

Mihail Ungheanu

Steve Pincus, 1688. The First Modern Revolution, Yale University, New Haven and London, 2009 (II)

The main intention of Steve Pincus's book is to present a new theory about the cause of revolutions and to show that the glorious Revolution of 1688-89, was the first modern revolution and was neither a restoring nor a political statement of an exceptional English character, that distinguishes the English people from all other nations. as the historical myth says. It was an expression of two conflicting ways of bringing about modernization in England and Scotland and also the blueprint for all other modern revolutions, including the French Revolution, too.

Tags: english revolution, the glorious revolution, modernization, modernity

Rezumând ceea ce mai fost spus, interpretarea standard afirmă că nu au existat cauze sociale la baza acestei revoluții, acestea apărând numai după ce James al II-lea a fost răsturnat, numai după înlăturarea absolutismului, căci numai căderea acestuia și asigurarea drepturilor de proprietate au făcut posibile o dezvoltare economică și prin urmare a furnizat oportunitatea formulării anumitor exigențe, doleanțe, etc. Această concepție, afirmă Pincus, nu ține însă seama de realitate, mai degrabă o ascunde. După cum s-a menționat, a existat și o interpretare concurentă nerestaurationistă a Revoluției Glorioase, ocultată, interpretarea așa-numitor *opposition whigs*, care au perceput clar noutatea transformatoare a evenimentelor revoluționare și au înțeles că efectele acestora nu s-au încheiat odată cu înlăturarea regimului lui James al II-lea. Ei subliniau cauzele structurale și de lungă durată ale revoluției și ale consecințelor acesteia. În secolul al XVII-lea, ante-1688-89, societatea engleză era pe cale să devină și devenise o societate modernă, fără a aștepta vreo revoluție care să inaugureze și asigure dreptul universal la proprietate. Comerțul crescuse, orașele se dezvoltau și ele, manufacturile la fel. Acest fapt, dar mai ales dezvoltarea sectorului industrial, a fost una din cauzele sociale prezente în producerea Glorioasei Revoluții. Una din ideile centrale ale revoluționarilor, idee decisivă în crearea și dezvoltarea Angliei ca putere industrială și economică de

prim rang, a fost de proveniență lockeană, și anume că munca este sursa oricărei bunăstări și a proprietății. Această idee a dus la răsturnarea concepției conform căreia bună-starea, bogăția și productivitatea depind de stăpânirea pământului și ca atare sunt limitate. Munca crează proprietate, așadar aceasta este potențial infinită, prin urmare este posibilă eliminarea sărăciei (p. 43). De aici și dorința revoluționarilor de a transforma societatea engleză dintr-una agrară într-una industrială și comercială. Această idee a apărut pe fundalul modernizării și dezvoltării sectorului manufacturier și comercial a Angliei, context în care s-a impus și reconceperea rolului guvernării. În acest context începuseră unii oameni politici să preconizeze că rolul guvernului poate deveni mai activ și că poate contribui activ, dacă nu chiar conduce configura această transformare a societății. James al II-lea era și el conștient de această transformare a societății și a rolului guvernării și dorea, împreună cu consilierii săi, ca statul să înceapă să joace un rol mai intervenționist, luând ca model Franța lui Ludovic al XIV, model de modernizare și dezvoltare catolic, care refuza însă subordonarea față de papă și susținea întietatea regelui în fața acestuia, inclusiv în probleme religioase. Deoarece a dorit să preia controlul asupra procesului de modernizare, James al II -lea a încercat să obțină suveranitatea absolută în interiorul Angliei, dar și să (re)catolicizeze țara. Scopul său a fost să facă din Anglia o putere de primă mână. Guvernarea sa și reformele întreprinse au fost deci de modernizare, fiind vizată și crearea un imperiu maritim centralizat cu baze în India, America de Nord și Indiile de Vest. Numai o Anglie modernizată putea face față competiției. Chiar dacă a fost răsturnat de la guvernare, James al II-lea a lăsat prin acțiunile sale o puternică amprentă asupra Angliei și viitorului Imperiu. El a creat, ceea ce pentru mulți era un semn de trianie sau corupție, prima armată permanentă (*standing army*), instituție care nu a fost desființată după înlăturarea sa. El a transformat corporațiile în instrumente ale politicii locale, a folosit presa pentru a își face cunoscute punctele de vedere și a le impune, pentru a își reduce la tăcere adversarii politici, a creat un stat birocratic, centralizat, care ținea sub observație posibilități și actualii adversari.

Acest nou aparat birocratic și guvernamental a făcut ca reacția revoluționarilor să fie una violentă. Revoluția de la 1689 nu a fost un pașnică, ci una care a trebuit să recurgă la violență, neatingând însă culmile revoluției franceze, pe care a însă inspirat-o (p. 11). Acești revoluționari nu vizau o restaurație, ci doreau un alt tip de modernizare al

Angliei, întemeiat pe un alt model, opus celui catolicist și absolutist al lui James al II-lea, întemeiat pe consimțământ popular, guvernare limitată, etc. Ei doreau și au și obținut o reorientare a politicii externe a Angliei, Franța devenind din acel moment adversarul și concurentul Angliei. Doreau tot un stat puternic care să poată sprijini și întreține o marină puternică și o armată puternică, doreau un stat bazat pe participare, considerând că așa poate deveni mai puternic, de asemenea, doreau o toleranță mai largă față de anumite grupări religioase. Ei erau dedicați posibilității unui război total împotriva Franței, pentru a opri o eventuală restaurație catolică, pentru asigurarea de piețe de desfacere pentru manufacturi, cât și pentru răspândirea și apărării libertății în fața absolutismului. Activitățile reformiste ale lui James al II-lea au început într-un moment când Anglia, deși prinsă într-un proces de modernizare, decăzuse la stadiul de putere de rangul al doilea, fiind afectată de înfrângerile în fața Olandei. Deși într-un context internațional defavorabil, comerțul extern al statului englez era în creștere, astfel încât suveranul a putut moderniza și măări armata, a crescut birocrăția statală în mod masiv și a impus controlul central asupra autorităților locale. La aceasta se adaugă și crearea unui sistem de supraveghere extins și eficient, cu informatori în cafenele, taverne și biserici. A fost totodată creat sistemul poștal, care se ocupa și cu interceptarea și citirea corespondenței, și au început a fi folosite tehnici de sondaj politic pentru a evalua situația politică și pentru a îndepărta sau a ușura îndepărtarea opozanților și a-i înlocui cu loialiști. Toate aceste măsuri erau de tip modern și au transformat statul și viața supușilor. Programul de dezvoltare economică dorit de James al II-lea nu era însă de tipul celui dorit de adversarii săi, ci era unul bazat pe proprietate funciară și pe extinderea acesteia fie prin achiziționare, fie prin cucerire.

Așadar o descriere corectă a revoluției de la 1688, precum cea a *oppositon Whigs* și a tuturor celor care au contestat că a avut un caracter de restaurație, trebuie să ia în seamă ceea ce a fost spus mai sus, precum și caracterul ei inovator. Programul de dezvoltare economic al regelui James al II-lea avantaja aristocrația și proprietarii de pământ – *the landed gentry*. Revoluția a avut, conform viziunii pe care o susține și autorul american, un caracter popular, nearistocratic, ducând mai departe transformările inițiate de James al II-lea, chiar dacă în altă direcție, și a transformat statul și societatea engleză, aducând cu sine un nou sentiment al libertății. Revoluția a schimbat însăși

temeiurile și modul de legitimare a guvernării, transformând nu doar politica ca activitate specializată, ci și societatea și cultura ca întreg. Principiul pe care revoluția îl afirma și dorea să îl confirme era acela care susținea că orice tip de autoritate deriva de la popor, dând astfel o lovitură puternică principiului de obediență pasivă și non-rezistență și celui de drept divin al guvernării. Libertatea religioasă, dar și punerea la punct a unei constituții și libere, care garanta proprietatea și faptul de a te putea bucura de aceasta (pentru că puterea suveranului/a guvernului era limitată și constrânsă de legi), au fost stabilite de revoluție, ducând la o transformare a economiei și comerțului, care însă începuse înainte de revoluție.

