

**UNITATEA CONTEMPORANĂ A UNEI DIVIZIUNI ISTORICE:
EUROPA SUD-ORIENTALĂ – EUROPA CENTRALĂ****THE CONTEMPORARY UNITY OF HISTORICAL DIVISION:
SOUTH-EASTERN EUROPE – CENTRAL EUROPE****Dana GALANTON****Răzvan THEODORESCU****Academia Română****E-mail-uri: dana.galanton@yahoo.com, razvan.theodorescu@yahoo.com****Abstract**

The study shows the differences in the Central European countries (former communist countries) and the Southeast European countries group (with one exception, ex-communist countries, as well). Based on historical grounds, one can establish the difference between the two groups, based on criteria of the cultural events in the socio-economic development.

Confession and religion have embroidered a mentality in the context of psychological tendencies and have created religious attitudes and various economical species. Geo-political designations divided the civilizations, which, geographically and historically, once formed a whole, but a sequential whole, upholstered with differences in the attitudes of the two parts of Europe. From mental cleavages, to the spiritual divorce, by the discussing spaces masses'apophase, there were outlined the ethnic reasons and there was drafted the multicultural character of the spiritual history of Southeastern European space.

Key words: *Central Europe, Southeast Europe, Orthodoxy, European Union, Euro-atlantism, Euro-mediterraneanism*

Cuvinte cheie: *Europa centrală, Europa de sud-est, ortodoxie, Uniunea Europeană, euro-atlantism, euro-mediteranism*

1. Cele două Europe

Va fi evocată aici, în primul rând, nu numai istoria, ci și “preistoria” a ceea ce pot fi denumite “cele două Europe” (și aceasta cu atât mai mult astăzi în momentul părelnicei îndepliniri a unui vis de unitate europeană trăit cu entuziasm politic și cu infinită candoare culturală, în același timp). Va fi evocată deci pregătirea, într-un fel de “durată lungă” braudeliană, de la sfârșitul antichității încă, a regășirilor pe care le celebrăm între Atlantic și Marea Neagră, fără a putea oculta diferențele, distanțele, prăpăstiile chiar existente între cele două părți ale unui continent bănuțat a fi sufletul spiritualității mondiale.

Existența a două părți de Europă, separate de la sfârșitul a ceea ce a fost “imperium romanorum” în secolul al IV-lea, de la iconoclasmul bizantin și de la Carol cel Mare în veacurile VIII-IX sau de la Cruciada a IV-a din secolul al XIII-lea este universal acceptată. Istoria post-romană a ceea ce a fost după 395 “pars occidentis” a cunoscut căi foarte diferite, atât la nivel spiritual cât și evenimential.

În realitate, secolul al IV-lea, consemnând la sfârșitul său extrem triumful creștinismului ca unică religie a lumii romane, era și momentul foarte îndepărtat al unui clivaj mental, al unui început de divorț spiritual între Orientul roman și Occidentul roman, mult dincolo de o diviziune administrativă a Imperiului în două părți distincte.

Dacă prima generație de intelectuali europeni orientali – mă gândesc la Părinții conciliari de la Niceea și Constantinopol –, a simțit nevoia unei definiții dogmatice printr-un “Credo”, un “Crez”, simbol al credinței bazat pe un echilibru al teologiei trinitare, temeiul acestei separări creștine va fi,

o dată mai mult, rezultatul receptării diferite a lecției antichității păgâne. În timp ce Occidentul Părinților Bisericii precum Augustin – precursor îndepărtat al unui Martin Luther și al strămoșului existențialistilor care a fost danezul Kirkegaard exacerbând angoasa și păcatul – va rămâne definitiv atașat modului logic silogistic, aristotelic de a dovedi existența lui Dumnezeu, Orientul european va cristaliza un element contrar de afirmare numită “apofatică”, a ceea ce același Dumnezeu nu este. Ea, această apofază a lumii orientale, nu este decât expresia unui mister al credinței, o modalitate superioară de “non-cunoaștere” descinzând din Platon, care în “Republica” sa vorbea despre Binele ce există dincolo de ființă.

Un Occident atașat de “res”, pragmatic, puțin sofisticat – și de aceea, tocmai, arian, căutând pe Isus omul, adorând stigmatul său –, stând în fața unui Orient monofizit – atașat Verbului (Logos), crezând în Cristos cel divin – acesta este începutul unui divorț intelectual al Europei în zorii Evului Mediu.

Istorici, politologi și personalități politice au ajuns la concluzii foarte diferite în ceea ce privește apartenența uneia sau alteia dintre regiunile continentului nostru la spații de civilizații cu nume vechi și consacrate. Indiferent de modalitatea “citirii” hărții europene, Orientul continentului a avut mereu un loc bine delimitat în construcția ce se numește Europa. Un loc care nu a fost plăsmuit, așa cum se crede prea adesea, în timpurile foarte recente ale vasalității moscovite.

Fie că Europa a fost gândită într-o diviziune tripartită, cu o zonă atlantică, cu o alta mediteraneeană și cu o a treia, orientală, așa cum a făcut-o Immanuel Wallerstein în celebra sa analiză de acum mai bine de treizeci de ani, “The Modern World System”; fie că au fost distinse chiar în Uniunea Europeană zone foarte evolute – Franța, Germania – și altele mai puțin dezvoltate – Spania, Portugalia, Grecia –, zona est-europeană nu a fost niciodată eludată. În fața unei Europe atlantice, protestante și catolice, care a reprezentat fațada oceanică către Lumea Nouă s-a găsit o Europă Orientală, ortodoxă și, parțial, islamică, clădită pe tradiția a ceea ce profesorul de la Oxford Dimitri Obolenski a numit cândva “Commonwealth-ul bizantin” urmat și imitat de acela otoman.

