai dacă ceea ce pare că noi percepem este în mod inerent improbabil sau dincolo de normal, este înțelept să credem că ceea ce ni se pare că percepem este într-adevăr prezent.” (Clarck and Clarck, 2008: 148) Menționăm din nou că expresia „pare” are un sens epistemic, nu comparativ. Prin această reformulare considerată mai judicioasă, se urmăresc apropierea experienței religioase de simțul comun și o atitudine mai prudentă față de percepțiile bizare și neobișnuite.

Susținătorii relevanței percepției pentru argumentul existenței lui Dumnezeu încearcă să răspundă la diferitele obiecții și critici. Astfel, la critica menționată mai sus a lui P. Draper replica este aceea că cei patru factori se referă îndeosebi, dacă nu exclusiv, la percepția senzorială. Însă perceperea lui Dumnezeu nu este o formă de percepție senzorială. Probabil diferențele dintre percepția senzorială și percepția lui Dumnezeu corespund diferențelor între factorii credulității inițiale. O examinare a practicii reale va dezvălui că nu toate presupusele experiențe ale lui Dumnezeu sunt tratate

în mod egal de subiecții care au aceste experiențe. O mulțime de grade de credulitate vor fi descoperite în cadrul acestui context. Cineva care este relativ epistemic matur în contextele percepției senzoriale obișnuite nu poate fi așa de matur în contextele percepției mistice. Pentru susținătorii percepției mistice, restricția lui Draper a principiului credulității în ce privește experiența religioasă este prea severă.

În ceea ce privește atitudinea prudentă față de percepțiile bizare și neobișnuite promovată de mulți filosofi teiști, adepții percepției mistice aduc unele amendamente interesante și bine argumentate. Bertrand Russell, într-un stil destul de sarcastic, scrie că din punct de vedere științific nu putem face nicio distincție între omul care mănâncă puțin și vede raiul și omul care bea mult și vede șerpi. Deși Russell spune că stările de pace și extaz pe care le provoacă experiențele mistice sunt rezultatul unei condiții fizice anormale ale celui care are astfel de percepții, ele totuși sunt bune. Însă respingerea lui B. Russell a experienței mistice se bazează pe o asumție implicită, care nu este formulată explicit. Ceea ce noi știm este faptul că stările trupesti și mintale anormale determină percepții distorsionate și iluzorii ale lumii fizice, ale lumii experienței noastre obișnuite. Însă misticul susține că percepe un domeniu care transcende lumea experienței obișnuite, un domeniu spiritual complet diferit de lumea fizică. Presupoziția pe care se bazează argumentul lui Russell este aceea că stările mintale și corporale care afectează percepțiile fiabile și demne de încredere ale lumii fizice împiedică, de asemenea, percepțiile fiabile ale lumii spirituale, dincolo de cea fizică.

Pot exista temeiuri pentru a concepe că tocmai reversul acestei presupoziții este mult mai probabil adevărat. Astfel, C. D. Broad scrie:

Să admitem, în favoarea argumentului, că există un aspect al lumii care rămâne complet în afara orizontului persoanelor obișnuite în viața lor cotidiană. Atunci pare foarte probabil că un anumit grad de anormalitate fizică și mentală va fi o condiție necesară pentru obținerea unei percepții senzoriale destul de slăbite pentru a ajunge la un contact cu acest aspect al realității. Deci, faptul că acele persoane care pretind

acest tip specific de cogniție în general prezintă anumite anomalii, devieri fizice și mintale, este mai degrabă ceea ce ar putea fi anticipat dacă afirmațiile lor ar fi adevărate. S-ar putea să fie nevoie de puțină „nebunie” ca să aibă unele ferestruici spre lumea suprasensibilă. (Broad, 1953: 166)

Deși Broad este, sub aspect religios, un sceptic, el argumentează cu multă convingere că experiențele mistice sunt mai mult decât probabil veridice. El își rezumă poziția în felul următor:

În cele din urmă, eu ajung la argumentul pentru existența lui Dumnezeu care se bazează pe existența experiențelor specifice religioase și mistice. Și sunt gata să admit că astfel de experiențe apar la oameni de diferite rase și tradiții sociale și că ele au apărut în toate epocile istorice. Eu sunt gata să admit că, deși interpretările care au fost date acestora diferă destul de mult, există probabil anumite trăsături care sunt comune pentru toate aceste experiențe, suficiente pentru a le distinge de toate celelalte tipuri de experiență. Din acest punct de vedere, eu consider că e mai probabil decât contrariul că în experiențele mistice și religioase oamenii ajung în contact cu o Realitate sau un aspect al Realității la care ei nu ajung în niciun alt mod. (Broad, 1953: 190)

Sfântul Grigore de Nazianz considera că este necesar să moară simțurile, altfel spus, să trecem dincolo de lucrurile concrete, experiențiate, pentru a vedea „logosul” sau cuvântul divin care se situează dincolo de întreaga lume fenomenală.

În creștinism, Dumnezeu este, în cuvintele lui Grigorie de Nissa, „imposibil de a fi înțeles de vreun termen sau vreo idee sau orice alt procedeu de înțelegere omenească, rămânând dincolo de orizontul nostru, chiar dincolo de înțelegerea angelică și orice inteligență supramundună, neconceptibil, neexprimabil, mai presus de orice exprimare prin cuvinte. Iar Augustin afirmă că „Dumnezeu transcende chiar rațiunea”, în timp ce Toma d' Aquino susține că „prin imensitatea sa, substanța divină întrece orice formă la care intelectul ajunge”. Toate aceste considerații justifică

valoarea pe care o acordă toți gânditorii mistici experienței mistice pentru argumentul din experiența religioasă.

Așadar, Alston, încercând să apere modelul său perceptual al experienței religioase, răspunde la principalele obiecții referitoare la diferențele relevante între practica de folosire a experienței senzoriale pentru a forma credințele sau opiniile despre obiectele fizice și practica de folosire a experienței religioase pentru a forma credința despre Dumnezeu.

În cadrul experienței senzoriale, există procedee standard de verificare a acurateței unei credințe (opinii) perceptuale particulare. În experiența senzorială a obiectelor fizice putem descoperi regularități în comportarea obiectelor și putem face predicții despre comportarea lor viitoare pe baza acestor regularități (legi). Capacitatea de a avea experiența senzorială a obiectelor fizice și practicarea ei este prezentă în mod universal pentru ființele umane. Și toate ființele umane adulte folosesc, în esență, aceeași schemă conceptuală când experiențiază senzorial obiecte fizice.

Obiecțiile menționate, recunoaște Alston, identifică diferențele reale între cele două tipuri de practici doxastice, dar el argumentează că niciuna dintre acestea nu constituie o diferență relevantă. Mai mult decât atât, niciuna din aceste obiecții nu oferă un bun temei pentru a considera că experiența religioasă nu este demnă de încredere sau mai puțin fiabilă decât experiențierea senzorială a obiectelor fizice. Ideea lui Alston este că obiectele experienței senzoriale se presupun a fi obiecte fizice. Ca atare, este de așteptat ca experiența senzorială să fie universală și să dezvăluie regularități în comportarea obiectelor fizice. Obiectul experienței religioase se presupune, totuși, a fi Dumnezeu. Prin urmare, este nerezonabil să ne așteptăm ca experiența religioasă să aibă caracteristicile experienței senzoriale cu obiectele fizice, deși ea este demnă de încredere. Aceasta se datorează în parte faptului că Dumnezeu este „absolut altul” în special față de obiectele fizice și astfel este de așteptat să nu acționeze la fel sau asemănător cu obiectele fizice.

La replicile lui Alston privind obiecțiile menționate putem să spunem, la rândul nostru, că nu este evident că practica, experiența religioasă nu identifică regularități în comportamentul divin. Nu este evident nici caracterul universal al capacității experienței senzoriale. Nu toate ființele umane au toate capacitățile senzoriale și, mai ales, cele care ne interesează în raport cu experiența religioasă. Există oameni orbi și surzi. De asemenea, este discutată și mult dezbătută - în filosofie în general, și în epistemologie în special -, ideea că toate ființele umane ar folosi aceeași schemă conceptuală în formarea credințelor despre obiectele fizice.

BIBLIOGRAFIE

- Alston, W. (2009), „Perceiving God”, în Eleanore Stump and Michael J. Murray (eds), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, New York and Oxford: Blackwell Publishing.
- Alston, W.P. (1967), „Religion”, în Paul Edwards (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, vol 7, pp. 140 – 145. New York: MacMillan and Free Press.
- Ayer, J. A. (1946), *Language, Truth and Logic*, 2nd ed, London: Gollancz.
- Biblia* (2005), Societatea Biblică din România, UBS-EPS-2005, 007 YTI-ISBN 973-87369-1-9, București.
- Broad, D. C. (1953), *Religion, Philosophy and Psychological Research*, Harcourt: Brace and Company.
- Carnap, R. (1959), „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language”, în A. J. Ayer, Glencoe (eds), *Logical Positivism*, IL: The Free Press.
- Clack, B., & Clack, B. R. (2008). *Philosophy of Religion: A Critical Introduction*. Malden: Polity Press.
- Copleston, F (1982), *Religion and the One*, London: Search Press.
- Davies, B. (2000), *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford: University Press.