Modelul urmat de dezvoltarea economică a Angliei în secolul al XVII-lea diferea mult de evoluțiile de pe continent. Anglia înregistra o creștere economică rapidă, care se datora și comerțului colonial cu Indiile de Vest și de Est și cu America de Nord. Anglia devenise o țară mai urbană, se diversificase economic și se dedicase din ce în ce mai mult industriei. Existau piețe de muncă, pământ și capital, se exportau produse agricole, apăruse o diviziune dezvoltată a muncii. Ideea productivității și comerțului ca factori esențiali pentru bună-stare constituia centrul politicii economice. Există în paralel și o dezvoltare tehnologică care a permis dezvoltarea acestei producții. În afară de aceasta și împotriva opiniei susținute de interpretarea canonică a Glorioasei Revoluții, englezii din acele vremuri erau conștienți și interesați de ceea ce se întâmpla în lume, deci și de dezvoltarea economică comparativă, fiind avizați de declinul economic al Spaniei, unde nu exista nici o manufactură și trăgând concluziile necesare. Situația Spaniei era comparată cu cea a Țărilor de Jos unde se dezvoltase un sector manufacturier și unde nu se înregistra declin economic, ci dezvoltare. Modelul olandez devenise punctul de referință pentru majoritatea locuitorilor insulelor britanice, furnizând modelul pentru Anglia, încă dinainte ca James al II-lea să se urce pe tron. A existat un salt economic între 1500-1700, în secolul al XVI-lea Anglia fiind considerată înapoiată din punct de vedere economic. Însă, odată cu dezvoltarea sectorului manufacturier și cu trecerea unei mari părți din populație la ocupații de acest gen, statul englez a înregistrat un salt economic și a pierdut caracterul de țară agricolă. Dezvoltarea economică înregistrată de Anglia nu a fost graduală, ci a înregistrat salturi (p. 52). Anglia ajunsese la paritate cu Olanda, iar dezvoltarea sectorului manufacturier a făcut să

crească importanța zonelor urbane, aprând orașe noi, altele decazând. S-a dezvoltat industria textilă, apoi cea de extragere a cărbunilor, Anglia devenind și cea mai mare consumatoare de cărbuni.

Comerțul extern și mai ales comerțul cu coloniile a ajutat Anglia foarte mult, acest tip de comerț fiind protejat prin lege, oferind necesare piețe de desfacere pentru manufacturile englezești. Din această cauză Anglia, spre deosebire de Olanda, nu a trebuit să se reorienteze, să abandoneze industria. Coloniile olandeze erau relativ autosuficiente, așadar nu au oferit piețe sigure de desfacere pentru manufacturile olandeze. Mai ales coloniile din Indiile de Vest și coloniile nordamericane s-au dovedit esențiale pentru economia engleză, acolo existând o cerere crescută, care nu exista în coloniile asiatice, de pildă. Economia și comerțul colonial a făcut posibil ca Anglia să prospere în timpul crizei economice din Europa și să aibă un alt *pattern* de dezvoltare, inclusiv față de Franța. Comerțul colonial, dezvoltarea sectorului manufacturier au creat o altă Anglie și au creat și un alt tip de politică. S-au creat noi instituții, un nou tip de infrastructură, noi resurse pentru stat și noi birocratii, comerțul începând să devină un subiect din ce în ce mai interesant, pătrunzând în preocupările oamenilor de stat (pp. 87-88), dar și a unor pături sociale largi. S-a petrecut o schimbare în modul de a vedea lucrurile, fiind abandonată concepția tradițională, care continua să domine pe continent, concepție care încă considera că a te interesa sau preocupa de comerț nu e de rangul unui gentleman și că e o ocupație înjositoare. Englezii începuseră să se descrie din ce în ce mai mult ca o națiune comercială, comerțul fiind considerat o activitate absolut necesară existenței țării lor. Spre 1680, Anglia era, față de țările de pe continent și chiar față de țările mai dezvoltate precum Olanda, deja mai prosepră, mai urbană, mai manufacturieră, mai mercantilă, cu comunicații mai bune, cu o piață internă națională. Englezii erau conștienți de transformare și ca atare erau conștienți de faptul că politica, ca și statul trebuie transformate. James al II-lea a preluat conducerea unei țări moderne, a unei societăți comerciale și mercantile. După 1685, țara devenise o societate capitalistă, fiind foarte urbanizată pentru acea vreme. Aproape 40% din populație se urbanizase, capitala viitorului imperiu britanic dezvoltându-se și căpătând un caracter deosebit față de restul capitalelor europene, inclusiv față de Amsterdam. Era un oraș cu caracter burghez și comercial, devenind și centru bancar național și internațional. De

asemenea, se dezvoltă industria navală, dezvoltarea sectorului manufacturier și comercial, ducând chiar și la nașterea stațiunilor de odihnă - *leisure towns* -, se înregistrase o îmbunătățire a vieții zilnice, încep să fie montate ferestre de sticlă la case, stăzile începuseră să fie pavate încă de la 1660, iluminatul public exista încă de la 1680, apăruseră bibliotecile publice. Se dezvoltă drumurile publice, rețelele de hanuri și case de oaspeți, nobilimea începe să migreze spre oraș, iar centrul vieții sociale se îndreaptă și gravitează în jurul centrelor comerciale. Negustorii și călătorii încep să beneficeze de depozite bancare și de asigurări, se dublează numărul de râuri navigabile, crește traficul pe cele ce erau deja date în folosință, crește și transportul de coastă între orașe și apar transporturile regulate între orașe. Se înființează și se dezvoltă poșta, care dintr-un serviciu regal devine unul public, care își mărește și ameliorează activitatea. Acest serviciu începe să fie folosit și pentru transmiterea de știri politice și diseminarea propagandei politice, dar și ca serviciu de informații sub James al II-lea (p. 71). Dezvoltarea infrastructurii, comerțului, comunicațiilor, crearea unei piețe internaționale au dus și la o transformare a percepției problemelor politice și sociale în Anglia. Oamenii au început să intre în contact și să comunice mai ușor, apărând, dacă se poate spune așa, o piață de discuții politice naționale. Unul din cele mai importante centre care au contribuit la apariția și dezvoltarea unei conștiințe politice naționale, modernizatoare și chiar democratice a constituit-o apariția cafenelelor, și ele un produs al coloniilor și dezvoltării comerțului extern al Angliei. Ele erau mediul unor discuții libere. S-au răspândit mai greu pe continent. Cafeneleile, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, au schimbat fața culturii engleze și pe viitor, britanice. Erau prezente peste tot, în orașe, în porturi, universități, nefiind rezervate elitelor și nefiind elegante sau de atmosferă intimă, precum cele din Franța, rezervate pentru o anumită pătură socială. Cafeneleile erau menite pentru discuții de grup, fiind frecventate de o lume provenită din toate straturile sociale, de diferite extracții, care astfel comunica, se cunoaște, stabilea legături. Cafeneleile erau locuri unde se discutau și se conduceau afaceri, unde se citeau și se afișau știri, pamflete, fragmente din piese de teatru. Acolo erau aduse la cunoștință celor prezenți știri de peste hotare, se făcea propagandă, etc. Cafeneleile erau un loc de formare a opiniei publice, de dezbateri, de culturalizare, dar și o tribună publică unde activitățile statului erau supuse examenului unei națiuni politice, care se născuse recent,