Se pot găsi, în reviste cu o difuziune mai mult sau mai puțin largă, hărți conținând geografii aiuritoare, construite după obscure criterii politice care așează în “Mittleuropa” chiar și Croația, dar nu și Austria, prelungind această “Europă de Mijloc” până în Albania și Macedonia, la hotarele Greciei; și aceasta, după ce au fost “descoperite” în cancelariile de pe cele două maluri ale Oceanului Atlantic noi denumiri, foarte bizare, care nu spun de fapt nimic, precum “North Central Europe” aplicată zonei în care se află Polonia și țările baltice, sau “South Central Europe”, de la București până la Capul Matapan. Toată această complicație terminologică nu era decât rezultatul unei foarte simpliste opinii americane, potrivit căreia Europa de Est și Europa de Vest – realități venerabile ale istoriei – nu erau decât reflexul recent al unei situații izvorâte din Războiul Rece, împărțind continentul între aliați ai Washingtonului și sateliți ai Moscovei. De altfel, Zbigniew Brezinski a scris-o foarte clar acum douăzeci de ani: “adevărul este că termenii « *Europa de Est* » și « *Europa de Vest* », așa cum au fost folosiți în ultimele câteva decenii, nu au fost desemnări geografice, ci geopolitice. Ei au reflectat diviziunea politică a Europei de după Yalta”.

2. Țările Europei Centrale și Europei Orientale sunt departe de a reprezenta o unitate de civilizații

Urmare a deciziilor Consiliului Europei, spațiul caucazian – Georgia, Armenia, Azerbaidjan –, ale cărui raporturi cu restul continentului coboară până în vârsta legendară a “Argonauților” greci și a fabuloasei Colhide, reprezintă limita geopolitică răsăriteană a continentului.

Este limpede că aceste țări sunt, de asemenea, împreună cu Munții Ural, extremitatea diviziunii geografice care se numește Europa Orientală; această lume situată cândva în sfera celor două imperii, rusec și turcesc, lume a cezaropapismului – opus papocezarismlui occidental –, lume cu tradiții politice pătrunse de absolutism, de cultul copleșitor al liderului; o lume diferită de cea a celeilalte Europe, Centrale – concept foarte fluid, mai curând “o stare de spirit” –, descinsă din Imperiul austriac, născută mai ales o dată cu Dubla Monarhie care și-a lăsat amprenta decisivă asupra Ungariei și Cehiei, asupra Slovaciei și Poloniei, asupra Croației și Sloveniei. Este vorba,

cum bine se poate vedea, de țări ale fostului sistem socialist, intrate aproape toate în ultimele valuri ale integrării în Uniunea Europeană.

Cât despre Europa Răsăriteană – definită prin criterii în același timp geografice și culturale, etnice și confesionale, cu frontiere mai curând flexibile în funcție de epocă –, ea este împărțită în două mari subzone: aceea ucraino-rusească și aceea sud-est europeană, formată de spațiul balcanic propriu-zis unde se găsește Bulgaria și acela carpato-dunărean căruia îi aparține România, pentru a evoca cele două țări aparținând ultimului val al integrării.

Aceasta ne aduce spre un alt capitol care ar putea fi numit:

3. Europa Centrală și Europa de Sud-Est: ambiguitățile unor concepte

Nu trebuie uitată, în nici un caz, înclinațiile orientale, mai ales către Constantinopolul devenit Sтамбуl, al acestei “Mittelleuropa” situată la răsărit de Occident și de linia Elba - Leitha; este vorba, spre pildă, de înclinațiile Moraviei chirilo-metodiene și ale Ungariei arpadiene, mai târziu de cele ale Austriei habsburgice către Balcani, de cele ale Poloniei către Rusia țarilor, pentru a nu mai evoca raporturile recente ale acestui spațiu cu fostul colos sovietic.

Specificitatea central-europeană își are rădăcinile spre începuturile celui de-al doilea mileniu. Înainte și după anul o mie, după o epocă în care slavii de apus, originari în zona de nord a Carpaților și la Marea Baltică (moravi, croați, polonezi) și maghiarii fino-ugrici veniți din Asia deveneau sedentari creștini, conducătorii lor politici, “duces” și “reges”, recunoscuți ca atare de episcopul Romei sau de curtea carolingiană de la Aachen, priveau către structurile occidentale, chiar dacă o anumită pendulare politico-culturală între Orient și Occident avea să fie o caracteristică a acestei regiuni, al cărei caracter dual va fi dominat de-a lungul veacurilor de goticul târziu, de Reformă și de Renaștere.

Pecetea spirituală apuseană – numită, după mijlocul secolului al XI-lea, “catolică” – a fost decisivă în Europa Central-Orientală, cu Episcopatul de Praga în vremea lui Boreslav al II-lea și cu apartenența regatului ceh la Imperiul romano-german, cu creștinismul polonez din vremea lui Mieszko I în Moravia și în Silezia, cu cel al ungarilor din vremea lui Ștefan I cel Sfânt. Mai târziu, în secolele XIV și XV, extensiunea politică și culturală a lumii franco-germane către Cehia și Ungaria a condus dinastia de Luxemburg să facă din Praga o capitală imperială germană și dinastia de Anjou cu ramura sa napolitană să domnească, după 1300, la Buda. Ar trebui adăugat, poate, că înainte și după 1400, universitățile din Oxford și din Praga au fost strâns legate prin activitatea unui Wycliffe și a unui Huss, promotori ai unor doctrine pre-protestante, hrănind “devotio moderna” din spațiul flamand.

Occidentul va rămâne un capitol major în civilizația Europei Centrale în timpul Renașterii – factor vital în această parte de continent, inexistent în Europa Răsăriteană în formula sa clasică –, fie în Ungaria în vremea lui Matei Corvin și al unei Beatrix de Aragon, cei lăudați în istoriile italianului Antonio Bonfini, într-un regat în care erau prezenți, la Veszprem, la Kalocsa, la Esztergom o seamă de umaniști în haină ecleziastică veniți din Peninsula precum Branda Castiglione sau Giovanni da Buondelmonte, fie în Polonia unde trăia un Copernic cu bineștiuta sa revoluție – nu doar de natură astronomică –, un Ioan Zamoyski cu al său “oraș ideal” de la Zamosc, sau umaniști italieni ca Filippo Buonacorsi, sau artiști precum Veit Stoss, Bartolomeo Berecci, Franciscus Fiorentinus.