- Davies, P. C. W. (1974), *The Physics of Time Asymmetry*, London: Surrey University Press.
- Davis, C. F. (1989), *The Evidential Force of Religion Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- Geivett, R. D. (2004), „The evidential value of religious experience”, în Copan P. and Moser K. P. (eds), *The Rationality of Theism*, London and New York: Routledge.
- James, W. (1998), *Tipurile experienței religioase*, Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Martin, M. (2008), „Atheism and Religion”, în Michael Martin (ed), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, M. (2009), „Belief Without Argument. A Critique”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Mavrodes, G. (1992), „On the Very Strongest Arguments”, în Eugene Long (ed), *Prospects of Natural Theology*, The Catholic University of America.
- Rowe, W. L. (2007), *Philosophy of Religion. An Introduction*, USA, Belmont: Thompson Higher Education.
- Swinburne, R. (1996), *Is there a God?*, Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2004), *The Existence of God*, 2nd Edition, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R. (2006), „Natural Evil and the Possibility of Knowledge”, în Eleonore Stump and Michael J. Murray (ed), *Philosophy of Religion: The Big Questions*. New York: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (2006), „The Argument from Design”, în Eleonore Stump and Michael J. Murray (ed), *Philosophy of Religion: The Big Questions*. New York: Blackwell Publishing.
- Swinburne, R. (2009), „Why God Allows Evil?”, în Steven M. Cahn (ed), *Exploring Philosophy of Religion. An Introductory Anthology*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Swinburne, R. (2009), *Există Dumnezeu?*, București: Ars Academic Press.
Yandell, K. E. (1993), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge:
Cambridge University Press.

Drd. Florian Șerban
Universitatea din București
Facultatea de Teologie Romano-Catolică
Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase
florian.serban@drd.unibuc.ro

ZIUA DE ODIHNĂ ÎN CONTEXTUL ETICII ȘI INTEGRITĂȚII ACADEMICE

Keywords

academical ethics, integrity, religious tolerance, Sabbath, Sunday, conscience

Abstract

The article analyses the problem of the observance of the day of religious rest by Seventh-day Adventist (SDA) students enrolled in state universities. The context of the current analysis is, then, ethics and integrity within the academia from the standpoint of the SDA student doing degrees in a state university. The relative tolerance of religious minorities in Romania, as well as the national legislation provide a favorable context that virtually prevents any possible conflict between the student's conscience and academic requirements. However, sometimes the student has to make a conscientious decision when required to exceptionally attend classes or exams on his/her day of rest and worship, namely Saturday.

ETICA ȘI ZIUA DE ODIHNĂ

Participarea la orele de școală sau la cursurile universitare și ziua de odihnă sau de închinare religioasă a elevului sau studentului sunt, la prima vedere, aspecte compatibile deoarece România este o țară în care societatea reflectă pluralism religios¹ și în care gradul de toleranță religioasă este relativ ridicat. Nu ar trebui să fie niciun conflict al valorilor aici.

De obicei, activitățile școlare sau universitare au loc doar în zilele de luni până vineri, nu sâmbăta sau duminica. Și chiar dacă s-ar întâmpla să se suprapună orele de clasă cu ziua de odihnă a cuiva, participarea la școală într-o zi de weekend are loc de obicei în mod excepțional, nu în fiecare săptămână.

La prima vedere, aceste două aspecte particulare ale vieții studentului nu ar trebui să intre într-un conflict al valorilor personale și al celor academice, deoarece ambele implică activitate intelectuală și fac parte dint-un proces de învățare, prima școlară, iar cealaltă religioasă.

Pe deasupra, activitatea școlară sau academică nu necesită decât un număr restrâns de ore de participare din ziua respectivă de sâmbătă sau duminică, restul zilei putând fi dedicat mersului la biserică, rugăciunii sau citirii unei cărți religioase.

În realitate, contextul este mai complex atunci când apar întrebări precum: Ce se întâmplă dacă studentul sau profesorul nu cred că ziua de odihnă este aceeași sau dacă unul nu are deloc o zi de odihnă? Cum afectează activitățile universității faptul că studentul dorește să își respecte ziua de odihnă? Ce-ar face un student sau o studentă dacă universitatea i-ar cere să participe pasiv sau activ la activități academice în ziua lui sau a ei de odihnă?

¹ Vezi studiul intitulat „Ce ne spune recensământul din 2011 despre religie?”, *Institutul Național de Statistică*, 2013, Online pe 20 ianuarie 2020 la URL http://www.insse.ro/cms/files/publicatii/pliante%20statistice/08-Recensamintele%20despre%20religie_n.pdf, pagina 5.

Ce implicații are efectiv respectarea zilei de odihnă asupra activității academice a studentului? Cum se poate răsfrânge activitatea academică a studentului sau activitatea profesională a profesorului din ziua de odihnă asupra propriei concepții religioase? Are comunitatea de credință de care aparține un cuvânt de spus în relație cu decizia enoriașului de a participa la activități academice? Există alternative la acest potențial conflict de valori?

Etica academică

Etica este definită de Dicționarul explicativ ca fiind studiul principiilor morale, legile lor de dezvoltare istorică și rolul lor în viața socială.

Expresia „etică academică” este adesea folosită cu referire la două lucruri diferite: un domeniu de cercetare, cu toate caracteristicile atașate (reviste dedicate, conferințe, proiecte de cercetare etc.) și o mișcare mai generală, care își propune să crească gradul de atenție pentru cerințele etice și de internalizare a lor în viața academică”. (Socaciu et al., 2018: 12)

Etica academică vine în întâmpinarea pregătirii studentului, deoarece face parte din procesul de educație și formare profesională. Referatul pornește totuși de la următoarea întrebare: cum presupune libertatea religioasă a studentului doctorand care participă la cursuri, inclusiv la cursul de etică academică? Altfel spus, problematica zilei de odihnă ar avea o pondere semnificativă în activitatea lui academică?

Ziua de odihnă în istorie

Ziua de odihnă religioasă mai este denumită în creștinism și sabbat. Termenul „sabat” este în limba ebraică שבת transliterat *šabat* și derivă din verbul cu aceeași formă ebraică, având sensul: „a înceta orice executare” (adesea, „a se odihni”). Fiind atestat în Vechiul Testament, sabbatul este o instituție religioasă săptămânală de tradiție precreștină. Cuvântul grecesc înrudit *sabbaton* este folosit în Noul Testament de 68 de ori.

Istoriceste, creștinii au susținut că legea morală este eternă și că ea nu a fost abolită; și că principiul Sabatului, ancorat în săptămâna creațiunii, în special în distincția „6+1 zile” – fiind marcat prin autoritatea divină pentru scopuri diferite – este în aceeași măsură permanentă și eternă.

Ignațiu de Antiohia a scris în 115 d.Hr. Epistola către magnezieni. În capitolul 9, Ignațiu se adresează direct cititorilor epistolei: „de aceea, să nu mai păstrăm sabatul după maniera iudaică, în lenevie [...], ci fiecare dintre voi să păzească sabatul într-o manieră spirituală, bucurându-se în meditație asupra legii și nu în relaxarea trupului, admirând lucrările lui Dumnezeu și nu mâncând din lucrurile pregătite cu o zi mai înainte, nici folosind băuturi calde, umblând într-un spațiu prescris, nu găsind plăcere în dans și aplauze care nu au niciun sens în ele însele” (Roberts, Donaldson & Coxe, 2017: 62–63).

La 3 martie 321, împăratul Constantin cel Mare a dat, în virtutea funcției sale de *pontifex maximus*, legea care prevedea odihna în ziua de duminică. Duminica „se suspendau exercițiile militare, activitatea tribunalelor și a oricăror instanțe de judecată, precum și lucrul neguțătorilor și al meseriașilor. Vechii creștini se fereau de petrecerile, jocurile și luptele din circuri și arene, de spectacolele profane din teatru, obișnuite lumii păgâne, pe care le combat cu atâta înverșunare unii din Sfinții Părinți pentru imoralitatea lor, și pe care de altfel le-a interzis nu numai Biserica prin dispoziții canonice, ci chiar și unii dintre împărații creștini, prin legi speciale. În schimb, duminica creștinii se îndeletniceau cu acte de pietate și milostenie și cu tot ce putea contribui la înălțarea sufletului” (Braniște, 1985: 187).

Ziua era denumită *dies solis* (ziua soarelui), *sol invictus* fiind zeul persan Mitra. La canaaniți, zeul soarelui era reprezentat de Baal; la greci, Helios sau Apollo; la egipteni, Ra; la persani, Mitra; la latini, Sol. Astfel, în Imperiul roman a fost legiferată o sărbătoare de sorginte păgână, cu rădăcini culturale în popoarele cucerite, dar o sărbătoare exprimată în termeni creștini.

Cartea din secolul al IV-lea, Constituțiile apostolice sau Așezămintele Sfinților Apostoli, prevedea ca „sclavii să muncească cinci zile; dar în Sabat (ziua a șaptea) și în ziua Domnului (ziua întâi) să fie liberi să meargă la biserică pentru instruire întru pietate” (Roberts, Donaldson & Coxe, 1995/1886: 495).

Se făcea apel la păzirea ambelor zile, Sabatul fiind un memorial al creației, iar duminica un memorial al învierii.

Duminica „se permitea doar lucrul la câmp, țăranii fiind încă mai mult păgâni. În această zi, soldații asistau la slujbe”. (Rămureanu, Bodogae & Sesan, 1987: 151)

Arhiereul Calist Botoșăneanul (sau Ialomițeanul, așa cum mai este cunoscut), episcop de Argeș, în a sa „Istorie bisericească” (1902:55) scria că „Ziua în care creștinii săvârșeau cultul lor religios la început a fost sâmbăta, mai târziu duminica, zi de închinare și bucurie, după cum zice și sfântul Atanasie al nostru: Sâmbăta noi ne adunăm laolaltă [...] ca sa ne închinăm lui Isus, Domnul Sabatului”.

În tradiția creștină, a fost și este ziua de odihnă a câtorva grupări și biserici, precum gruparea anabaptistă din perioada Reformei protestante, baptiștii de ziua a șaptea în Anglia secolului al XVII-lea și Biserica Creștină Adventistă de Ziua a Șaptea. Bisericile și grupările care au ca zi de odihnă ziua a șaptea sunt minoritare numeric în România.