dare care se extindea și lua cunoștință de sine în această calitate de factor politic. Așa se prezenta situația pe care a găsit-o James al II-lea când a preluat coroana. În activitatea sa, James al II-lea a avut la început și sprijin *whig* și sprijin *tory*, așadar ceea ce s-ar putea traduce prin liberali și conservatori, sprijin pe care l-a pierdut, dar care a fost prezent în 1685, când a avut loc rebeliunea ducelui de Mammoth, încheiată cu înfrângerea acestuia din urmă, revoltă considerată nelegitimă de englezi la acea vreme, chiar dacă acesta era un nobil protestant. Ducele îi reproșa lui James al II-lea mai multe lucruri, printre care crearea și menținerea unei armate permanente, prelevarea de taxe fără consimțământ, reintroducerea practicii oficiale a catolicismului. Aceste imputări aduse regelui catolic, lipsa ecoului în rândul nobilimi și populației și lipsa de sprijin care a afectat această revoltă denotă faptul că englezii nu mai erau legați de ceea ce Pincus numește *identity politics* și nici nu mai erau avocații unui anticatolicism furibund. James al II-lea s-a bucurat de popularitate, dar a eșuat în încercarea sa de a remodela și moderniza statul englez conform calapodului absolutist și catolic francez. Acest lucru nu a fost bine explicat sau deloc explicat de către adepții interpretării standard a revoluției, existând varianta că ar fi fost înlăturat de către *tories* pentru că dorea să permită libertatea catolicismului.

James al II-lea era catolic galician, după modelul lui Louis al XIV-lea, aflat în conflict deschis cu papalitatea, avea un cabinet cu componență strict catolică, și-a botezat și îndrumat copii în aceeași direcție catolico-galciană. La fel și membrii corpului diplomatic sunt de aceeași orientare confesională, iar cei ce nu erau trebuiau să se convertească. James al II-lea și cabinetul său erau ostili Olandei, iar pe plan intern și religios, au făcut publice și au răspândit scrieri catolice de orientare galiciană, scrieri care promovau o separare a Bisericii față de Stat, regele fiind considerat de origine divină și având o legitimitate divină, dar care nu intra sub jurisdicția bisericii, neexistând nici un drept de rezistență activă sau pasivă în fața Coroanei din partea nimănui, fiind permisă obediența pasivă și activă în fața regelui (Biserica Anglicană recomanda doar obediența pasivă). James dorea să înlocuiască miliția engleză de la țară cu un corp militar profesional, apoi și să extindă puterea și capacitatea de a colecta informații a statului. O altă metodă de a își îndeplini planurile a fost decretarea libertății de conștiință, atât în favoarea catolicilor ce fuseseră oprimați, cât și a dizidenților

protestanți, care nu erau tolerați de Biserica Angliei. O declarație a libertății de conștiință este *Scottish and English Declaration of Indulgence*, dar, pe lângă afirmarea libertății de conștiință în materie religioasă, se afirma răspicat că locuitorii regatului trebuie să se supună necondiționat voinței Coroanei. Acest lucru era o « inovație » ideologică (p. 134). Tot în direcția modernizării pe model francez, armata a fost profesionalizată, a fost izolată de societatea civilă, însă în cadrul acestui proces s-a ajuns la conflicte cu populația. Mulți soldați au fost încartiruiți în clădiri publice și particulare, au fost rechiziționate locuințe; s-a stârnit astfel nemulțumire. Soldații s-au purtat rău cu populația, iar nemulțumirile s-au accentuat, ajungându-se la ciocniri între soldați și populație. Regele a încercat să limiteze și să dicteze opinia publică, a interzis critica la adresa regimului, a confiscat presa tipărită, a modificat legile astfel încât domeniul juridic să fie sub controlul său și s-a opus *Test Acts* de la 1670, care interziceau catolicilor să aibe acces la funcții publice. A încercat să își subordoneze Parlamentul, a vorbit personal cu parlamentarii, însă nu a avut succes, negăsind pe nimeni care să fie de acord cu abrogarea *Test Acts*, ca și a *Penal Laws*. James al II-lea încercat să schimbe strategia, a oferit, după cum s-a menționat deja, libertatea de conștiință prin decret, însă orice critică la adresa regimului a fost considerată o critică adusă religiei și regelui, a interzis protestanților să critice catolicismul ; de asemenea regele a încercat să asigure cât mai multe posturi pentru catolici, aceștia fiind suprareprezențați în armată. A încercat să recatolicizeze toată structura guvernării, inclusiv până la posturile de vameși, ca și pe cea a universităților, unde a înregistrat eșecuri majore.

Punctul nevralgic care a declanșat revoluția a fost cauzat de crearea armatei permanente, a cărei prezență semnală pentru unii instituirea unei noi ordini politice, dar care pentru cei mai mulți reprezenta o intruziune în viața de zi cu zi, dacă nu chiar un pericol fizic. Au existat ciocniri între soldați și populație, prezența armatei și mai ales încartiruirile fiind văzute ca un atac la adresa proprietății, a dreptului la proprietate. O a doua cauză a revoltei a fost dorința regelui de a crește, reglementa și moderniza modul de dobândire a veniturilor de către statul englez, încercând să colecteze taxe fără a avea aprobarea parlamentului. Au fost resimțite ca ostilitate : încercarea de monopolizare a sistemului juridic și folosirea acestuia pentru a pune la punct/ îndepărta adversarii, încercările de a face corporațiile dependente de voința regală, ca și încercarea de a

condamna pe cei șapte episcopi anglicani care refuzaseră să semneze *Declarația de Indulgență* referitoare la libertatea de conștiință, care oferea libertate politică catolicilor și care afirma îndatorirea de obediență necondiționată față de rege. Procesul acestor episcopi a stârnit simpatia englezilor, lumea fiind de partea episcopilor și împotriva regelui. Acțiunile regelui au fost percepute ca o încercare de a schimba modul de guvernare și de a impune voința sa și arbitrariul în locul legilor. Astfel, treptat s-a pierdut simpatia publicului și a celor care, deși nu erau catolici și care îi fuseseră aliați, au ajuns la concluzia că regele dorea, în schimbul libertății religioase, renunțarea la libertatea civilă (p. 208). Au mai existat voci pentru care libertății religioase era mai importantă decât binele reprezentat de libertățile civile, dar nu erau majoritare. Însă, din pricina acțiunilor de modernizare de tip catolic ale regelui, s-a ajuns la concluzia, îmbrățișată de mulți adversari, dar și foști susținători ai regelui, inclusiv catolici, că o condiție de posibilitate a libertății religioase este libertatea civilă. De remarcat aici este că în Anglia a existat o opoziție catolică față de James al II-lea, opoziție ce era în dezacord cu catolicismul galician practicat și propagat de acesta. Această opoziție catolică putut să se opună regelui catolic, tocmai datorită faptului că adversitatea față de încercările acestuia de a moderniza statul, a fost formulată în termenii apărării libertăților civile și nu în termeni confesionali. De aceea, Steve Pincus poate susține că se renunțase la o opoziție bazată pe politica identității, religioase în acest caz. Deși au existat și argumente anticatolice, critica ce se referea la regimul lui James al II-lea viza în primul rând: crearea armatei permanente, noua extindere și centralizare a statului, existența unei comisii eclesiastice intruzive, ca și *Declarația de Indulgență*, toate acestea fiind interpretate de către adversarii lui James al II-lea ca o încălcare a dreptului la proprietate și atac la adresa constituționalității. Nemulțumirile au fost exprimate și formulate în termeni legali, mai degrabă decât în termeni teologici și confesionali. Iar criticii *whig*, anglicani etc., când au ridicat obiecții față de catolicismul practicat de rege, au făcut-o exprimând faptul că erau conștienți că nu toți catolicii, și nici doctrina catolică din Anglia în general, sunt de vină pentru ceea ce se petrecea acolo, ci catolicismul de tip galician, de sorginte franțuzească. Motorul rezistenței a fost mai degrabă frica de absolutism și de puterea arbitrară a regelui, inclusiv de partea catolicilor negalicieni, care nu au sprijinit respingerea *Test Acts*, muți dintre ei sprijinind

atât răsturnarea regimului, cât și întronarea lui Wilhelm de Orania.