Pentru toată Europa Centrală, sfârșitul secolului XV și începutul celui de-al XVI-lea avea să însemne o perioadă de legături continue cu Occidentul germanic al goticului final și cu Renașterea italiană. Aceste legături aveau să contribuie sensibil la cristalizarea unui umanism aulic, superficial dar strălucitor, dezvoltat în Europa Central-Răsăriteană (Polonia, Ungaria), cu ecouri în Balcanii Occidentali (Croatia, Dalmația).

Revenim la cele două subzone ale Europei Răsăritene: aceea a Sud-Estului european, adunând laolaltă spațiul balcanic și cel carpato-dunărean, cu tendința tot mai evidentă de extindere spre spațiul pontic, cu relații multiple și variate cu Comunitatea Mării Negre, cu Caucazul, ca și cu lumea ucraineano-rusească. Aceasta reprezintă a doua subzonă a spațiului european oriental,

implicând de asemenea un dialog între mediile ortodoxe și acelea ale Islamului, în pofida atâtor exaltări fundamentaliste.

Interesul pentru Sud-Estul european, definit cândva, într-un sens foarte larg, ca un spațiu geopolitic situat între punctul cel mai septentrional al Mării Negre, anume Odessa, și punctul cel mai septentrional al Mării Adriatice, anume Trieste – așa cum l-a conceput știința germană a secolului XX, de la Karl Haushoffer până la Rupert von Schumacher, înlocuind conceptul tradițional de „Balcani” – a crescut simțitor și, poate, este mai mare ca niciodată ținând seama de rolul major pe care acest spațiu îl are acum în politica planetară, chiar dacă originile unor evenimente contemporane sunt oculte sau prost cunoscute din punctul de vedere al istoriei culturale. Nu trebuie uitat că unul dintre elementele fundamentale ale civilizației acestor părți de lume rămâne cel spiritual, care este dominat de secole de coexistența aici a unei ortodoxii majoritare și a unui Islam minoritar, ceea ce a condus de mai multe ori la crize care au fost și riscă încă să fie mondializate.

Știm cu toții că în termeni generali confesiunea și religia au făurit o anume mentalitate, o anume sensibilitate, un model cultural care există, care este foarte vizibil, cel puțin de o jumătate de mileniu, de la Renaștere și Reformă pentru Europa Occidentală și Centrală, de la evenimentele care au instituit, în Europa de Sud-Est, Turcocrăția și care au îmbogățit și nuanțat sentimentul alterității.

Tendințe psihologice diverse, ca și atitudini studiate de sociologia religiilor, își au rădăcinile în credințele și în practicile religioase, în timp ce situații economice diverse, legate de atitudinile religioase, își au de asemenea originile în acest context, de la calvinismul prosper al Nord-Vestului european până la Islamul Sud-Estului, sărac prin tradiție. Este sigur că acest Sud-Est al Europei – acolo unde două blocuri militare recente au coexistat, acolo unde cândva s-a dezvoltat acea specificitate și acea unicitate europene cuprinse astăzi în conceptul de „situație interimperială” – a fost un fel de „Europă în miniatură”, unde s-au juxtapus confesiunile și religiile continentului, cele care au determinat, nu o dată, politica acestuia.

Spațiu al tradițiilor imperiale și interimperiale, vehiculând ideologii supranaționale, de la cea a „celeia de a treia Rome”, a țărilor, până la cea a panslavismului, până la stălnicitatea asiatică de tip stalinist și la internaționalismul proletar, acest imens rezervor al Europei Orientale – în fapt, al Europei întregi și al întregii planete – trăiește la ceasul unor nostalgii, al unor exacerbări naționaliste și ortodoxe (repolitizarea ortodoxiei este o realitate la acest început de secol și de mileniu!), dar și la ceasul unor proiecte de integrare cu cealaltă Europă, Occidentală, prin intermediul periferiei acesteia din urmă, Europa Centrală.

Revenind la conștiința creștină a Europei, ajungem la o altă distincție fundamentală între cele două jumătăți ale continentului: aceea confesională. Orice dezbatere în jurul construcției europene trebuie să plece de la acest punct crucial.

Este mai mult decât evident că în epoca noastră, în conflictele majore, rațiunile etnice și cele religioase devin determinante. Și aceasta cu atât mai mult în lumea ex-comunistă unde s-a încercat multă vreme nivelarea sentimentelor naționale prin colosala mașinărie ce s-a numit „internaționalismul proletar” și în care religia a fost persecutată în numele „ateismului științific”.

Deși majoritatea savanților disting civilizațiile prin istoria lor, prin limba lor și, mai ales, prin religia lor, mulți oameni politici și diplomați ignoră cu morgă criteriul religios al evoluțiilor continentale și transcontinentale; și aceasta în ciuda exemplului destul de recent al ex-Iugoslaviei unde, se știe prea bine, s-a manifestat ceea ce politologia americană a numit „sindromul țărilor înrudite” – înainte de toate, din punct de vedere spiritual (așa numitul „kin country syndrome”) –, Germania, Austria și Vaticanul sprijinind republicile catolice ale Sloveniei și Croației, Iranul șiiit, Turcia sunită și Arabia Saudită ajutându-i din plin pe bosniacii musulmani, în timp ce Rusia ortodoxă a lui Elțin a fost aliata Serbiei ortodoxe a lui Miloșevici.