Universitatea și anul sabatic

Termenul „sabatic” nu este străin de mediul academic. Anul sabatic reprezintă un an de studiu acordat periodic universitarilor din anumite țări, în care aceștia sunt scutiți de obligațiile didactice. Anul sabatic este la origine „un plan care oferă profesorilor oportunitatea de a se perfecționa printr-un plan care permite absentarea, cu o compensare integrală sau parțială, în urma unui număr indicat de ani consecutivi de predare (la origine după șase ani)” (Eells, 1962: 253). Planul a fost o inițiativă a președintelui Universității Harvard, Statele Unite.

ZIUA DE ODIHNĂ: IMPLICAȚII PRACTICE

A ține legea sabatului este o chestiune de etică. În religia biblică, sabatul avea o funcție dublă: era atât o zi de odihnă cât și o zi de închinare și sfințire. Aici odihna înseamnă mai mult decât simpla inactivitate. Avem nevoie de orele de odihnă pentru a ne reaminti că există un Dumnezeu care ne-a creat pentru un scop mai înalt.

Zi de odihnă și zi de închinare

În general, se consideră că ziua de odihnă este ziua a șaptea, duminica, sau ultima zi a săptămânii. Fiind ultima zi a săptămânii tot omul are nevoie de odihnă fizică, dacă nu chiar și spirituală. După șase zile de lucru, omul resimte nevoia fizică și psihică de a se odihni în ziua care încheie ciclul săptămânal.

Argumentul istoric este acela că cea de-a șaptea zi, duminica, este de fapt ziua întâi a săptămânii. Începând din 2011, săptămâna bisericească nu va mai începe de luni, ci de duminică, această din urmă zi fiind socotită prima din cele șapte zile ale săptămânii. Reprezentanții bisericii spun că ce s-a întâmplat în anul 2011, prin decizie a Sinodului Bisericii Ortodoxe Române, este un act reparator, întrucât așa scrie în Evanghelie, că Mântuitorul a Înviat în prima zi a săptămânii, adică duminica.

„Pentru noi, creștinii, ziua de Duminică este cea mai importantă zi din timpul săptămânii. La fiecare Sfântă Evanghelie, fie că e vorba de Matei, de Marcu, Luca și Ioan, veți găsi menționat faptul că Hristos a înviat în prima zi din săptămână, adică ziua de Duminică. În mod firesc, săptămâna în biserică trebuie să înceapă cu ziua de Duminică.[...] Nu reprezintă o noutate, am cercetat mai multe calendare - și din 1912, și din 1916, 1923, prin sondaj - și în toate aceste calendare săptămâna începe cu ziua de Duminică, este ziua Domnului, cea mai importantă din punct de vedere creștin, și acest lucru se regăsește și în calendarele bisericilor ortodoxe

surori”, explică preotul Constantin Stoica, purtător de cuvânt la Patriarhia Română (Borcea, 2016).

Pentru adventiști, ziua a șaptea este sabbatul. Ziua de odihnă numită sabbat este o zi de 24 de ore, de vineri de la apus până sâmbătă la apus. Ziua de odihnă nu se rezumă la repausul de la munca de birou, repausul de la serviciu sau treburi casnice. Este și o zi de închinare.

Încălcarea sabbatului este reglementată ecleziastic, dar libertatea individuală este respectată, chiar dacă este și dezaprobată de comunitate. Dar încălcarea sabbatului presupune și o încălcare a propriei conștiințe. Acesta este motivul pentru care studentul adventist se abține să încalce porunca a patra a Decalogului, așa cum se găsește în cartea Exodul (Ieșirea), capitolul 20, în majoritatea Bibliilor de astăzi.

Cred că felul în care biserica adventistă înțelege obligativitatea zilei de odihnă săptămânală este în termenii caracterului intrinsec al poruncii a patra. Sau în termenii dilemei din dialogul intitulat Eutifron, în care Platon întreabă: Dumnezeu poruncește o acțiune pentru că este morală, sau o acțiune este morală pentru că Dumnezeu o poruncește? (Socaciu et al., 2018: 18) – Dumnezeu o poruncește datorită semnificației pe care El a pus-o în ea: de a fi o zi de comemorare și de comuniune a oamenilor cu Creatorul și Mântuitorul lor.

Ziua de odihnă și legislația din România

Libertatea religioasă este un drept universal după cum argumentează și Monseniorul Pietro Pavan, cardinal italian, rector al Universității Pontificale din Lateran (1969-1973). Cu privire la natura dreptului la libertate religioasă, nu există nicio îndoială că „acesta este un drept universal care le aparține tuturor cetățenilor din toate societățile civilizate formate din catolici sau necatolici, creștini sau necreștini, credincioși sau necredincioși” (Olteanu, 2014: 159-160). Este un drept universal deoarece are la bază elementele inerente ale ființei individuale, care pot fi găsite în fiecare ființă umană, oriunde și oricând.

Monseniorul susține că dreptul la libertate religioasă este mai mult decât un drept în sens moral, „este un drept *fundamental* pentru fiecare persoană, un drept pe care îl are fiecare cetățean în calitatea sa de *persoană* și pe care statul *ar trebui* să îl recunoască” (Olteanu, 2014: 160 - sublinierile aparțin Monseniorului) până acolo încât să devină un drept civil. Libertatea religioasă „își are originea și depinde de propria ființă, iar nu de comportamentul acesteia, care poate fi just, dintr-o integritate care corespunde unui adevăr obiectiv, sau just dintr-o integritate care este rodul unei conștiințe” (Olteanu, 2014: 161).

Cadrul legislativ din România reglementează libertatea religioasă și libertatea de conștiință, având tangență cu problematica zilei de odihnă. Constituția României, republicată, art.16 , alin 1 prevede: „Cetățenii sunt egali în fața legii și a autorităților publice, fără privilegii și fără discriminări”.

Tratatul internațional pentru drepturi civile și politice, art. 18, garantează respectarea libertății religioase, iar acest articol este interpretat în Declarația Organizației Națiunilor Unite cu privire la eliminarea oricărei forme de discriminare bazată pe religie sau credință, art. 6, par. 4: libertatea religioasă implică și respectarea sărbătorilor religioase conform credinței proprii. Având în vedere că acest pact este adoptat de Parlamentul României, această prevedere are autoritate juridică în România.

Acest drept este garantat și de articolul 9 al Convenției Europene a Drepturilor Omului și susținut de interpretările Curții Europene a Drepturilor Omului în diferite sentințe. Tot astfel, Legea nr.48/2002 pentru aprobarea OG. 137/2000, privind prevenirea și sancționarea tuturor formelor de discriminare, sancționează discriminările bazate pe motive de religie și de credință.

Art. 11 din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea, recunoscut de Guvernul României prin Hotărârea nr. 399 din 9 aprilie 2008 și publicat în Monitorul Oficial, Partea

I nr. 324 din 24/04/2008, susține ziua a șaptea ca zi de odihnă săptămânală.²

Biserica și integritatea

Campbell afirmă că „integritatea trebuie să fie o parte integrantă a identității adventiste” (Campbell & Mueller, 2017). Istoriceste, nevoia de a instrui copiii pentru a-i pregăti pentru viață a dus la înființarea școlilor confesionale și formarea unui sistem educațional de învățământ preșcolar, primar, gimnazial, liceal și universitar.

Universitatea și integritatea academică

În cazul de față, studentul doctorand a citit *Codul drepturilor și obligațiilor studentului*, al Universității București și a înțeles condițiile pe care trebuie să le îndeplinească (conținute de art. 15 al Codului). Unul dintre principiile ce reglementează drepturile studentului este principiul nediscriminării, în baza căruia „toți studenții beneficiază de egalitate de tratament din partea instituției” (art. 4, pct. 2, lit. a). Acest principiu vine în virtutea asigurării unui învățământ echitabil pentru toți studenții și a unui „proces educațional centrat pe student în vederea dezvoltării personale, integrării în societate și dezvoltării capacității de angajare, păstrării locului de muncă și mobilității pe piața muncii” (art. 5, lit. b).³

² Conform poruncii a patra a Decalogului, credincioșii adventiști de ziua a șaptea respectă sâmbăta, începând de vineri de la apusul soarelui până sâmbăta la apusul soarelui, ca zi de repaus și sărbătoare religioasă, rânduită de Dumnezeu pentru închinare, cultivare spirituală și servicii de cult, și nu desfășoară în această zi nicio lucrare în scopuri materiale sau de interes vremelnic, nici atunci când este vorba de serviciu, școală sau serviciul militar.

³ Codul de drepturi și obligații al Universității București este reglementat pe baza Legii educației naționale nr. 1/2011.

În logica promovării integrității morale la nivel academic se înscriu și universitățile adventiste. Universitatea Adventus este instituția adventistă de studii universitare, situată în comuna Cernica, lângă București. Conform declarației de misiune, universitatea oferă cadrul adecvat care: să ofere studenților șansa unei dezvoltări echilibrate a persoanei ca întreg: din punct de vedere spiritual, intelectual, fizic și social; să ajute studenții să obțină cunoștințe de teologie, să urmărească excelența în practicarea viitoarei profesii, să promoveze valorile Scripturii în societate. Aceste obiective ale filozofiei educației pot fi atinse prin intermediul unei arii curriculare ce conține cursuri de filosofie, etică, estetică și sociologie. Acestea pot lărgi sfera cunoștințelor, dând o înțelegere profundă a omului și a problemelor sale.⁴

Absolvent în 2011 al studiilor de facultate și master, am putut urmări felul în care sabatul era și este respectat ca zi de odihnă. Studenții și profesorii din campus participă sau conduc serviciile religioase de închinare în aula universității care servește drept capelă, incluzând aici școala de sabat, predica, serviciile de închinare prin muzică vocală și instrumentală, prezentările cu elemente audio-video, PowerPoint. Timpul dintre serviciile religioase este dedicat meselor de părtășie, discuțiilor, recreării, vizitării, faptelor benevole de binefacere în Cernica sau în București. Evident, nu se desfășoară cursuri sau examene, cantina campusului este închisă, iar orice alte activități universitare sunt amânate până după sâmbătă seara.