Această încercare a de a moderniza catolic-galician Anglia și de a o transforma într-un stat absolutist, centralizat, nu era fără o anumită bază. În secolul al XVII-lea, conducătorii englezi nu au mai continuat să guverneze cum fusese obiceiul prin consultări și negocieri cu autoritățile și guvernările locale, ci au început să acționeze mai centralizat și unilateral.

Chiar dacă James al II-lea nu a reușit în tot ceea ce și-a propus, el a aplicat noi tehnici de guvernare, inclusiv și un model străin din care s-a inspirat și cu ajutorul căruia a încercat să folosească ceea ce îi punea la dispoziție societatea engleză pentru a o schimba. Faptul că a modernizat statul englez, a făcut ca cei ce au preluat puterea după alungarea sa, să nu se întoarcă la forme instituționale mai vechi, ci să inaugureze o nouă formă guvernamentală (p. 213). Garantarea proprietății și a libertăților civile cerea mai mult decât eliminarea a ceea ce realizase regele alungat, așa că s-au încercat și conceput noi moduri de organizare a statului. Însă instituția armatei permanente a rămas, ca și marina modernă pe care tot James al II-lea a pus-o la punct. Și nici la centralizarea politică nu s-a renunțat, și cu atât mai puțin la centralizarea și raționalizarea guvernării coloniilor. După înapărtarea sa, s-au formulat cerei legate de organizarea de alegeri libere, de reformă parlamentară, de control parlamentar al armatei și al marinei, s-a cerut instaurarea unui serviciu civil sprijinit de stat, a unui comitet pentru sprijinirea proiectelor publice, etc. O altă realizare a Glorioasei Revoluții și un exemplu de modernizare opus modernizării dorite de James al II-lea, care dorea o *landed economy*, a fost și crearea Băncii Angliei, prima bancă națională din lume. Ea a fost semnul și rezultatul unei concepții economice de tip industrial-manufacturier opuse economiei bazate pe proprietate funciară, preferată de partida jacobită. Această creație, acest instrument financiar era văzut și ca un instrument politic, prin care cetățenii își pot asigura avutul, proprietățile în fața eventualelor intervenții discreționare din partea unui monarh, de pildă. Acest lucru este evidențiat de Steve Pincus.

Tot în acest context trebuie menționat că cele două tabere whigs și tories nu pot fi asimilate unei concepții anti sau pro-capitaliste în sens contemporan. Cele două partide, cea conservatoare cât și cea liberală (*torries* și *whigs*) împărtășeau, după cum susține autorul american, unul și același sistem de valori dominant atunci, care avea la bază

valarea economică a pământului, proprietatea agrară. Este evident că revoluționarii și partida whig-ilor s-a îndepărtat parțial de acest sistem, fiindcă dorea o societate bazată pe o economie industrială. Conform ideologiei dominante atunci, proprietatea funciară era fundamentul material pentru o viață independentă și pentru virtute (p. 367), proprietatea și independența fiind considerate baza chiar a personalității morale. Proprietatea era finită și definită în funcție de proprietatea funciară, schimbul fiind doar între produsele provenite din acest tip de proprietate. Conform acestei viziuni caracteristice unei lumii necapitaliste și necomerciale, proprietatea funciară era baza, temeiul puterii politice. Modernizarea Angliei însă a dus la slăbirea acestei viziuni, dezvoltarea și revoluția economică producând și una financiară. A existat o revoluție financiară, rezultată din dezbaterile legate de modul în care trebuia să fie condusă și transformată economia: fie prin dobândirea de noi teritorii, fie prin transformarea societății engleze într-o societate bazată pe industrie. Crearea Băncii Naționale a Angliei a fost un pas în direcția rezolvării disputei, fiind o lovitură dată conservatorilor (*labour-centered v. land-centered economy*). Acest punct de vedere nou și care e inspirat din opera lui John Locke, consideră că proprietatea e produsul muncii și nu o înzestrare naturală. Tot conform acestui punct de vedere, crearea unei bănci naționale era ceva necesar pentru asigurarea prosperității, dar și pentru siguranța națională. Baza prosperității nu era posesiunea de pământ sau exportul de materie primă, ci munca. S-a produs o schimbare în planul conștiinței și al atitudinilor publicului. Devenise necesară instruirea publicului în secretele artei comerțului, pentru a face societatea engleză per total mai înclinată și mai deschisă către aceste activități. Guvernul credea, încă înainte de Glorioasa Revoluție, că trebuia să investească în manufacturi și să promoveze comerțul. Crearea Băncii naționale a ajutat la creșterea prosperității, dar și la finanțarea activităților de război. Politica se schimbă acum, banii devenind mijlocul principal de supraviețuire, așa încât ideologia care lega proprietatea de virtute, ca și temerile și obiecțiile adresate comerțului ca activitate ce nu promovează virtutea, adresate luxului, ca și interesul pentru instituirea și promovarea virtuții în cetățeni, ideologie dominantă în renaștere, umanism și antichitatea clasică, au trecut pe planul al doilea. Comerțul, îmbogățirea sunt de acum înainte justificate și legitime. Jocul politic a fost astfel radical transformat de către noile realități economice. Banul devine sângele economiei și, pe

viitor, baza legăturii sociale, iar Banca Angliei se transformă într-un mecanism necesar pentru o economie în expansiune și pentru producerea de bunăstare. Deși revoluția economică produsă și reorientarea către comerț și industrie, ca și crearea Băncii Angliei, par a exprima instaurarea unei concepții capitaliste, nu aceasta s-a întâmplat, conform celor susținute de Steve Pincus. Fie că era vorba de *tories* ori de *whigs*, sau de James al II-lea, ceea ce era vizat în aceste dezbateri și în aceste conflicte era binele comun și modul de realizare al acestuia, chestiune care îi privea pe toți cetățenii Angliei. Nu era vorba de promovarea unei doctrine individualiste sau a unui program de tip libertarian de reducere a intervenției statului în economie. Cei prinși în vârtejul conflictului nu vizau promovarea intereselor particulare ale unor indivizi, și nici binele comun/interesul național nu era văzut precum în termeni moderni și atomiști, ca o sumă de interese individuale, ci ca fiind dincolo de acestea și depășindu-le. Iar apărătorii, ca și detractorii Băncii Naționale a Angliei erau convinși de necesitatea intervenției statului în economie, iar mulți dintre ei erau și adepții introducerii unor impozite progresive asupra averilor (p. 397). Cei ce sprijineau o economie manufacturieră și care credeau că proprietatea este rezultatul eforturilor omenești și potențial infinită, au fost critici și adversari ai Companiei Indiilor de Est, controlată de rege și *tories*, pentru că aceasta importa produse finite și care intrau în competiție cu produsele locale englezești, iar în același timp nu reușea să exporte produsele finite englezești. Activitățile acestei companii ca și a companiei Regale a Africii erau considerate ca dăunând intereselor economice ale Angliei, mai ales sectorului manufacturier. După Revoluția Glorioasă principiile economice *whigs* s-au impus, deși o parte au fost abandonate de către Sir Robert Walpole, ele creând un mecanism financiar care a făcut posibil ca Anglia să ducă războaie pe continent la o scară neimaginabilă până atunci și să facă din Anglia o primă putere economică și politică.