În fond, la urma urmei, ce înseamnă exact această din urmă creștinătate, cea a Răsăritului european? După părerea noastră, istoricii civilizației ortodoxe au datoria de a răspunde urgent unei întrebări care se pune adesea: ce reprezintă, în fond, civilizația ortodoxiei în Europa de azi? Este

vorba deci de locul actual al acestei civilizații făurite dincolo de ceea ce era, pentru majoritatea oamenilor politici, de la Renaștere încoace, "Universitas Christiana" care se oprea, potrivit acestora, la frontiera răsăriteană a lumii catolice și protestante, așadar undeva între țările baltice și Rusia sau între spațiul croato-sloven și cel sârbesc. Acest răspuns este necesar, trebuie adăugat, în ciuda faptului că valorile ortodoxiei au fost evocate, în mai multe împrejurări, ca o paradigmă, de către înalte instanțe spirituale ale Occidentului (mă gândesc, de pildă, la una din importante scrisori apostolice ale regretatului Papă Ioan Paul al II-lea, "Orientale Lumen" care sublinia importanța ofertei actuale a ortodoxiei).

Istoria spirituală a Sud-Estului european este dominată tocmai de câteva împrejurări izvorâte din caracterul acestei multiculturalități balcanice și carpato-dunărene:

- opțiunea între Orient și Occident, din vremea misionarilor creatori de Biserici și de State până în aceea a „unirilor” mai mult sau mai puțin efemere dintre Roma și Constantinopol;
- puternica dominație a ortodoxiei care primea – prin însăși natura sa – trăsături teritoriale și apoi naționale distinctive, toleranța religioasă ca dovadă a unei deschideri spirituale, pe care, mai târziu, tendințe ultranaționaliste și intervenții străine au pervertit-o în anii totalitarismului și în prima epocă a democrației post 1989.

Este timpul să fie lămurit – într-un spirit deopotrivă critic și comparatist, pentru cercurile mai largi a ceea ce se numește opinie publică – ceea ce, pe urmele lui Max Weber, sociologia religiilor stabilește ca raport între confesiuni și câmpul socio-economic sau ceea ce istoria mentalităților poate să lumineze în legătură cu tot ce a fost corelație a ortodoxiei – și aceasta încă de la tradițiile cezaropapiste ale primului Bizanț – cu anumite tipuri de autoritate statală, cu o tendință accentuată către personalizarea puterii politice prin persoana unui lider proeminent, fie el rege, mareșal, secretar general al unui partid comunist sau prim magistrat al unei republici prezidențiale. Aceasta e singura cale pentru a fi făcute cunoscute și înțelese non-ortodocșilor, elementele distinctive ale acestei civilizații est-europene în zorii mileniului al III-lea.

Acestor trăsături istorice care, într-un chip aproape paradoxal, conferă o actualitate evidentă unei biserici considerate „tradiționaliste”, li s-ar putea adăuga adecvarea acestei ortodoxii la situații politice recente ale Sud-Estului european, care rămâne singura zonă a continentului unde se regăsesc toate religiile și confesiunile sale sau caracterul de punte posibilă și necesară între creștinătate și Islam (care au, din punct de vedere teologic, multe puncte comune și care mai au aici, ca și în Caucaz, vecinătăți uneori explozive, alteori pașnice, dar purtând amprenta ineluctabilă a unei coexistențe, în aria „sud-est europeană - pontică” a Comunității Mării Negre, cu o populație de 350 de milioane de suflete).

Se poate deci spune că, în ciuda atâtor opinii politice curente și superficiale, „clauza religioasă” trebuie să-și păstreze întreaga greutate în procesul integrării europene. Acolo unde ortodoxia nu trebuie să-și irosească șansele de a se arăta congruentă cu noua Europă, păstrându-și în întregime moștenirea. Căci, nu trebuie uitat că în acest spațiu sud-est european s-a născut morala celei mai vechi biserici creștine care ar putea deveni, deopotrivă, una din cele mai moderne în secolul al XXI-lea.

Concluzie

Între spațiul euro-atlantic și euro-mediteranean al Uniunii Europene și al NATO și spațiul euro-asiatic al Comunității Statelor Independente, între „homo atlanticus” și „homo sovieticus”, între supranaționalismele – acceptate sau impuse – ce ne readuc în minte construcțiile imperiale din trecut (aceea a Habsburgilor sau aceea a turcilor otomani), Sud-Estul european participă, prin valori, prin cutume, prin aspirații și prin habitudini comune care compun un model cultural, la viața spirituală, deopotrivă, a spațiului ortodox-islamic al Mării Negre și al Caucazului și al spațiului catolic-protestant al Europei dunărene, părți componente, ambele, ale marii Europe. Această mare Europă care trebuie să rămână, după părerea noastră, un simplu nume geografic acoperind mai multe realități istorice – cum este cel al Asiei, cum este cel al Americilor –, cu vagi amintiri despre

ceea ce a fost "Universitas Christiana" repede sfărâmată, fără a tinde spre o entitate spirituală unică, creatoare de model european unic.

Într-acest punct intercardinal al geistoriei continentului care este Sud-Estul european, în acest spațiu de tranzacții politice permanente, de așteptări prelungite – dar cât de fecunde –, de gesturi totalitare și dominatoare, de sacrificii superbe sau inutile, de mister și de strălucire a ortodoxiei, s-a trăit și se trăiește în continuare, cu sentimentul apartenenței la o Europă care este pe punctul să se întâlnească durabil cu o alta. Păstrându-și în întregime bogatul patrimoniu cultural, orgoliul său intelectual și rănilile sale profunde.

În căutarea Europei, să ne amintim, din când în când, că Europa s-a născut la picioarele Acropolei ateniene, în inima Orientului balcanic, ceea ce, bineînțeles, nu conferă nici avantaje, nici merite.

Cele câteva fragmente de continent care au avut o existență distinctă în interiorul unor frontiere mișcătoare, coexistă, cu adversități și cooperări intermitente, pe drumuri deja trasate de istorie, cunoscându-și exact locul care determină, de obicei, și vocațiile politico-economice. În cazul Europei Sud-Orientale, parte durabilă a Răsăritului european, această vocație este cea de unire a spațiului eurasiatic cu cel euro-atlantic și cu cel euro-mediteranean, Marea Neagră cu Rinul, Caspica cu lumea germanică.