Un exemplu concludent îl oferă și universitatea Loma Linda din Statele Unite care a elaborat un ghid al studentului în care se găsesc aspecte practice care țin de activitatea academică în ziua de odihnă. La subtitlul „Prezența și participarea activă la întâlnirile profesionale în timpul orelor de sabat” se precizează că sâmbăta „birourile, laboratoarele, bibliotecile, clasele

⁴ Pentru mai multe detalii vezi *Filosofia Educației Adventiste*, <http://uadventus.ro/despre-ua/filosofia-educatiei-adventiste>

de studiu și facilitățile sportive sunt închise pentru a oferi timp refacerii și închinării fizice și spirituale” (*Loma Linda University Student Handbook*, 2019: 8).

Perspective asupra rezolvării conflictului de valori

Cum ar putea fi rezolvat conflictul între valorile personale și cele promovate de Universitate? De fapt, conflictul nu există în cazul de față sau este doar potențial. Socaciu et al. (2018: 40) sugerează „o abordare constructivă și creativă. Nu am întrebat cine are dreptate, ci cum putem rezolva o problemă”.

În perioada școlară, am discutat cu profesorii despre faptul că nu pot participa la ore vineri după apusul soarelui. În clasa a X-a, două din cele trei ore pe săptămână de limba engleză erau vineri seara. În perioada de iarnă, acestea aveau loc după apusul soarelui. Doamna profesoară de engleză a acceptat să lipsesc la aceste ore, fără absențe, cu următoarele condiții: să iau notițele de curs de la colegi, să învăț lecțiile și să fac temele la zi. După trecerea perioadei de iarnă, participam la toate orele de școală.

În facultate, situația s-a repetat. Am absolvit o facultate cu profil politic. Aveam un curs de istorie contemporană vineri seara. De fapt, toate orele cursului erau atunci. Ar fi însemnat să lipsesc la acel curs luni întregi. Domnul profesor mi-a vorbit cu reticență, încercând să mă facă să înțeleg că participarea la cursuri și ziua mea de odihnă nu sunt incompatibile. Apoi cu o atitudine părintească mi-a explicat că venirea la curs și ziua de odihnă implică activitate intelectuală și fac parte dint-un proces de învățare, prima școlară, iar cealaltă religioasă.

Profesorul s-a dat pe sine ca exemplu, spunând că în viață a fost nevoit să participe la cursuri sau la serviciu duminica. Nu ar fi promovat altfel examenele, nici nu și-ar fi putut păstra locul de muncă. În plus, Dumnezeu nu l-a pedepsit niciodată pentru asta.

Am răspuns că îl înțeleg, dar că totuși eu nu pot urma același curs de acțiune, fiindcă înțeleg diferit datoria mea față de propria conștiință, față

de biserică și față de Dumnezeu. Profesorul a manifestat în sfârșit înțelegere, iar eu mi-am dat silința să învăț și să promovez examenul.

Într-o situație similară, examenul la disciplina de drept parlamentar era stabilit în ziua de vineri după apusul soarelui. În urma discuției, profesorul mi-a dat alternativa de a susține examenul într-o altă zi a săptămânii când evalua studenții de la frecvență redusă.

Ce s-ar fi întâmplat dacă profesorii nu ar fi acceptat? Nu cunoșteam la data aceea prevederile legislative aplicabile în România, care creează cadrul ca elevul sau studentul să își respecte neîngrădit libertatea religioasă și libertatea de conștiință.

Mai târziu, am întâlnit problema aceasta la elevi, studenți sau cadre didactice din bisericile și parohiile unde am fost sau sunt în prezent pastor. Atunci am făcut apel scris la prevederile legale în vigoare, ce reglementează probleme de libertate religioasă, precum: participarea la ore sau cursuri, examene de admitere la facultate, examene pentru angajare sau promovare profesională, adaptarea programului de lucru în zilele de vineri și sâmbătă în vederea respectării drepturilor angajatului și buna desfășurare a activității angajatorului.

În contextul studentului adventist ar putea fi ridicată întrebarea: De ce nu urmați cursul de etică academică la Universitatea dumneavoastră? Înscrierea mea la Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase într-un program de studii doctorale este necesară pentru a putea predă cu normă întreagă teologie sistematică la Universitatea Adventus, instituție de învățământ particular cu specific confesional. Libertatea de care mă bucur este că îmi place să predau, am ales să predau disciplinele asociate teologiei sistematice și că am ales și programul de doctorat dorit.

Dar libertatea în reorientarea mea profesională se limitează aici. Pe de o parte, școala doctorală are un caracter interconfesional, iar organizarea colocviilor și a conferințelor științifice se desfășoară în general în zilele lucrătoare ale săptămânii. Pe de altă parte, cea mai apropiată instituție care organizează cursul de etică academică este Universitatea București.

Cred că poate fi găsită o alternativă la o astfel de situație, dat fiind contextul istoric în care ne aflăm: context al libertăților garantate prin legi naționale și acorduri internaționale. Aceasta implică totodată și responsabilități din partea studentului doctorand adventist de a face totul pentru a-și împlini îndatoririle academice, la fel ca toți ceilalți colegi.

CONCLUZII

Astăzi ziua de odihnă general acceptată este duminica. Duminica este zi de odihnă atât pentru creștinii ortodocși, cât și pentru romano-catolici, greco-catolici, creștini reformati și alte biserici și grupări religioase. Astfel, în accepțiunea generală duminica este ziua de odihnă, fiind considerată ziua a șaptea sau ultima zi a săptămânii și a weekendului.

În același timp, România este o societate pluralistă din punct de vedere religios, ceea ce implică și un grad relativ crescut de toleranță cu privire la religie. Constituția și legile în vigoare oferă cadrul legislativ prin care libertatea religioasă este asigurată și protejată. De acest cadru se bucură și adventiștii de ziua a șaptea.

Filozofia educației adventiste presupune și respectarea zilei de odihnă fizică, în care studenți și profesori deopotrivă întrerup rutina activităților academice sau de altă natură și se bucură de timp de închinare lui Dumnezeu și hrănire spirituală, timp pentru familie și prieteni, sau pentru recreere.

Desigur că adventiștii ca minoritate religioasă încă întâmpină situații în care sunt solicitați să desfășoare activități legate de cursuri sau serviciu în sabat. Așa că sunt puși în situația de a da explicații cu privire la sabat, din cauza faptului că sabatul nu este văzut în societate ca zi de odihnă religioasă.

Cred că poate fi găsită o alternativă la fiecare astfel de situație, dat fiind contextul istoric de libertate în care ne aflăm. Aceasta implică totodată și responsabilități din partea credincioșilor adventiști de a face tot ceea ce le

stă în putință pentru a-și împlini îndatoririle de școală, facultate sau serviciu, la fel ca toți ceilalți colegi.

Acest fapt este adevărat și pentru cadrul universitar în care studentul adventist trebuie să îndeplinească cerințele academice specifice formei sale de învățământ, respectând codul de etică și integritate în procesul de învățare și evaluare.

BIBLIOGRAFIE

- Borcea, Ș. (2016). Explicația pentru care Biserica a stabilit că prima zi a săptămânii este duminica. *Adevărul*. Accesat pe 20 ianuarie 2020 la https://adevarul.ro/locale/focsani/explicatia-biserica-considera-zi-saptamanii-duminica-1_57dd09245ab6550cb8bbc0b5/index.html.
- Botoșăneanu, C. (Ialomițeanu, G. I.) (1902). *Istoria Bisericească*. București: Tip. Gutenberg, Joseph Göbl.
- Brașiște, E. (1985). *Liturgica Generală*. București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Campbell, M., & Mueller, E. (2017). Academic Integrity, Education, and Adventism: Challenges in a Global Context. *Adventist Review*. Accesat pe 22 ianuarie 2020, la <https://www.adventistreview.org/church-news/story4941-academic-integrity-education-and-adventism-challenges-in-a-global-context>.
- Eells, W. (1962). The Origin and Early History of Sabbatical Leave. *AAUP Bulletin*, 48(3), 253-256. doi:10.2307/40222893.
- Institutul Național de Statistică. (2013). *Ce ne spune recensământul din 2011 despre religie?*. Accesat pe 20 ianuarie 2020 la https://insse.ro/cms/files/publicatii/pliante%20statistice/08-Recensamintele%20despre%20religie_n.pdf.

-
- Loma Linda University. (2019). *Loma Linda University Student Handbook 2019-2020*. Accesat pe 20 ianuarie 2020 la <https://home.llu.edu/sites/home.llu.edu/files/docs/student-handbook.pdf>.
- Olteanu, L. (2014). *Drepturile omului și libertatea religioasă în lume: un nou echilibru sau noi provocări*. Pantelimon: Editura Viață și Sănătate.
- Rămureanu, I., Bodogae, T., & Sesan, M. (1987). *Istoria bisericească universală: Vol. I (1-1054)*. București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Roberts, A., Donaldson, J. & Coxe, A. C. (1995/1886). *Fathers of the Third and Fourth Centuries: Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies*, vol. 7. Buffalo, NY: Christian Literature Company.
- Roberts, A., Donaldson, J. & Coxe, A.C. (2017/1885). *Ante-Nicene Fathers: Volume I. Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. Vol. I. Buffalo, NY: Christian Literature Company.
- Socaciu, E., Vică, C., Mihailov, E., Gibe, T., Mureșan, V., Constantinescu, M. (2018). *Etică și integritate academică*. București: Editura Universității din București.
- Universitatea Adventus din Cernica. (f.a.). *Filozofia educației adventiste*. Accesat pe 20 ianuarie 2020 la <http://uadventus.ro/despre-ua/filosofia-educatiei-adventiste/>.
- Universitatea din București. (2016). *Codul drepturilor și obligațiilor studentului*. Accesat pe 20 ianuarie 2020 la <https://www.unibuc.ro/wp-content/uploads/2018/12/Codul-drepturilor-si-obligatiilor-studentului-UB.pdf>.