Pe scurt, cartea lui Steve Pincus expune un nou punct de vedere asupra Glorioasei Revoluții, punct de vedere care se vrea o restaurare a adevărului asupra acelor evenimente, dar oferă și o nouă teorie despre revoluții și cauzele acestora. Expunerea sa arată și modul în care un fapt istoric și semnificația sa au fost răstălmăcite și cum o astfel de răstălmăcire poate fi folosită pentru a justifica impunerea unei anumite interpretări a istoriei și prin urmare unei anumite politici.

Pedeapsa capitală - controverse creștine

O problemă pe care creștinismul s-a ferit să o teoretizeze, ba chiar să o abordeze, este problema pedepsei cu moartea. Care este poziția creștină? Dreapta creștină își modelează programul politic în funcție de această poziție?

Căutând repere legate de această problemă am găsit un text publicat de dl Răzvan Codrescu pe blogul dumnealui¹. Ideea cheie a articolului invită la realism, la acceptarea faptului că în două mii de ani de istorie, creștinismul a cunoscut și îngăduit pedeapsa capitală, sentimentalismele militanților aboliționisti, creștini sau umaniști, neputând sta în fața istoriei mai mult decât umane a creștinismului.

Trebuie să recunosc faptul că ideea este captivantă și subiectul deloc ușor, mai ales că încă de la început este oferită o referință în care Sf. Filaret al Moscovei afirmă că nu orice luare a vieții este încadrată ca fiind ucidere. Pedeapsa cu moartea legală, corectă, nu cade sub incidența poruncii a șasea.

Pentru un credincios obișnuit cu o lectură iubiristică a istoriei creștine, afirmația poate fi șocantă. Cum stă însă problema? Ce mărturii există?

În Vechiul Testament lucrurile par a fi destul de clare. Deși prima crimă din istoria umanității, cea a lui Cain împotriva fratelui său, rămâne nepedepsită², legământul postdiluvian făcea referire clară la pedeapsa capitală „Căci Eu și sângele vostru, în care e viața voastră, îl voi cere de la orice fiară; și voi cere viața omului și din mâna omului, din mâna fratelui său. De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său.”³. De obicei referitor la Vechiul Testament referința cea mai des întâlnită este porunca a șasea din Decalog, „Să nu ucizi!”⁴. Lucrurile par clare. Însă, este trecut cu vederea faptul că, la câteva versete ulterior, este

1

<http://razvan-codrescu.blogspot.ro/2011/01/crestinismul-si-pedeapsa-cu-moartea.html>

2 Fc 4.

3 Fc 9,5-6.

4 Ieș 20,13.

reglementată pedeapsa cu moartea „De va lovi cineva pe un om și acela va muri, să fie dat morții.”⁵ . Pedeapsa capitală era folosită nu doar pentru crime, ci și pentru lucruri pe care astăzi le tratăm cu indiferență (apostazie, blasfemie, incest, adulter, homosexualitate). Mai exact 36 de greșeli erau pedepsite prin pedeapsă capitală.⁶ Se puneau în executare prin lapidare, ardere, decapitare sau strangulare. Călcarea Legământului presupunea extincția fizică și nu întâmplător. Legământul în cazul evreilor era și etnic. Nu se puneau doar problema excluderii din sinagogă. Legământul care lăsa semn în tot trupul bărbătesc cerea fidelitatea a tot trupul. Accentul cade pe societate/comunitate și nu pe individ, de aceea, pedepsele capitale erau un eveniment social, comun. Deși lucrurile par precise, există și tensiuni care trag problematica în sens opus, deziderate atribuite tot lui Dumnezeu „Spune-le: Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este de adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu. Întoarceți-vă, întoarceți-vă de la căile voastre cele rele! Pentru ce să muriți voi, casa lui Israel?”⁷

În privința Noul Testament, predica de pe munte pare să radicalizeze legea veche. Dacă în aceasta din urmă vrednic de osândă era cel ce ucidea, în noul legământ⁸ și cel ce se mânie pe fratele său este vrednic de osândă. Deși nu este specificată osânda, nu poate fi în nici un caz una capitală doar și pentru simplul fapt că nu ar mai rămâne oameni să ducă toate lapidările la bun sfârșit. Un alt argument pentru această poziție este abolirea legii talionului⁹. O altă mărturie invocată este pilda grâului și a neghinei¹⁰. Amânarea până la sfârșit a separării celor două a fost invocată de tradiția patristică ca un bun argument împotriva pedepsei cu moartea, mai ales că prin pocăință neghina se poate preface în grâu. *Pericopa adulterae* din Ioan 8 în care Mântuitorul împiedică lapidarea unei femei este greu de interpretat. La prima vedere, El este împotriva pedepsei cu

5 Ieș 21, 12-17.

6 Laurence, P. M. (2003) HE BEARETH NOT THE SWORD IN VAIN: THE CHURCH, THE COURTS, AND CAPITAL PUNISHMENT în *Ave Maria Law Review* vol 1,1, Spring 2003, p. 219.

7 Iez 33, 11.

8 Mt 5, 21-22.

9 Mt 5, 38-39.

10 Mt 13, 24-30.

moartea, însă v. 11 nu „sugerează nici nevinovăția și nici netemeinicia pedepsei”¹¹. Mai degrabă pericopa vrea să sublinieze păcatele lapidatorilor, decât să delegitimeze practica lapidării. Mai târziu, tot în Evanghelia lui Ioan, Pilat își exprimă dreptul și puterea de a-i lua viața lui Iisus. Mântuitorul nu pare să nege acest fapt, ci îi spune că o are de la Dumnezeu¹². Și în alte locuri tinde să accepte această realitate socială.¹³ În același timp, există și mărturii specifice împotriva.¹⁴ Petru primește sfatul să pună sabia înapoi, că cei ce o scot, de ea vor pieri.¹⁵

Cel mai des citat pasaj neotestamentar în privința pedepse capitale este textul paulin de la Rm 13, 1-4, în care autorul pare să recunoască acest drept autorităților civile (care erau alogene, un sistem represiv). Dar, pe de o parte nu este explicit afirmat acest lucru, iar pe de altă parte este cunoscută poziția paulină față de autoritățile romane. Ea nu este aceeași pentru tot Noul Testament. Evangheliile sunt mai moderate, în vreme ce literatura apocaliptică este total împotriva. Faptul că Sf. Pavel pare a recunoaște acest drept romanilor, nu înseamnă că emite judecăți de valoare cu privire la justificarea morală a crimei.

Am ales prezentarea unor pasaje în care problema pedepsei capitale este tacit recunoscută, însă, la rigoare, nu poate demonstra nimeni că este compatibilă cu teologia Noului Testament.