Cu orice preț, trebuie să evităm riscul unor fantasme politice care să ne conducă la utopie. Ceea ce, într-o limbă veche și foarte nobilă, tot de origine balcanică, înseamnă „locul care se găsește nicăieri”. De altminteri, să sperăm, visurile unui model unic, al unui partid unic, al unei religii unice, al unei rase unice sunt pe cale să dispară pentru totdeauna.

BIBLIOGRAFIE

1. Zamfirescu, E., *Mapping Central Europe*, Haga, 1996
2. *Politics and Culture in Southeastern Europe*, ed. R. Theodorescu, L. Conley Barrows, UNESCO-CEPES, Bucarest, 2001
3. *South East Europe – The Ambiguous Definitions of a Space*, ed. R. Theodorescu, L. Conley Barrows, UNESCO-CEPES, Bucarest, 2002
4. *La Sicilia, il Mediterraneo, i Balcani – storia, culture, lingue, populi*, Palermo, 2006
5. Theodorescu, R., *Regards d'historien*, Bucarest, 2009

TEMATIZAREA ETHOS-ULUI POETIC POSTMODERN

THEMATIZING POSTMODERN POETIC ETHOS

Emilia PARPALĂ

Facultatea de Litere, Universitatea din Craiova

E-mail: parpala_afana@yahoo.com

Abstract

„Ethos” or the discursive image of the enunciator is an interdisciplinary concept employed in argumentative rhetoric, in literary pragmatics and in psycho-sociology. In the first part of the article I have presented ancient theories (Aristotle) and modern theories about ethos (Oswald Ducrot, Jean-Michel Adam, Dominique Maingueneau, Christian Plantin, Ruth Amossy).

In the framework of the polyphonic enunciation theorized by O. Ducrot I have distinguished the prediscursive extralinguistic level of the subject as a presence in the world from the discursive level of the enunciator engaged in verbal interaction. „Ethos” is (with Plantin) an emotional and relational notion, which links the text to the context.

I have highlighted, with respect to the poetry of the eighties, four patterns of thematizing the discursive ethos: (a) one enunciator - one voice; (b) one enunciator - two voices; (c) the enunciative polyphony of the palimpsestic ethos; (d) the metonymic transgression of the enunciator to the effects of the utterance. The self-ironic and parodic ethos displayed by poets of the eighties, configured in the ambiguous space of transactions between the prediscursive ethos and the discursive one, dramatizes the identitary gap and the relationship with the other.

Key words: *palimpsestic / parodic / (pre)discursive ethos, polyphony.*

Cuvinte cheie: *ethos palimpsest / parodic / (pre)discursiv, polifonie.*

1. Introducere

O dimensiune importantă a scenografiei enunțării este imaginea pe care enunțatorul o oferă despre el, adică ethos-ul. Orice tip de discurs implică o anumită imagine a locutorului, pentru că orice act de comunicare presupune o voce care (se) enunță și intenția de a persuadea auditorul/cititorul. Vom evidenția, utilizând un corpus de poezie optzecistă, modalități de tematizare a enunțatorului, tranziția de la un rol enunțativ la altul, relația dintre ethos și celelalte două componente ale argumentării – „pathos” și „logos”. Pentru a răspunde la întrebarea: „Unde situăm ethosul, în discurs sau în afara lui?”, vom face o scurtă incursiune în istoria conceptului.

2. Teorii despre ethos

„Ethos” este un concept utilizat în retorica argumentativă și, în ultimul deceniu, în pragmatica literară. Deși conservarea grafiei grecești semnalează tradiția antică originară, termenul s-a îmbogățit semantic, devenind un instrument operatoriu cu relevanță interdisciplinară. Încorporarea ethos-ului în enunțarea polifonică, întreprinsă de Ducrot, reprezintă o primă abatere de la retorica clasică [1], urmată de contribuțiile remarcabile ale francezilor Maingueneau, Adam, Plantin.

2.1. Antichitatea. Reflecția despre ethos s-a cristalizat în retorica oratorică în legătură cu eficacitatea cuvântului, determinată de autoritatea oratorului.

Aristotel a conceptualizat ethos-ul pornind de la caracterul moral proiectat în imaginea oratorului și de la finalitatea persuasivă a discursului său: „caracterul, putem spune, constituie cea mai eficientă dintre probe” [2]; „convingem, așadar, prin intermediul caracterului vorbitorului, atunci când discursul este rostit astfel încât să-l facă pe vorbitor demn de încredere; căci noi ne

„încredem în oamenii aleși mai mult și mai prompt, în general” [3]. Ethos-ul autorității este alimentat de credibilitate: „Așadar, trei sunt motivele necesare pentru ca vorbitorii înșiși să fie credibili; căci atâtea sunt cele datorită cărora căpătăm încredere într-un lucru, în afara demonstrațiilor. Acestea sunt: înțelepciunea practică, virtutea și bunăvoința” [4]. Puterea discursului, consideră Aristotel, nu stă în cunoștințele anterioare pe care auditorul le are despre orator, ci în imaginea pe care și-o creează în și prin discursul său. Proiecția sinelui („ethos”) este conexată în retorica argumentativă cu emoțiile manifestate de locutor și de auditor („pathos”) și cu manipularea cuvântului („logos”). Primele două probe, afective și nonpropoziționale, acționează prin empatie, prin identificare și prin transfer. Ultima categorie se înscrie, evident, în probele propoziționale: ethos-ul este construit în logos, nu în afara lui.

Pentru Aristotel, ethos-ul este manifestarea lingvistică a caracterului, în timp ce pathos-ul privește pasiunile publicului. La *Quintilian*, ethos-ul și pathos-ul reprezintă două tipuri de sentimente: „Le pathos et l’ethos participent parfois de la même nature, sauf qu’il y a entre eux une différence de degré, le premier en plus, le second en moins; l’amour par exemple est un pathos, l’affection un ethos” [5]. Stimularea patetică a auditorului rezonază cu ethosul oratorului; putem vorbi despre ethos, referindu-ne la gândirea sincretică a Antichității, nu numai ca „argument al autorității”, ci și ca „afișare a afectelor plăcute” [6].