Drd. Dumitru Bogdan
Universitatea din București
Facultatea de Teologie Romano-Catolică
Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase
bdumitru@secadventist.org.uk

CONCEPTELE FUNDAMENTALE ALE SOTERIOLOGIEI PREZENTATE DE CORAN

Keywords

*Islamic Studies; Soteriology in Coran; Islamic Salvation;
Martyrdom; Jannat; Jahannam*

Abstract

Through this paper we aim to study the soteriology in the Qur'an while referring to the Islamic concept of sin, forgiveness, judgement, and reward. Following this study, we will see that every Muslim believer seeks to balance the good deeds with those of evil in order to obtain the goodwill of Allah in judgement. At the same time, because Allah saves only whom He wills, martyrdom is seen as the only method that ensures the salvation of the believer without having to be judged. The present study is intended to be an introduction to Islamic soteriology as it appears in the Qur'an, which will help to better understand the world events of recent years that have brought the Muslim religion to the forefront of public attention.

INTRODUCERE

Încă din cele mai vechi timpuri doctrina salvării (soteriologia) reprezintă unul dintre cele mai importante subiecte, dacă nu cel mai important, pentru orice persoană religioasă. Atât în Iudaism, Creștinism sau Islam, fiecare credincios este cu precădere interesat de soarta lui veșnică, căutând să identifice și să împlinească acele precepte necesare pentru a beneficia de mântuire. Cunoscând concepția cu privire la păcat, mântuire și judecată a diferitelor religii vom putea înțelege mult mai bine comportamentul religios, social și felul de a gândi al credincioșilor respectivi.

Prin lucrarea de față ne propunem o cercetare a conceptului de mântuire așa cum este el prezentat de Coran. În realizarea acestui lucru, ne vom rezuma la un studiu introductiv al antropologiei Islamice și al conceptului de păcat, luând în calcul totodată rolul lui Allah în mântuirea individului și în final răsplătirea soteriologică.

Pe parcursul lucrării, toate citatele din Coran sunt extrase din ediția tradusă în Limba Română de Silvestru Octavian Isopescu și publicată la Editura Cartier. De asemenea, pentru a nu produce vreo confuzie în mintea cititorului, precizăm încă de la început că vom folosi termeni precum *salvare* sau *mântuire* pentru a ne referi la Conceptul de Soteriologie în Islam, *inocență* sau *inocență morală* cu referire la starea fără păcat a individului cât și termenul de *Dumnezeu* pentru identitatea lui Allah.

ANTROPOLOGIE ȘI PĂCAT

CREAREA OMULUI ȘI APARIȚIA PĂCATULUI

În Islam problema apariției păcatului pe Pământ este strâns legată de alegerea greșit exercitată de către Adam. Ca și în Iudaism și Creștinism,

Adam a fost primul om creat de Dumnezeu (15:26), fiind împreună cu soția sa¹ strămoșii tuturor oamenilor (4:1). Greșeala acestora este identic prezentată atât în Tora cât și în Coran. În ambele cazuri, Adam alege, fiind ispitit de Satan², să nesocotească porunca expresă a lui Dumnezeu de a nu mânca din fructul unui anumit pom (20:120). Ca urmare a greșelii lor, Dumnezeu/Allah îi alungă pe cei doi din Paradis, iertându-i totuși pentru greșeala lor (20:122).

Spre deosebire de concepția creștină cu privire antropologie și la păcat, doctrina Islamică prezintă unele deosebiri. În primul rând, referitor la păcat, Coranul face distincție între trei categorii de păcate: 1. Păcate de tip *Dhanb*. Conform Arabic - English Dictionary of Qur'anic Usage, acest cuvânt este folosit în Coran de 11 ori, având 3 înțelesuri: a) păcat (39:53), b) acuzație (26:14), c) delict/vină (81:9) (Badawi & Abdel Haleem, 2008: 334). În toate ocaziile în care apare, experții limbii arabe sunt de acord că de fiecare dată trebuie să fie înțeles ca reprezentând un păcat al ignoranței sau neatenției. Lingviștii precum Raghib sau Lane consideră traducerea sa cu substantivul „greșeală” ca fiind mai fidelă decât aceea de păcat (Ali, 2011b). *Dhanb* este săvârșit din ignoranță și nu este foarte grav, termenul putându-se referi și la defectele sau imperfecțiunile pe care chiar și cei inocenți le au (Ali, 2011a: 2:11). El nu necesită o pedeapsă ci mai degrabă o sancțiune. Remediul pentru acest tip de păcat este eliminarea lui.

¹ În Coran nu se oferă numele soției lui Adam. Unii comentatori consideră că numele ei a fost Hawa, fiind creată din coasta lui Adam în timp ce acesta dormea, dar acest lucru a fost contrazis de alți apologeți musulmani. Pentru mai multe detalii vezi: Christine Schirrmacher, *The Islamic View of Major Christian Teachings* (Bonn: Culture and Science, 2008), 37.

² Numele său așa cum apare în Coran este Iblis. El își face pentru prima dată apariția atunci când Allah le-a cerut îngerilor să se plece în fața lui Adam. Numai Iblis a refuzat datorită mândriei sale (2:34).

O altă categorie este 2. *Ithm*. Termenul apare de 24 de ori în Coran și este tradus cu păcat sau neascultare (3:172) (Leaman, 2006:255). Substantivul acțiunile rele săvârșite intenționat și cu bună știință. Această categorie de păcate implică premeditare din partea individului. Păcatul de tip *Ithm* poate fi iertat prin pocăință și diferite ritualuri (post, rugăciuni suplimentare sau donații caritabile), însă nu poate fi iertat fără o pedeapsă³.

Ultima categorie de păcate este cea mai gravă. 3. Această categorie se numește *Shirk*. Păcatele de tip *Shirk* implică asocierea și acceptarea existenței unui alt zeu alături de Allah. Pentru astfel de păcate nu există iertare.

Din cele trei categorii, cel săvârșit de Adam este cel de tip *Dhanb*, iar vinovăția nu aparține atât de mult lui Adam ci lui *Iblis*. Atunci când au fost creați, Adam și soția sa au fost făcuți desăvârșiți, primind din partea lui Allah libertatea de alegere. În consecință greșeala primilor oameni a constat în exercitarea greșită a liberului arbitru, capacitatea de alegere nefiind afectată după păcătuire. Fiecare om este la fel de puternic moral și astăzi în a distinge răul de bine cum a fost Adam⁴. În același timp, greșeala lui Adam nu a afectat relația sa cu Allah. Datorită pocăinței acestuia, Dumnezeu l-a iertat pe Adam.

În al doilea rând, prin păcătuire Adam nu a devenit rob al păcatului ci acesta este privit mai de grabă ca o greșală. Încalcând porunca lui Dumnezeu prin păcat, primii oameni nu au cauzat o problemă care să nu mai poată fi rezolvată de ei înșiși și nici nu au transmis în vreun fel păcatul sau vinovăția faptei lor asupra urmașilor. Allah „a considerat păcatul lor un simplu act de neascultare” (Kheirabadi, 2004: 49). În Islam, păcatul lui

³Pentru mai multe detalii vezi: Cyril Glassé, *The New Encyclopedia of Islam* (Londra: AltaMira Press, 2002), 431.

⁴ Pentru mai multe detalii vezi: James F. Gauss, *Islam & Christianity: A Revealing Contrast* (Alachua: Bridge Logos, 2009), 203-245.

Adam a fost o simplă greșeală ce a fost urmată de unele consecințe dar care a putut fi reparată de oameni, nefiind nevoie de vreo intervenție viitoare a lui Dumnezeu pentru reabilitarea lor.

În al treilea rând, chiar și după greșeala comisă în Paradis, la fel ca părinții noștri, orice nou născut se naște „inocent și fără păcat, cu posibilitatea atât de a face răul cât și de a lupta împotriva lui” (Aziz-uz-Samad, 2003: 48). Întrucât nu există concepția de păcat original, păcatul fiecărei persoane nu provine din interiorul ființei ci este produsul influențelor exterioare. Satan este cel care ispitește pe om dar fiecare individ poate alege să nu păcătuiască. Datorită faptului că păcatul nu afectează foarte grav condiția umană, iar omul se poate redresa singur, în Islam nu este nevoie de un Răscumpărător sau de o jertfă înlocuitoare (*nici un om nu poate purta păcatul altcuiva 6:164*) deoarece orice om este fără păcat și se poate păstra astfel prin alegeri corecte.

În consecință, „omul este capabil să trăiască o viață curată dacă rezistă atacurilor lui Satan” (Schirmacher, 2008: 39). Starea de curăție poate fi păstrată prin alegeri bune. Alegerile corecte sau greșite sunt influențate de abilitățile intelectuale și spirituale ale fiecărei persoane. Dumnezeu contribuie în al ajută pe om prin oferirea acestor abilități (23:62) (Harcet, 2014: 45). Prin urmare, „singurele lucruri care îi țin pe oameni curați sunt doar convingerile lor bune” (Ahmad, 1990: 24). Odată ce un individ păcătuiește, capacitatea de a rămâne curat se slăbește tot mai mult dar niciodată atât de mult încât persoana în cauză să nu poată să se autorecoreze. În Islam practicile prin care sunt generate, păstrate și revigorate aceste convingeri corecte ce îl ajută pe închinător să se păstreze curat sunt foarte importante.