Deși recunoaște faptul că Noul Testament este cumva ambiguu în această problemă, domnul Codrescu înclină înspre recunoașterea legitimității acestei pedepse. „Dacă Hristos nu s-a pronunțat asupra ei, este mai degrabă pentru că a subînțeles-o ca instrument legal necesar ordinii sociale în stadiul păcătos al condiției umane.” Părerea mea este că aici domnul Codrescu greșește. Tocmai acest instrument legal este cel care ne omoară Dumnezeu, căci ce anume din orânduirea umanității căzute a făcut posibilă teodrama dacă nu pedeapsa capitală?

11 Judd, A. (2000) Catholics and Capital Punishment, Knights of Columbus, p. 9.

12 In 19,11.

13 Lc 13, 31-35

14 Rm, 12,9.

15 Mt 26,52

Dacă Noul Testament nu poate fi o bază solidă de discuție, atunci căutarea trebuie să treacă la autorii din perioada patristică. Aici domnul Codrescu, deși recunoaște că nu este specialist în domeniu, ajunge la concluzia probabilă că Părinții nu s-au exprimat. „s-a ridicat vreun Sfânt Părinte sau vreun scriitor bisericesc important din primul mileniu (cel al Bisericii nedespărțite și al apogeului imperial al creștinismului) împotriva pedepsei cu moartea, socotind-o un abuz necreștin al puterii seculare? Iarăși se pare că nu... Părinții tac și ei asupra pedepsei cu moartea, ca și Hristos, Evangheliștii și Apostolii. Și e de presupus că din aceleași considerente”.

În realitate există suficiente mărturii pentru a discerne părerea Părinților.

În Biserica anteniceeană, pozițiile variază. Ep. I Clement 45 (68 sau 98) menționează omoruri din Vechiul Testament, însă le pune pe seama celor răi. Clement Alexandrinul (150-215) în Stromate 27 se pronunță pentru pedeapsa capitală, motivația fiind analogia medicală a părții trupesti infectate iremediabil. Este primul autor creștin care speculează filosofic asupra acestei probleme. Ba mai mult, pedeapsa aceasta transforma pe răufăcător în virtuos¹⁶. Aici trebuie ținut seama de condiția umană *sub specie aeternitatis*, în această perspectivă Clement considerând că celui ucis i se face un bine. Analogia amputației medicale se pare că originează la Seneca (Despre mânia, I,6)¹⁷. Deși în aparență Clement nu vede nici o incompatibilitate între pedeapsa capitală și creștinism, există posibilitatea ca motivația să fie una de natură apologetică fiind cunoscut demersul său de a alinia pozițiile creștine filosofiei în vogă, astfel încât filosofia creștină să devină mai atractivă pentru păgâni.

Atenagora (†190) recunoaște implicit existența ei ca realitate socială, însă interzice amestecul creștin. „Și apoi, dintre toți creștinii aceștia, care se știe că nici nu suportă să vadă ucideri omenești, nici măcar dacă ar fi ele cerute de lege, oare care va fi acela care ne-ar putea relata cum ucidem noi pe om ... ”¹⁸. Tertulian (160-220) respinge total ideea și legitimitatea unei astfel de pedepse. Sf. Ipolit în Tradiția Apostolică (217) respinge ideea pedepsei capitale prin interzicerea de a ucide adresată soldaților chiar și în cazul în care ar fi primit

16 Norko, M. (2008) The Death Penalty in Catholic Teaching and Medicine: Intersections and Places for Dialogue în *The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law* Volume 36, Number 4, p. 471

17 Norko (2008, p. 471).

18 Solie în favoarea creștinilor, xxxv, PSB 2, p. 382.

poruncă, iar celor ce se ofereau benevol meseriei militare, fie ei credincioși sau catehumeni, li se oprea accesul în Biserică.¹⁹ Tot în legătură cu această situație stă și refuzul Sf. Martin de Tours de a ucide, deși era soldat. Sf. Ciprian în Ep. către Donatus 6 spune că nu e nici o diferență între crima făcută de o singură persoană și cea pusă în aplicare de către stat. Crima este crimă și este ipocrizie a o numi virtute când e făcută de stat.

Origen (185-254) interzice participarea creștinilor la astfel de evenimente și la serviciile militare, recunoscând realitatea socială a pedepsei capitale. „Creștinii nu se mai puteau conforma Legii ucigându-și dușmanii sau osândindu-i pe cei ce au călcat-o la ardere pe rug ori la ucidere cu pietre, pentru că, împotriva voii lor, nici iudeii înșiși nu mai erau în stare să le aplice această pedeapsă prevăzută de Lege. (...) Și după cum Providența a pus capăt acestor practici pe care nu le mai aprobă, tot așa a dat și creștinismului o strălucire crescândă din zi în zi”²⁰.

Lactanțiu (240 -320), în Instituțiile Divine VI, 20, este cel mai explicit scriitor creștin care se declară total împotriva pedepsei cu moartea „nu trebuie să fie nici o excepție... este întotdeauna fărădelege să ucizi un om”.

Sf. Ioan Gură de Aur (349-407) îi recunoaște împăratului această putere, dar îl mustră pentru abuzuri. Omiliile la Statui atestă această poziție prin reacția monahilor care mustră împăratul pentru lezarea chipului lui Dumnezeu în cei pe care urma să-i ucidă. Lupta noastră, spunea el, este să-i facem pe cei morți vii, nu să-i omorâm pe cei vii. Sf. Vasile vedea în nevoia dramatică a prezenței creștinilor în armată, un rezultat al eșecului creștinilor de a converti lumea. Sf. Grigorie Teologul afirmă în Or. 17,9 că puterea sabiei a fost dată pentru a speria, nu pentru a fi folosită.

Sf. Ambrozie (340-397) critică sever pe împăratul Teodosie pentru masacrarea populației Tesalonicului și îl obligă la penitență publică. Se exprimă în nenumărate rânduri împotriva implementării acestei pedepse opunându-i virtutea iertării, iar în privința participării clericale a fost total împotriva. Singurul motiv pentru a nu condamna total pedeapsa cu moartea era în gândirea ambroziană textul de la Rm 13.²¹ Poziția creștină e explicit împotriva acestei pedepse. „Din punctul de vedere al credinței noastre nimeni nu trebuie să ucidă

¹⁹ Tradiția Apostolică, XVI.

²⁰ Contra lui Celsus, VII, 26, PSB 9, pp. 463-464.

vreo persoană care, în chip firesc ar avea timp de pocăință până în ultimul moment al vieții. Un vinovat ucis repede dacă nu ar fi fost lipsit repede de viață ar fi putut foarte bine să-și dobândească iertare...oricât de târziu”²². Sf. Augustin (354-430; că e Sfântul și nu Fericitul se vede din Sinaxarul de la Minei 15 iunie²³) recunoaște faptul că cei ce duc la îndeplinire pedepse capitale pentru dreptatea socială nu calcă nicidecum porunca biblică de a nu ucide (Despre Cetatea lui Dumnezeu I, 21). Își urmează maestrul, adică pe Sf. Ambrozie, admitând dreptul puterii civile de a ucide, în vreme ce poziția creștină ar îndemna înspre acordarea dreptului condamnatului la pocăință. Deși lui Augustin îi va fi atribuit titlul de părinte al Inchiziției, în realitate a oscilat între justificarea socială a acestei practici și apelul la clemență.²⁴ În Ep. 100 către Donatus proconsulul îi recunoaște explicit dreptul la pedeapsa capitală. Optatus din Mileve, contemporan lui Augustin, a susținut legitimitatea crimei împotriva donatiștilor. Sf. Ieronim afirmă că „A pedepsi (cu moartea) pe criminali, blasfemiatori și otrăvitori nu e a vărsa sânge, ci a pune în practică legea”²⁵