2.2. Teorii moderne. Reactivarea conceptului antic se datorează revirimentului modern al retoricii, atât în câmpul argumentării, cât și al analizei discursului. Reevaluarea semantică a termenului a erijat ethos-ul într-un instrument interdisciplinar care unește retorica, pragmatica, analiza discursului și sociologia [7].

Oswald Ducrot constituie o referință fundamentală în reinterpretarea conceptului aristotelic, având meritul de a fi integrat dubla viziune antică asupra ethos-ului în teoria polifoniei enunțiative și a argumentării în limbă. A preluat definiția aristotelică și a introdus diferența dintre nivelurile de responsabilitate enunțiativă, ca opoziție dintre „dire” și „dit”, dintre „dire” și „montrer”. A distins, mai întâi, în conceptul de „locutor” (responsabil al actului de vorbire) două instanțe: „locutorul el însuși” (locutor-L) și „locutorul ca persoană” (locutor-λ); a deplasat apoi noțiunea de „ethos” spre locutor-L, conferindu-i o putere descriptivă generală, nelegată de anumite situații enunțiative sau de anumite genuri de discurs: „dans ma terminologie, je dirai que l’ethos est attaché à L, le locuteur en tant que tel: c’est en tant que source de l’ énonciation qu’il se voit affublé de certains caractères qui, par contre-coup, rendent cette énonciation acceptable ou rebutante” [8]. Prin tematizarea persoanei locutorului, Ducrot a introdus un al treilea element intradiscursiv: „Ce que l’orateur pourrait dire de lui, en tant qu’objet de l’ énonciation” [9].

Jean-Michel Adam [10] a diferențiat, pe linia enunțării polifonice teoretizate de Ducrot, nivelul extradiscursiv al subiectului în lume de nivelul discursiv al locutorului angajat în interacțiuni verbale. La nivel discursiv, s-a discriminat între discursul care trimite explicit la „subiectul ca ființă în lume” (de exemplu, cuvinte ca: eu, mie, subsemnatul) și ceea ce trimite implicit la locutor (lexic evaluativ, sintaxă, intonație etc.).

Grupul μ [11] nu s-a situat în cadrele argumentării, ci ale poeziei neostructuraliste, la joncțiunea dintre discurs și text. Autorii din Liège au definit ethos-ul așa cum Aristotel a definit pathos-ul în *Poetica*, drept starea afectivă pe care o exercită asupra receptorului un mesaj anume. Deși ethos-ul este asociat cu producătorul mesajului, Grupul μ a valorizat receptorul, pentru că orice discurs este dirijat spre altcineva.

Dominiq ue Maingueneau a făcut din „ethos” un concept (*pre*)discursiv de anvergură, integrat într-un ansamblu de instrumente ale enunțării, precum „scenografie”, „vocalitate”, „încorporare”. Ethos-ul corespunde scenografiei, care articulează vocea, corporalitatea și textul, căci maniera de a spune trimite la o manieră de a fi: „Departe de a fi rezervat oratorilor, ethos-ul este implicat în scriitură în mod constant: textele nu pot fi separate de o anumită voce, de un anumit ton” [12].

Nu numai că a adaptat ethos-ul la discursurile literare, dar a și extins direcțiile schițate de Ducrot la orice gen de discurs, într-o tentativă de a reafirma caracterul radical enunțiativ al textualității și de a articula textul cu contextul instituțional, biografic, socio-discursiv. Pe lângă ethos-ul atribuit genurilor, este interesant de urmărit dinamica ethos-ului atribuit enunțiatorului (nu autorului). Înțelegerea textului prin dimensiunile enunțiative confirmă ideea că subiectul textului este un subiect lingvistic – „persoana ce reiese din discurs” [13].

Pentru C h r i s t i a n P l a n t i n , ethos-ul este o structură *emoțională și relațională*, produs al locutorului care vrea să impresioneze, dar și al destinatarului, uniți într-o atmosferă de empatie [14]. Pornind de la Aristotel, a dezvoltat o schemă ternară de definire a autorității locutorului, formată din:

a) un element *extradiscursiv* independent de discurs; reputația, prestigiul, carisma oratorului induc ascultătorilor o atitudine favorabilă;

b) un element *intradiscursiv*, efect al discursului însuși; pornind de la ascultarea unei voci sau de la citirea unui text, receptorul construiește o fantasmă a caracterului posibil al autorului: moderat, riguros, despot, patetic, pragmatic etc.

c) un element *discursiv* ce constă în tematizarea persoanei care enunță (a locutorului-L, în termenii lui Ducrot).

Plantin sintetizează astfel dimensiunile ethos-ului în interacțiune: „Personne extradiscursive, personne inférée à partir du discours et personne thématisée dans le discours: à ces trois dimensions de l’ethos, il faudrait encore ajouter, dans le cas du face-à-face, tous les éléments qu’un Sherlock Holmes pourrait déduire de détails de comportements, sémiotisés ou non” [15].

În psihosociologie, E r w i n G o f f m a n [16] a teoretizat rolul imaginii interlocutorilor în interacțiunile sociale. Pe scena vieții cotidiene, „fața” (engl. *face*) stă la baza principiului pragmatic al politeții pozitive sau negative. Volumul coordonat de Ruth Amossy (1999) este focalizat pe dezbateră dintre concepția *discursivă* asupra ethos-ului (din analiza discursului) și concepția *instituțională* (din sociologie).

3. Tipologia ethos-ului în poezia optzecistă

În siajul lui Ducrot, polifoniștii au precizat că „locutor” nu este o noțiune univocă; pornind de la Benveniste, lingvistica enunțării a arătat că cel care rostește un enunț asumă simultan trei roluri: (a) ca subiect vorbitor, el este o prezență în lume; (b) ca locutor/enunțiator, el este centrul deictic al enunțării, (c) ca locutor/autor, este responsabil de actele ilocutorii care modifică relațiile dintre interlocutori [17]. Pentru ScaPoLine [18], locutorul este entitatea discursivă responsabilă de punctul de vedere enunțat (adeziune sau refutație). Nu trebuie să așteptăm în poezie o rigoare a punctelor de vedere, căci „multe fumuri îi sună autorului prin cap” (Coșovei, *1,2,3 sau schimbarea la față*).