După cum am observat până aici, omul are capacitatea de a-și păstra inocența morală pe care a deținut-o la naștere. În continuare este important să cunoaștem dacă este posibil în mod practic ca omul să se păstreze curat, ce implică eliberarea de păcat în cazul în care un credincios a păcătuit și

dacă atunci când se află în această stare curăție, credinciosul este considerat salvat/mântuit.

PĂSTRAREA INOCENȚEI

Așa cum am observat în prima parte a lucrării, păcatul lui Adam nu a produs o ruptură între Allah și om și nici nu a afectat inocența umană a urmașilor săi. Prin urmare, întrebările la care dorim să răspundem în acest subcapitol sunt: 1. Este posibil ca un credincios să își exercite corect capacitatea de alegere pentru a nu păcătui niciodată? 2. În momentul în care nu păcătuiește, credinciosul este considerat mântuit? Prin întrebările de mai sus intenționăm să aflăm dacă salvarea este de fapt această stare în care închinătorul nu mai păcătuiește.

După câte am observat, este posibil ca prin alegeri bune și prin ferirea de ispitele lui Satan, credinciosul să se păstreze fără păcat. Câteva dintre practicile ce îl păstrează în această stare pe închinător sunt Cei Cinci Stâlpi ai Islamului. Primul dintre aceștia este *Shahadah* și implică mărturisirea de credință: „*Nu este alt Dumnezeu decât Allah și Mohamed este profetul Său*”. *Shahadah* semnifică credința într-un Dumnezeu unic, care nu are niciun egal și niciun adversar, care este atotputernic, stăpân și creator a tot ceea ce există. În același timp include și recunoașterea lui Mahomed ca fiind ultimul profet⁵ și acceptarea învățăturilor Coranului ca normă de conduită⁶. În același timp, prin citirea Coranului și imitarea vieții lui

⁵ Coranul recunoaște autoritatea tuturor profeților biblici însă consideră că ultimul profet, și cel mai mare, este Mahomed. Spre deosebire de predecesorii săi, el este singurul care a transmis revelația completă a lui Allah și totodată se deosebește de ceilalți prin calitatea mesajului său care este universal și nealterat.

⁶ Pentru mai multe detalii vezi: Musharraf Hussain, *The Five Pillars of Islam* (Leicestershire: Kube Publishing LTD, 2012), 3-8.

Mahomed, credinciosul va beneficia de toate învățăturile necesare pentru a putea distinge corect binele de rău și pentru a se păstra curat.

Cel de-al doilea stâlp este *Salat*. El reprezintă rugăciunea care trebuie făcută de 5 ori pe zi cu fața spre Mecca. Prima dintre acestea este făcută la răsăritul soarelui, a doua la amiază, a treia după-amiază, a patra la apus și ultima înainte de culcare (DeLong-Bas, 2009: 10). Rugăciunile sunt făcute ca simple ritualuri și conțin diferite citate din Coran însoțite de diferite plecăciuni. Importanța lor este doar ca ritual și nu ca interacțiune cu divinul. Prin practicarea celor cinci rugăciuni credinciosul este ferit de greșeli și în același timp poate dobândi iertare pentru păcate.

Cel de-al treilea stâlp este *Zakah*. Acesta implică faptul că orice musulman trebuie să ofere ca binefacere 2,5 % din ceea ce îi rămâne după ce și-a asigurat lucrurile esențiale vieții. Și aceeașă metodă este un mijloc de a face fapte bune pentru a fi iertat. Al patrulea stâlp este *Sawm*, postul (interdicția de a mânca sau a bea) de Ramadan care durează o luna întreagă. Perioada din zi destinată postului este folosită cu precădere pentru rugăciune și citire a Coranului⁷. Ultimul stâlp este *Hajj*, iar acesta implică cel puțin o călătorie în timpul vieții la Mecca⁸. Practicând cei cinci stâlpi ai credinței, făcând fapte bune și oprindu-se de la a face rău, orice musulman își păstrează starea de inocență.

Practicând toate aceste doctrine principale ale Islamului orice credincios își întărește capacitatea de a distinge binele de rău. Închinătorul lui Allah poate fi în mod practic fără păcat dacă își exercită corect liberul arbitru. Însă, teologii musulmani subliniază faptul că datorită tentațiilor exterioare este aproape imposibil pentru un om de rând să fie fără păcat. Această capacitate de distincție a binelui de rău nu este în egală măsură

⁷ Pentru detalii vezi: Julie Murray, *Ramadan* (Minesota: ABDO Publishing Company, 2012).

⁸ Pentru mai multe detalii vezi: Sue Penney, *Islam* (Londra: Heinemann, 1999), 14-15.

prezentă în toți oamenii. Ea se manifestă ca o lumină lăsată de Dumnezeu în sufletul fiecăruia și poate fi redusă aproape total de pasiunile umane, dar niciodată stinsă pe deplin. Aceasta este numită „*lumina inimii*” (Ahmad of Qadian, 2004: 237) și este o formă de revelație specială pe care Dumnezeu a pus-o în om pentru a distinge principiile corecte.

O categorie specială de credincioși este reprezentată în cadrul Islamului de către imami. În cazul Șiiților, sunt singurii care au autoritatea de a interpreta Coranul⁹. Imamii sunt considerați a nu avea păcat fiind „protejați de Allah pentru a nu păcătui” (Waines, 2003: 166-167), toți ceilalți oameni având nevoie de iertare pentru păcatele lor. „Ei sunt considerați a fi creați din lumină, spre deosebire de ceilalți oameni care au fost făcuți din lut”.

Totuși, în ambele cazuri, Coranul lasă să se înțeleagă că, indiferent de calitatea morală fără pată a vreunui credincios, salvarea finală depinde de decizia lui Allah. Prin a se păstra curați de păcat, prin fapte bune și prin practicarea celor cinci stâlpi ai Islamului, orice credincios poate spera că va fi mântuit. Însă, în ultimă instanță, alegerea de a mântui pe un credincios îi aparține în totalitate numai lui Allah. „Nici chiar musulmanii credincioși nu pot fi siguri de salvare la Judecată” (Schirmacher, 2008: 50). Allah este atotputernic și el poate alege să salveze pe cine vrea.

⁹ În cazul Suniților imamul nu joacă un rol atât de important. Cu toate că și în acest caz el reprezintă autoritatea religioasă cea mai înaltă el nu trebuie să fie din linia genealogică a profetului Mohamed. Pentru Suniți imamul nu este considerat a nu avea păcat. În cazul Șiiților un rol important în rândul imamilor îl are al doisprezecelea Imam care este a dispărut de pe pământ și care este așteptat să revină. El se presupune că va avea cunoștința completă asupra Coranului și îi va călăuzi pe credincioși. Pentru mai multe detalii vezi: Tahir-Ul-qadri, *The Awaiting Imam* (Lahore: Minhaj-ul-Quran Publication, 2003).

RECĂPĂTAREA INOCENȚEI

POCĂINȚA

Cuvântul arab folosit pentru pocăință este *Taubah* și înseamnă „a întoarce față”. Pocăința constă în principal în părăsirea păcatului de care credinciosul se face vinovat. Conceptul de pocăință în Islam conține cel puțin trei aspecte:

„Este necesar ca omul care a greșit să se pocăiască de păcatul său nu datorită temerii de pedeapsa divină sau de Ziua Judecării, ci datorită faptului că regretă cu adevărat ceea ce a făcut.

Păcătosul trebuie să adopte o atitudine prin care se angajează să nu mai comită acel păcat niciodată. O recunoaștere a păcatului doar de formă, nu poate fi acceptată.

Cel vinovat trebuie să adopte o atitudine prin care se angajează să nu mai comită acel păcat niciodată. O recunoaștere a păcatului doar de formă, nu poate fi acceptată. Păcătosul iertat trebuie să evite orice circumstanță prin care păcatul poate fi provocat iarăși” (Harcet, 2014: 47).

Credinciosul este dator să respecte principiile enunțate de Allah în Coran, acestea fiind lăsate ca normă de conduită pentru toți oamenii. Orice individ are posibilitatea să se pocăiască până în ziua morții. În mod general, orice persoană care face fapte bune și care se ferește de păcat este considerată a fi credincioasă. În acest sens, Coranul declară că pocăința constă în „*a da din averea sa din dragoste rudelor, orfanilor, sărmanilor, călătorilor, cerșetorilor și celor din robie*”. Cel credincios „*își împlinește rugăciunile și dă milostenii, își ține făgăduințele pe care le-au făcut*” și este „*statornic în nenorociri și în timpul vitejiei*” (2:172 u.p.). Însă, nu toate persoanele care fac fapte bune vor fi mântuite. O caracteristică foarte importantă în Islam este credința în Allah și în profetul Său, Mahomed. Orice persoană care are un comportament moral dar care nu Îl acceptă pe Allah și pe profetul Său nu va putea fi salvată.

Cel pocăit cu adevărat este: „*cel care crede în Allah, în ziua de apoi, în îngeri, în Coran și în profeți*” (2:172 pp).

Un caz special este al celor care au fost credincioși dar care au comis unele păcate la sfârșitul vieții și au murit fără a se pocăi. Locul în care ei vor merge imediat după ce vor muri (*Barzakh*) va fi locul unde viețile lor se vor purifica¹⁰. Ei vor fi chinuiți în acest loc, dar chinurile lor vor avea un rol de curățire. La Judecată ei vor fi mântuiți pe baza mijlocirii Profetului Mahomed (Amini, 2000: 47).