Eusebiu de Cezareea afirmă în Viața lui Constantin 4,31 că în perioada postconstantiniană incidența pedepsei capitale a scăzut datorită creștinismului. Tot un istoric, Socrate în Istoria Bisericească 3,13, oferă o mărturie foarte importantă dată de Iulian Apostatul care interzice creștinilor accesul la funcția de guvernator provincial, deoarece „legea lor le interzice folosirea sabiei împotriva criminalilor vrednici de pedeapsa capitală”.²⁶

Sf. Efreem Sirianul susține că femeile care și-au provocat avortul, merită pedeapsa cu moartea.²⁷

Teodosie, împărat creștin, încadrează pedeapsa cu moartea în propria sa legislație. Din perspectiva statală lucrurile sunt, de altfel, precise. Pedeapsa cu moartea este prerogativă a statului. Confuzia legislativă generată de mixarea

21 Norko (2008, p. 471); Ep. 50 către Studius.

22 Cain și Abel, II.

23 <http://www.calendar-ortodox.ro/luna/iunie/iunie15.htm>

24 Norko (2008, p. 472). Vezi și Ep. 138

25 Comentariu la Ieremia 22 apud. Laurence, P. M. (2003, p. 222).

26 Laurence, P. M. (2003, p. 223).

27 Laurence, P. M. (2003, p. 223).

legilor Bisericii cu cele ale statului a dus la improprierea legii statale care practica pedeapsa capitală de către creștini. Mai mult decât atât, de aici și până la a impune folosirea brațului secular în interes bisericesc a mai fost doar un pas. Bizanțul a avut și arderi oficiale ale ereticilor pe rug. Amintesc spre exemplificare pe Constantin Armeanul și pe urmașul său Simeon, ambii sectari pavlicieni, sau pe bogomilul Boris tot ars pe rug spre încântarea Anei Comnena. Alte crime în afară de erezie și pentru care se putea impune o pedeapsă capitală erau crima, violul, incestul, pederastia, trădarea, spionajul, apostazia, vrăjitoria etc.²⁸ Sf. Teofan Mărturisitorul în a sa Cronografie, relatează cum Sf. Nichifor patriarhul l-a determinat pe împăratul Mihail să folosească pedeapsa cu moartea împotriva ereticilor. Sf. Teofan însuși era de acord cu această poziție și cu legitimitatea omorării ereticilor. Împotriva acestui abuz se exprimă prin două scrisori Sf. Teodor Studitul. În prima, el spune clar: „legea bisericească nu scoate cuțitul, sabia și nu biciuie pe nimeni, căci cei ce scot sabia, de sabie vor pieri”²⁹ În a doua scrisoare delegitimează folosirea crimei sau a violențelor împotriva ereticilor bazându-se pe pilda grâului și a neghinei. Mai mult, spune el, neghina se poate în timp transforma în grâu, adică ereticii pot reveni la dreapta credință. Deși Sf. Teodor a susținut vehement această poziție și în fața patriarhului, nu a avut succes. Secole după aceea era încă practică violența contra bogomililor din Bulgaria.

Desigur, tușele acestea grave sunt pentru a evidenția argumentul. Ele nu reprezintă nicidecum norma, ci derapajul. Istoria creștinismului răsăritean a cunoscut și serafice excepții: un Sf. Nicolae care oprește nu mai puțin de trei execuții, un Sf. Vladimir care după convertire abolește pedeapsa cu moartea găsind-o neconformă cu creștinismul etc.

Deși pozițiile autorilor creștini variază, cu puține excepții, majoritatea recunosc această prerogativă a puterii seculare, însă fie o găsesc incompatibilă cu idealurile creștine, fie o condamnă explicit. Excepțiile pomenite sunt pozițiile opuse ale celor ce susțin legitimitatea teologică a crimei vs. cei ce neagă în orice condiții dreptul de a ridica viața cuiva.

28 Dennis, G. T. (2001) *Death In Byzantium*, DOP 55, p. 6.

29 Patapios, Hieromonk (1998) St. Theodore the Studite and the Problem of the Paulicians. *The Greek Orthodox Theological Review* vol. 43, n. 1-4, Brookline Massachussets.

La rigoare nimeni nu poate argumenta teologic pentru moralitatea luării vieții unui om. Pe aceasta se bazează principala argumentație a Bisericii împotriva practicii avortului.

Așadar, când erau neutri politic, creștinii se exprimau împotriva pedepsei capitale. Când au fost cooptați la conducerea statală, recunoșteau prerogativa aceasta statului, dar o socoteau incompatibilă cu creștinismul. Sunt puține și excepționale cazurile când din interese personale vre-un autor teologhisește dreptul la crimă. Deci, argumentul *ex silentio* al Noului Testament este interpretat în sens opus domnului Codrescu. De aceea evidențelor propuse de domnia sa „1) aceea că nici o mare instanță creștină tradițională nu s-a pronunțat definitiv sau măcar explicit împotriva pedepsei cu moartea aplicate legal, în urma unei corecte judecăți, de către organele abilitate ale puterii seculare și 2) aceea că pedeapsa cu moartea a figurat constant în mai toate legislațiile creștine timp de aproape două milenii.”, pot fi aduse contra argumente. 1) Dacă prin instanță înțelege sinod ecumenic, este de înțeles lipsa exprimării împotriva pedepsei capitale. Nu puteau face parte din aceeași colecție de legi – nomocanonul, două poziții opuse asupra pedepsei cu moartea. Deci, problema este simfonia legislativă. Biserica nu se putea exprima împotriva legilor de stat pentru că exprimarea Bisericii devenea lege de stat la rândul ei. Asta nu a împiedicat Părinții să exprime incompatibilitatea cu creștinismul. 2) Creștinii nu au avut legislații decât, cel mult, în sensul enunțat mai sus.

Un alt loc în care nu pot fi de acord cu domnia sa este acela al raportării la istoria creștină. „Dacă eu declar reprobabilă și odioasă istoria creștină de două mii de ani, pe motiv că a încuviințat și a practicat curent pedeapsa cu moartea, războiul sau nu mai știu ce formă de intoleranță, dacă refuz să iau ca reper creștinismul istoric, socotindu-l revolut și plin de păcate astăzi inacceptabile, ... atunci cu ce mă mai deosebesc, în raport cu paradigma creștină bimilenară, de “evrei”, de “masoni”, de “atei”, de ideologiile comuniste, neocomuniste și globaliste, de anumite erezii protestante și neoprotestante, de pseudo-ecumenismul ideologizat sau de pseudo-spiritualismele new-age-iste?! Căci una din două: ori creștinismul întrupat în istorie – de la imperiul romano-bizantin la ultimele tentative de statalitate creștină – reprezintă un eșec dezgustător și o vină ereditară pentru cei ce și-l mai asumă astăzi, ori organele și cadrele mele de înțelegere s-au pervertit și atunci trebuie să îmi iau seama și

să-mi reconsider anumite convingeri poate prea superficiale și anumite afirmații poate prea pripite.”