Sesizarea decalajului dintre locutorul ca persoană din lume și locutorul ca persoană ce reiese din discurs a generat, în „noul antropocentrism” (conceptul a fost creat de Al. Mușina) o atenție fără precedent asupra ethos-ului ca activitate enunțiativă. „Întoarcerea autorului” exploatează ludic dialogul dintre „fețele”/„vocale” tematizate în discursul mai mult sau mai puțin narcisist.

3.1. Un enunțiator – o voce. În literatura subiectivă, ethos-ul prediscursiv tinde să fie absorbit de cel discursiv. Și invers, ethos-ul discursiv tematizează enunțiatorul ca prezență în lume, identificată prin numele propriu :

(1) „Moare în Marta în fiecare zi o femeie”

(Marta Petreu, *Teze despre singurătate*)

“eu, mircea cărtărescu, sînt nimeni în lumea cea nouă există 1038 mircea cărtărescu aici”

(Mircea Cărtărescu, *Occidentul*)

Poet narcisist, Cărtărescu mizează pe figuri ale retractării, specifice ethos-ului manierist de criză: „Occidentul mi-a deschis ochii și m-a dat cu capul de pragul de sus./las altora ce a fost viața

mea până azi”. Lungul poem este brodat pe motivul „Et in Arcadia ego...”, reciclat ca refren al enumerării toposurilor - „am văzut New-Yorkul și Parisul, San-Francisco și Frankfurt/am fost unde n-am visat să merg vreodată”. Cu o uimire jucată, aluzie la comportamentul primilor noștri călători, este evocat un hiperspațiu cultural de contrast (Occidentul), în raport cu care autorul își redefinește identitatea. Ehos-ul „parodic” [19] al enunțiatorului deconstruiește ethos-ul prediscursiv al poetului român de succes, M. Cărtărescu, prins în jocul autoironic al relativismului intercultural:

- (2) „crezusem ca însemn ceva si că viața mea înseamnă ceva”
 „îmi văd acum lungul nasului
 și văd lungul nasului literaturii
 căci eu am văzut Sears Tower
 și am văzut Chicago, în ceața verzuie, de sus, din Sears Tower”

3.2. Un enunțiator – două voci. Subiectul postmodern dramatizează fisura existențială determinată de incongruitatea dintre locutorul ca prezență în lume, locutorul ca prezență în text și alteritatea intertextuală:

- (3) „gol și înfricoșat în fața oglinzii îmi strâng trupul în brațe.
 Dar ce puteam face cu două voci în gură?”

(Ion Mureșan, *Înălțarea la cer*)

Graham Allen vorbește despre “un subiect divizat ale cărui enunțuri sunt întodeauna «bivocale», autonome și totuși saturate de alteritate, lucru pe care îl putem asocia cu o noțiune social orientată a intertextualității” [20].

Analizându-și subiectivitatea divizată, Nichita Danilov maximizează distanța dintre realitate și cabotinism, dintre autenticitate și imitație:

- (4) „ - Pe cine imiți tu, Nichita Danilov,
 pe cine vrrei să imiți tu, Nichita Danilov,
 croncăni corbul lui POE,
 horcăi corbul lui POE,
 că te plimbi cu baston, barbișon și pipă,
 atât de agale prin parcul COPOU...”

(Nichita Danilov, *Din jurnalul unui cabotin*)

Prin vocea „îngerului meu păzitor”, poetul focalizează inconsistența prezenței sale în lume („Exiști, Danilov, exiști?). „Cealaltă jumătate” a sa este o referință deictică („a rămas dincolo“/„alt timp”) a adevăratei existențe spirituale:

- (5) „Exist, exist, îi răspund
 De mai bine de un sfert de secol
 Mă străduiesc să exist”

„Atunci caută-ți cealaltă jumătate a ta
 și există cu adevărat”
 „Cealaltă jumătate a mea
 a rămas dincolo. Dincolo, îi răspund.
 Du-mă în alt timp. În alt secol...”

(Nichita Danilov, *Alt secol*)

Versurile de mai sus amintesc teoria lui Ducrot despre lipsa de unitate a subiectului, despre noțiunea de subiectivitate fragmentată sau scindată.

3.3. Polifonia enunțiativă. În *Nouă variațiuni pentru orgă* - o transcodare a artei muzicale și baroce a fugii - Danilov deconstruiește metaforic eul palimpsestic al enunțiatorului într-o serie de alter-ego-uri figurate prin lanțul de călugări care (re)scriu psaltirea modernă. Printre călugării așezați într-o fântână unul sub altul, respectiv unul deasupra altuia, în funcție de reperul „locutor discursiv”, se află un Nichita și un Atichin (prenumele întors al autorului). Regresia în oglindă - o infinită punere în abis - ilustrează descentralizarea postmodernă a autorului. De la obsesia dublului la eul palimpsest, Danilov practică un barochism ce îmbină manierismul, neoexpresionismul și relativismul filosofic postmodern; poemul-fugă reflectă cauzalitatea ilogică a realului, proliferarea replicilor fiind o formă izomorfă cu un „secol amorf”.