Prin urmare, pe lângă faptele bune care trebuie să le depășească pe cele rele, credinciosul pocăit trebuie să creadă cu adevărat în învățăturile lui Allah sau să fi trăit ca un bun credincios întreaga viață cu excepția momentelor ce precedă moartea.

IERTAREA

Atunci când vorbim despre iertare în Islam trebuie să ținem cont de un concept esențial al acestei religii: acela al bunătății lui Allah. Conform Coranului, una dintre principalele caracteristicile lui Allah este aceea de a fi *iertător și bun* (4:16). Bunătatea Sa stă la baza iertării, însă Allah, fiind atotputernic, poate ierta pe cine vrea.

În același timp, iertarea, care se datorează tot bunătății și atotputerniciei lui Allah, poate fi căpătata și prin ”fapte bune cum ar fi posturi și acte de caritate suplimentare, folosite ca penitență”

¹⁰ *Barzakh* reprezintă locul în care se află orice om în perioada imediat următoare morții în care își așteaptă judecata (23:99-100). În acest loc, oamenii posedă un corp diferit de cel pe care îl aveau înainte de a muri. Noul corp depinde în mare măsură de faptele săvârșite înainte de moarte. În același timp, existența sufletului în *Barzakh* depinde de faptele din timpul vieții pământești. Dacă au făcut fapte bune sufletele credincioșilor vor avea parte de plăceri (pregustare a Paradisului care îi așteaptă), iar dacă au săvârșit rele sufletele necredincioșilor vor suporta tot felul de torturi. Pentru mai multe detalii vezi: Farnaz Ma'sumian, *Life after Death; a Study of the Afterlife in the World Religions* (Rockport: Oneword, 1995), 74-77.

(Schirrmacher, 2008: 49-50) sau prin rugăciune. O altă metodă de a fi iertat pentru orice categorie de păcat este aceea de a muri în luptă ca martir. Martirii, pe lângă faptul că vor fi iertați de orice păcat, vor putea să intervină înaintea lui Allah pentru alte 70 de rude din familia lor (Harcet, 2014: 47). Opinia cu privire la musulmanii care nu și-au mărturisit greșelile sau care au comis păcate grave este împărțită. Însă în mod general se crede că ei vor fi iertați într-un final de Allah chiar dacă vor petrece un anumit timp în Iad, după care vor fi mutați în Paradis, datorită mijlocirii lui Mahomed. O altă metodă de a fi iertat este pelerinajul la Mecca. În același timp, pot fi iertați și mântuiți chiar și cei care nu sunt musulmani, însă doar în circumstanțe speciale¹¹. În contrast cu această, toți cei care L-au respins pe Allah, sau cei care au comis crime sau adulter nu vor putea fi iertați.

În concluzie, salvarea poate fi căpătată fie în urma unei stări de curăție totală în care individul nu păcătuiește (această stare fiind aproape imposibilă pentru credinciosul obișnuit), fie în urma iertării ce trebuie compensată prin fapte și practici bune. Chiar dacă credinciosul îndeplinește una dintre condițiile amintite, el nu poate fi cu adevărat sigur de mântuire. Cu toate că mântuirea depinde în foarte mare măsură de credință și de iertare, aceasta fiind căpătată prin pocăință sinceră, prin diferite acțiuni bune și activități religioase (post, rugăciune, binefacere) sau, chiar fără pocăință, prin mijlocirea lui Mahomed sau prin martiraj, în final, salvarea depinde de alegerea lui Allah, pentru că El iartă și mântuiește pe cine vrea.

¹¹ Prima categorie a celor care nu au fost musulmani dar care vor fi iertați și mântuiți este a 1. acelor care nu au fost expuși la Islam și au adoptat monoteismul prin propriul raționament. 2. Categoria celor care au trăit toată viața ca nereligioși datorită faptului că nu au fost atinși de misiunea Islamului. 3. Categoria celor care au trăit ca atei, respingându-L pe Dumnezeu, în contextul în care nu au luat cunoștință de Islam. Pentru mai multe detalii vezi: Hassan Ko Nakata, "The Border of Salvation. The Salvation of Non-Muslims in Islam," *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 2, no. (2006): 58-73.

Islamul este cu precădere o religie în care prin orice mijloc credinciosul se luptă pentru ca faptele sale bune să le depășească pe cele rele. Niciodată nu este sigur pe deplin că faptele bune sunt mai multe decât cele rele și prin eforturi repetate caută să adune cât mai multe astfel de merite. Această atitudine poate fi înțeleasă ca o încercare a credinciosului de a-L convinge pe Allah că este vrednic de salvare, fiind nesigur până în ziua judecării de hotărârea care va fi luată în dreptul său.

După cum am putut observa până acum pe lângă necesitatea credinței, a faptelor bune și a exercitării corecte a liberului arbitru, cel mai important rol în obținerea mântuirii îl are Allah. Este important de analizat rolul pe care Îl are Dumnezeu în procesul de obținere a mântuirii de către om. În continuare ne propunem să analizăm dacă rolul lui Allah este doar acela de a evalua viața oamenilor și de a constata dacă faptele bune le depășesc pe cele rele sau dacă are și un alt rol.

ROLUL LUI ALLAH ÎN SOTERIOLOGIE

Datorită inocenței morale moștenite de fiecare individ prin naștere, Allah nu are un rol răscumpărător pentru credincioși. În procesul soteriologic Dumnezeu Coranului este cu precădere Cel care iartă pentru că este bun: „*laudă lui Allah, Domnul veacurilor celui milostiv și îndurător*” (1:1-2). Însă, așa cum John Ankerber observă, Allah iartă „doar pe cei care au făcut suficiente fapte bune care le depășesc pe cele rele” (Ankerber, Weldon & Burroughs, 2008: 39). Prin urmare alegerea sa de a ierta este condiționată de faptele credinciosului. În același timp, Coranul îl descrie pe Allah ca fiind un dumnezeu care „își face milă de cine dorește și condamnă pe cine vrea” (Rhodes, 2007: 75), indiferent de faptele sale. În acest context faptele bune săvârșite de către credincios reprezintă încercarea sa disperată

de a-L convinge pe Dumnezeu să îl salveze¹². Pentru a-L convinge pe Dumnezeu, adesea credincioșii săvârșesc fapte rituale în avans (rugăciuni mai multe decât numărul cerut, mai multe fapte de binefacere și chiar mai multe pelerinaje) sperând ca astfel să capete bunăvoința Sa. Chiar dacă Allah este prezentat uneori a fi iertător, faptul că El iartă doar pe cine dorește creează incertitudine și teamă pentru credincioși conducându-i la a împlini învățăturile din Coran cât mai fidel, uneori conducându-i la extreme.

Un exemplu în acest sens este înțelegerea greșită a martirajul în urma căruia cel care își sacrifică viața pentru Allah va avea privilegiul de a fi direct mântuit de Allah. Coranul vorbește despre posibilitatea mântuirii martirilor doar în cazul în care își dau viața atunci când sunt atacați sau își apără credința (*luptați cu ei până ce nu vă mai persecută* 2:190-191), însă renunțarea la viață a fost privită în mod eronat ca o metodă de a-L forța pe Allah să mântuiască pe credincios. Acest exces a survenit din teama de a nu fi respins de la mântuire de Dumnezeu deoarece, după cum este prezentat de Coran martirajul este dovada maximă de loialitate față de Allah însă doar în condiții în care credinciosul își apără credința¹³. Din dorința de a fi sigur de mântuire, deoarece martirajul îi conferă credinciosului avantajul de a nu mai fi judecat de Allah (sacrificiul vieții sale fiind dovada incontestabilă de credincioșie, în acest caz judecata fiind nenecesară), credinciosul își oferă viața ca jertfă condus de dorința de a beneficia de aprobarea mântuitoare a lui Dumnezeu.

¹² Deoarece viața profetului Mohamed a fost plăcută lui Allah, adepții Islamului pun mare accent pe imitarea comportamentului și vorbelor profetului. De aceea în Islam se pune un foarte mare accent pe tradiția care descrie viața lui Mohamed.

¹³ Pentru mai multe detalii vezi: David Cook, *Understanding Jihad* (Londra: University of California Press, 2005).

Allah are un loc important și în realizarea judecății¹⁴. În ziua judecății, viața fiecărei persoane va fi evaluată de Dumnezeu după etalonul *Mizan*. Această scală de măsură va fi așezată în fața tronului lui Allah și faptele fiecărei persoane vor fi judecate pe baza sa. Exactitatea ei de a măsura este perfectă, neputând să greșească (21:47) (Chittck, 1989: 381).

La dreapta acestei scale de măsurat va fi *Jannat* (Paradisul) iar la stânga va fi *Jahannam* (Iadul). De asemenea, faptele bune vor fi puse la dreapta iar cele rele la stânga (7:8-9). În mod normal faptele vor fi cântărite și numai atunci când faptele bune vor depăși pe cele rele credinciosul va avea parte de Paradis. Cel care are puține fapte bune nu are șanse reale să beneficieze de mântuire.¹⁵ Singurele persoane care așa cum am amintit nu vor fi judecate sunt cei care au murit ca martiri.

În final, se pare că nimeni nu poate fi sigur că are suficiente fapte bune pentru a avea parte de *Jannat*. Numai omnipotența lui Allah este cea care va decide cine va fi salvat.