3.4. Transgresia metonimică a enunțiatorului și efectele enunțului. Așa cum a afirmat M. Bahtin [21], identitatea se configurează în relație cu celălalt, cu interlocutorul care afirmă existența dialogică a subiectului și interdiscursivitatea comunicării. Teoreticianul rus a desemnat această orientare dialogică a discursului prin termenul „adresivitate”. De fapt, „autoritatea autorului se sprijină pe complicitatea cititorului” [22], așa cum sugerează și Petru Romoșan în titlul poemului YORIK, YORIK, YORIK SAU DESPRE CUM DUMNEATA, CITITORULE, ÎMI ȚII ÎN MÂNĂ SCĂFÂRLIA. Apostrofarea celuilalt pune în joc retorica antinomică a adresivității: „iubite cititor” (Cărtărescu) - „hypocrite lecteur” (Coșovei). Fiind considerat potențial cooperativ, cititorul este invitat să valideze sinceritatea/veridicitatea discursului auctorial. Interacțiunea presupune acte ilocuționare: „Tu, cetitor, de-i vezi, nu te speria de ei” (Coșovei); „Nu-ți fie teamă, cititorule” (Mariana Marin) și, mai ales, perlocuțiuni. În ciclul metadiscursiv *Descrierea poemului*, Matei Vișniec își avertizează concitadinii asupra efectelor teribile ale „poemului care ucide”:

- (6) „Orașul așteaptă cu îndârjire să termin
acest poem nu-și refuză nici o plăcere, el, orașul,
întotdeauna fiecare vers lasă în urma sa
morți și răniți dar el, nu, el
orașul
vrea alte poeme și alte poeme
ar trebui să cad în genunchi în fața trecătorilor
și să-i rog să nu citească până la capăt
poemul care ucide ultimul poem posibil
și se apropie cu vocile înfiorate
de cuvântul numărul zero de cuvântul
care apasă pe trăgaci”

(Matei Vișniec, *Description of the Poem, VI*)

Descrierea poemului echivalează cu invocarea poemului final, exterminator („poemul exantematic”), din care putem deduce un ethos auctorial hiperbolizat. Tematizarea liberă a actelor de limbaj a înnoit radical structurile poetice prin redimensionarea acțională a textului ca interlocuție [23].

4. Concluzii

Prezent în retorica argumentativă, în pragmatica lingvistică și în psihosociologie, ethos-ul evidențiază importanța reprezentării sinelui și a celuilalt în interlocuție.

Pentru polifoniști, ethos-ul este o autoritate discursivă investită cu forță argumentativă și de reprezentare [24]. Ethos-ul discursiv este o voce, o corporalitate impregnată în text și nu caracterul

empiric (ethos prediscursiv), deci nu presupune cunoștințe extradiscursive; imaginea enunțiatorului se arată în actul enunțării sau se spune în discurs.

Componentă a medierii de la sine la sine sau la alții, ethos-ul este și un element afectiv și relațional care unifică textul cu contextul.

Poezia optzecistă a tematizat ethos-ul în câteva tipare care dramatizează fisura identitară și raportul cu celălalt: (a) un enunțiator – o voce; (b) un enunțiator – două voci; (c) polifonia enunțiativă a eului palimpsestic; (d) transgresia metonimică a enunțiatorului spre efectele enunțului. În postmodernism, autorul se întoarce, dar în poziția „slabă” a unui ethos autoironic și parodic.

SURSE

Cărtărescu, Mircea, *Occidentul/The West* file:/// C:/Document % 20and %20 Settings/ mihai/Desktop/M.Cartarescu.htm

Coșovei, Traian, *1,2,3 sau...*, București, Editura Albatros, 1980.

Danilov, Nichita, *Ferapont. Antologie de poezie 1980-2004*, Pitești, Paralela 45, 2005.

Mușina, Alexandru, *Antologia poeziei generației 80*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Brașov, Editura Aula, 2002.

Idem, *Poeme alese. 1975-2000*, Brașov, Editura Aula, 2003.

Vișniec, Matei, *La noapte va ninge*, București, Editura Albatros, 1980.

Idem, *Orașul cu un singur locuitor*, București, Editura Albatros, 1982.

BIBLIOGRAFIE

1. Chauvin-Vileno, Andrée, „Ethos et texte littéraire. Vers une problématique de la voix”, *Semen*, 14, 2002, semen.revues.org/document2509.html
2. Aristotel, *Retorica*, traducere de Maria-Cristina Andrieș, București, Editura Iri, 2004, p. 77.
3. Ibidem, p. 91.
4. Ibidem, p. 188.
5. Quintilien, *Institution*, VI, 26, apud Plantin, Christian, *L'Argumentation. Histoire, theories et perspectives*, Paris, P.U.F., 2005, p. 97.
6. Plantin, Christian, *op. cit.*, p. 97-98.
7. Amossy, Ruth (ed.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1999.
8. Ducrot, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984, p. 201.
9. Ibidem, p. 201.
10. Adam, Jean-Michel, *Lingvistică textuală. Introducere în analiza textuală a discursurilor*, traducere de Corina Iftimia, Iași, Institutul European, 2008.
11. Grupul μ, *Retorică generală*, București, Editura Univers, 1974.
12. Maingueneau, Dominique, *Lingvistică pentru textul literar*, traducere de Ioana Crina Coroi și Nicoleta Moroșan, Iași, Institutul European, 2008, p. 177.
13. Ibidem, p. 175.
14. Plantin, Christian, *op. cit.*, p. 96-98.
15. Ibidem, p. 94-95.
16. Goffman, Erwin, *Les Rites de l'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
17. Maingueneau, Dominique, *op. cit.*, p. 167.
18. Nølke, Henning; Fløttum, Kjersti & Norén, Coco, *ScaPoLine – La théorie scandinave de la polyphonie linguistique*, Paris, Éditions Kimé, 2004.
19. Pascu, Carmen, *Scriturile diferenței. Intertextualitatea parodică în literatura română contemporană*, Craiova, Editura Universitaria, 2006, p. 129.

20. Allen, Graham, *Intertextuality*, London and New York, Routledge, 2000, p. 165: „a split subject whose utterances are always ‘double voiced’, their own and yet replete with ‘otherness’, which we can associate with a social oriented notion of intertextuality”.

21. Bahtin, Mihail, *Probleme de literatură și estetică*, traducere de Nicolae Iliescu, București, Editura Univers, 1982.

22. May, Jacob, L., *When Voices Clash. A Study in Literary Pragmatics*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 1999, p. 242: „the author’s authority depends on the reader’s complicity”.

23. Parpală Afana, Emilia, *Poezia semiotică. Promoția '80*, Craiova, Editura Sitech, 1994, p. 110-112.

24. Maingueneau, Dominique, *op. cit.*, p.167.