După câte am putut observa teama credinciosului nu este generată atât de mult de păcat ci de judecata lui Allah prin care faptele fiecărui individ sunt cântărite. Faptele bune sunt privite ca un mijloc de convingere a lui Dumnezeu de a mântui persoana în cauză. Pentru a realiza aceasta ele trebuie să cântărească cât mai mult în comparație cu cele rele. Însă nici

¹⁴ Ziua Judecății, așa cum este ea prezentată în Coran, va avea loc la sfârșitul Istoriei când toți morții vor învia. Ei vor învia în același trup în care au trăit pe pământ, având aceeași personalitate. Această zi este prezentată a fi iminentă. Ea va fi anunțată cu sunet de trâmbițe (27:87). Judecata va fi inaugurată de mai multe fenomene naturale (soarele și stelele vor dispărea, cutremure etc.). Fiecare faptă săvârșită a fost scrisă într-o carte iar la judecată cartea fiecăruia va fi deschisă (82:10-12).

¹⁵ În aceeași categorie se numără și „cei care nu au păstrat Cei Cinci Stâlpi ai Islamului. Cei săraci care nu își pot permite pelerinajul la Mecca, femeile, care nu au proprii bani pe care să îi ofere sau cei needucați care nu învață limba arabă, au puține șanse să fie salvați”. (Schirrmacher, 2008: 102)

atunci credinciosul nu poate fi sigur că proporția faptelor bune va fi suficientă pentru a satisface exigenta lui Allah.

Pentru a înțelege de ce credinciosul încearcă atât de mult să Îl convingă pe Allah prin credința și prin faptele sale bune pentru a fi mântuit, vom căuta să studiem în continuare care este răsplata divină în cazul acceptării sau respingerii.

RĂSPLĂTIREA SOTERIOLOGICĂ

Pentru că în Islam soteriologia se realizează cu precădere prin forțele proprii, nu este nevoie de un ajutor sau o răscumpărare exterioară. Lupta fiecărui credincios este aceea de a săvârși cât mai multe fapte bune pentru ca în urma Judecării să evite condamnarea din *Jahannam* și să beneficieze de binecuvântările din *Jannat*. Cele două concepte sunt pilonii de bază ai Soteriologiei Islamice. Motivele pentru care orice credincios se străduiește pentru a beneficia de Jannat și pentru a evita condamnarea din Jahannam vor fi prezentate mai jos.

JANNAT SAU RĂSPLATA CELOR MÂNTUIȚI

Locul de care vor beneficia cei mântuiți se numește în concepția Islamică, *Jannat* sau *Grădina Eden*. Acest Paradis este locul tuturor plăcerilor trupesti. În primul rând vor fi râuri cu apă, lapte, vin și miere (47:15). Odată cu noua creație femeile vor deveni iarăși virgine (2:25) și vor fi oferite soților lor având aceeași vârstă cu ei (56:35-36). Bărbații vor avea parte de un număr considerabil de femei numite Huri, care sunt foarte frumoase și care nu au fost atinse de niciun bărbat până atunci și ele nu s-au uitat la niciun bărbat.

În același timp vor primi tot felul de nestemate, haine scumpe și aur (44:54, 56:22). Mai mult decât atât, Paradisul va fi un loc în care nu va mai fi durere (35:35), va fi un loc al păcii (6:127), un loc fără păcat unde Îl vor slăvi pe Allah (10:10) și în același timp un loc de unde îi vor putea vedea pe

cei păcătoși în Iad pe care îi vor ridiculiza pentru că îi disprețuiau pe cei credincioși atunci când au fost pe pământ (83:29-35, 37:50-61). Paradisul va fi cu precădere locul unde orice dorință li se va îndeplini (43:71).

JAHANNAM SAU RĂSPLATA CELOR NEMÂNTUIȚI

Jahannam este locul pe care Coranul îl prezintă ca fiind Iadul. În acest loc, cei necredincioși vor fi torturați pentru eternitate. Toți aceștia vor fi chinuiți în flăcări și în apă fierbinte (56:42-44). Locuitorii Iadului vor fi cei care nu au crezut suficient, cei care nu s-au rugat, care nu au făcut milostenii sau care nu au crezut în Ziua Judecății (74:40-46). Vor mai fi cei care s-au împotrivit învățăturilor din Coran (64:10). Tot aici vor ajunge ipocriții (9:68), opresorii (10:52), politeiștii (98:6) și criminalii.

Cei păcătoși vor bea apă clocotindă ce le va arde intestinele (47:15) iar capul lor va arde în flăcări (33:66). Iadul este expresia tuturor chinurilor de care vor avea parte cei nemântuiți pentru eternitate. Este un loc înspăimântător ce trebuie cu orice preț evitat.

În consecință, „în Islam accentul se pune pe recompensă și nu pe salvare” (Gulley, 2003: 153). Mântuirea este văzută nu ca o salvare din/de păcat ci ca o evitare a Iadului. Astfel, faptele bune și credința în Allah nu sunt altceva decât refugii pentru a scăpa de chinurile din *Jahannam*. Credinciosul este într-o continuă încercare de a săvârși fapte bune pentru a le depăși pe cele rele pentru a-L convinge prin ele pe Allah la judecată că merită răsplata Paradisului.

CONCLUZIE

În concluzie, soteriologia în Islam nu înseamnă eliberare de păcat deoarece omul moștenește o inocență morală intrinsecă. Nu reprezintă nici eliberare de sub efectele păcatului deoarece omul este capabil să se păstreze curat. În Islam salvarea este privită mai degrabă ca evitarea cu orice preț a Iadului și obținerea Paradisului. Această salvare depinde în totalitate de

decizia capricioasă a lui Allah care mântuiește pe cine vrea. Prin faptele bune pe care le înfăptuiește, prin credința în Dumnezeu, prin ritualuri sau prin martiraj, credinciosul încearcă să câștige favoarea lui Allah la judecată pentru a evita chinurile veșnice ale Iadului. Omul poate să se păstreze fără păcat prin propriile alegeri, făcând fapte bune și păstrând Cei Cinci Stâlpi ai Islamului. Cei care nu păstrează aceste principii au foarte puține șanse să fie salvați, singura speranță fiind mila lui Allah.

Pentru cei credincioși dar care au săvârșit diferite nelegiuiri, pe care moartea i-a găsit nepregătiți, există șansa purificări în *Barzakh*, fiind acceptați în Paradis prin mijlocirea Profetului Mohamed. Cei păcătoși vor fi pedepsiți pentru eternitate în iad iar cei care vor fi salvați, vor beneficia în Paradis de împlinirea tuturor dorințelor.

În mare măsură mântuirea în Islam este înțeleasă ca însemnând evitarea Iadului și a consecințelor rele ale păcatului. Această salvare este rodul propriilor eforturi prin care se încearcă câștigarea bunăvoinței mântuitoare a lui Allah la judecata finală.

BIBLIOGRAFIE

- Ahmad, Hazrat Mizra Ghulam. (1990). *Our Teaching*. Tilford: Islam International Publication LTD.
- Ahmad of Qadian, Hazrat Mirza Ghulam. (2004). *The Essence of Islam*. Tilford: Raqeeem Press.
- Ali, Maulana Muhammad. (2011a). *Holy Quran – English Translation and Commentary*. Dublin, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam Lahore.
- Ali, Maulana Muhammad. (2011b). *Muhammad and Christ*. Dublin, Ohio: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam Lahore.
- Amini, Ibrahim. (2000). *Resurrection (Ma'ad) in the Quran*. Qom: Ansariyan Publications.

- Ankerber, John, Weldon, John & Burroughs, Dillon (2008). *The Facts on Islam*. Oregon: Harvest House Publisher.
- Aziz-uz-Samad, Ulfat (2003). *Islam & Christianity*. Nasr City: Al-Falah Foundation for Translation, Publication & Distribution.
- Badawi, Al-Saïd M. & Abdel Haleem, Muhammad. (2008). *Arabic - English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Chittick, William. (1989). *Eschatology, Islamic Spirituality. Manifestation*. Londra: SCM Press.
- Cook, David. (2005). *Understanding Jihad*. Londra: University of California Press.
- DeLong-Bas, Natana. (2009). *The Five Pillars of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Gauss, James F. (2009). *Islam & Christianity: A Revealing Contrast*. Alachua: Bridge Logos.
- Glassé, Cyril. (2002). *The New Encyclopedia of Islam*. Londra: AltaMira Press.
- Gulley, Norman. (2003). A Biblical Evaluation of Islamic and Catholic Soteriology. *Journal of the Adventist Theological Society* 2, no. 14.
- Harcet, Marjana. (2014). Perceptions of Islamic Soteriology and Its Interpretations. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 13, no. 38, 39-56.
- Hussain, Musharraf. (2012). *The Five Pillars of Islam*. Leicestershire: Kube Publishing LTD.
- Kheirabadi, Masoud. (2004). *Religions of the World: Islam*. Chelsea: Chelsea House Publishers.
- Leaman, Oliver. (2006). *The Qur'an: An Encyclopedia*. New York: Routledge.
- Ma'sumian, Farnaz. (1995). *Life after Death; a Study of the Afterlife in the World Religions*. Rockport: Oneword.
- Murray, Julie. (2012). *Ramadan*. Minnesota: ABDO Publishing Company.

-
- Nakata, Hassan Ko. (2006). The Border of Salvation. The Salvation of Non-Muslims in Islam. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 2.
- Penney, Sue. (1999). *Islam*. Londra: Heinemann.
- Rhodes, Ron. (2007). *The 10 Things You Need to Know About Islam*. Oregon: Harvest House Publishers, 2007.
- Schirmacher, Christine. (2008). *The Islamic View of Major Christian Teachings*. Bonn: Culture and Science.
- Tahir-Ul-qadri. (2003). *The Awayted Imam*. Lahore: Minhaj-ul-Quran Publication.
- Waines, David. (2003). *An Introduction to Islam*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.