Nu pot fi de acord cu această canonizare indistinctă a istoriei din mai multe motive. În primul rând, deși mă regăsesc în venerarea tradiției caracteristică dreptei, nu consider că istoria creștină trebuie luată de bună la pachet. Nu toată istoria creștină e de aur. Istoria bizantină cu atât mai puțin. Pe lângă Tradiția divină creștină bimilenară de la care mă revendic identitar, au existat în istorie și foarte mulți apendici umani. Nu întâmplător „religia iubirii” este un apelativ al creștinismului care este folosit cu sarcasm. De ce? Pentru că nu toată istoria creștină este creștinească. E o mare diferență între istoria creștină și istoria creștinilor. A ne demarca de erorile istorice făcute de creștini, în numele creștinismului, nu înseamnă a „ne despărți critic de propria tradiție”, ci e un gest curățitor, o spovedanie publică, dacă vrem.

Căutarea continuă de a întrupa istoric creștinismul noii legi poate și trebuie să aibă aspecte politice și sociale. Astăzi dreapta creștină își revendică acest nobil scop. Rămâne însă de definit precis ce este și ce vrea creștinismul în termeni istorici.

Thoughts regarding Russia's place in the regime typology *

Ovidiana Bulumac

Prolegomena

In social sciences, in order to somehow clarify the typologies of political regimes and to minimize the quantity and value of the exceptions from the rule that could weaken theoretical approaches, a new concept emerged: *hybrid regimes*¹. A review of the literature can easily demonstrate the increasing grey area of identified regimes between the „clearly democratic” ones and the „conventionally authoritarian” regimes².

The present essay is built upon a central issue: is Russia a hybrid regime, an authoritarian one or a transitional one? In the following pages, I intend to answer the posed question with the help of some elements that can be extracted through the operationalisation of working definitions, adding also illustrations from the media (extracted through a secondary analysis method).



Figure 1 Source: The Economist

Concepts and definitions

Considering the general trajectory of theoretically outlining the authoritarian and democratic regimes, one can conclude by oversimplification that, in fact, they are constructed through an opposition-mirroring process: the first category is characterized by the existence and exercise of political freedoms, while the latter by their absence and non-implementation of mechanisms that could lead to them. Such a narrow perspective (and the low chances that a theoretically constructed ideal-type could have an exact referral in reality³) was somehow enriched by introducing a new concept within the political analysis discourse: *the hybrid regimes*.

The hybrid regime is the outcome of the end of the Cold War in non-Western areas, in terms of past or ongoing political regimes. By definition, it is a middle point, however not too clearly set,

¹ Matthijs Bogaards (2009): *How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism*, **Democratization**, 16:2, 399-423.

² Larry Diamond (2002): *Thinking About Hybrid Regimes*. **Journal of Democracy**, 13:2, 25

³ The methodology of ideal-types belongs to max Weber, the well known German thinker that revolutionized the area of social sciences in the beginning of the 20th century.

between a liberal democracy and a dictatorship⁴, having traits from both regimes mixed up in a unique combination for each state in discussion, and showing a distinct dynamic⁵ in the modern world system.

In the social sciences literature, Russia was embedded within the hybrid regimes category, more precisely being labelled as „electoral patronal system”⁶. In this case, „the formal mechanism for gaining, maintaining, and retaining the most powerful posts in the country is regular elections”, followed by the admittance of opposition parties and the function of „complex networks of patron–client relations” through which the power is exercised⁷. The entire mechanism is known under the name of „machine politics”, a concept quite different in form as well as in substance from the Russian one, of „administrative resource”⁸. Moreover, such a mechanism of power and money flow control⁹ was assured by what Olga Kryshтанovskaya, a sociologist at the Russian Academy of Sciences, concluded in a research: „a quarter of the country's senior bureaucrats are *siloviki* ... which includes members of the armed forces and other security services, not just the FSB. The proportion rises to three-quarters if people simply affiliated to the security services are included. These people represent a psychologically homogeneous group, loyal to roots that go back to the Bolsheviks' first political police, the Cheka”¹⁰.

Keeping in mind such a combination of elements from two distinguishable ideal-type political regimes, the difference between a hybrid regime and a transition state becomes obvious: the latter is, actually, an outcome that is constantly found under the state of actualization by following the straight line (from democracy to autocratic regimes or backwards). In the last 10 years, Russia was considered to be an example of „what must not be done” in terms of democratization. One of the voices that stated this was Freedom House which, by measuring 7 criteria¹¹, identified 2001 as the starting point of de-democratization of Russia. Four years later (in 2005), the same NGO reclassified Russia as a „not free” type of political regime, as a consequence of the presidential second mandate

⁴ Michael McFaul (2002): *The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunist World*, **World Politics**, 54:2, 212–44.

⁵ Henry E. Hale (2010): *Eurasian polities as hybrid regimes: The case of Putin's Russia*, **Journal of Eurasian Studies**, 1, 33–41.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ „By many indicators, today's security bosses enjoy a combination of power and money without precedent in Russia's history” - *Russia under Putin. The making of a neo-KGB state*, **The Economist**, 23rd August 2007.

¹⁰ *Russia under Putin. The making of a neo-KGB state*, **The Economist**, 23rd August 2007.

¹¹ Electoral process, civil society, mass-media independence, state of democratic governance, local democratic governance, independence of the judicial system and corruption.

of Putin, a decision highly criticized by the Russian part. In this sense, 2008 and 2009¹² were the most critical years recorded. Moreover, for the year 2012, the projections are presented as unaltered¹³.

The fallback in Russia's case is considered to be the consequence of the changes induced by the Putin administration, a manner of governance that raised concerns regarding the future of the ex-Soviet leading power that is currently leaning towards a full-scale autocracy¹⁴. This is the point in which one can question the correctness of the hybrid regime label applied to Russia. The difference between hybrid regimes and transition ones is, from a logical perspective, quite simple: a state found in transition is characterized by the political will to change the forms of power and to legitimize them (in case of democratization tendencies) or to simply dominate them (in case of authoritarian tendencies), actions set in reference to an ideal-type of regime (democracy/dictatorship). In other words, the difference between the two categories is in fact between 1) a final but static product of different elements combined from the two types of regimes, and 2) a dynamic outcome that constantly changes and adapts itself in order to achieve a final destination (democracy or dictatorship), no matter the short-term or medium-term timeframes calculated (due to the dominant and constant actor in power).

The principle of plurality in the political sphere is one of the most important traits of a democracy. From this perspective, a discussion can be made regarding the United Russia party (Edinaia Rossiia), founded in 2001 through a merger between the Unity and Fatherland-All Russia parties, a political structure currently presided by Vladimir Putin, which offers its full support to president Medvedev. Kremlin argues that Russia is actually a „sovereign democracy“ (a view highly criticized in the West¹⁵), defending the United Russia party by presenting it as a modern party system. However, the United Russia is, in fact, proven to be a „party of power“ that generated the politics run by dominant actors¹⁶. In short, a structure that can easily be considered as part of the „hegemonic party systems“¹⁷. From this perspective, the idea of a real and functional political opposition seems impracticable¹⁸ in Russia.

¹² See Freedom House (2009) *Nations in Transit*.

¹³ See Freedom House (2009) *Nations in Transit*; Freedom in the World (2010): *Tables and Graphs*; Freedom in the World (2012).

¹⁴ See Larry Diamond (2002): *Thinking About Hybrid Regimes*. **Journal of Democracy**, 13:2, 21–34; Steven Levitsky and Lucan A. Way (2002): *The Rise of Competitive Authoritarianism*, **Journal of Democracy**, 13:2, 51–65; Graeme Gill (2006): *A New Turn to Authoritarian Rule in Russia?*, **Democratization**, 13:1, 58–77.

¹⁵ See Richard Sakwa (2008): *New Cold War or Twenty Years' Crisis? Russia and International politics*, **International Affairs**, 84:2, 241–67.

¹⁶ „All important decisions in Russia ... are now taken by a tiny group of men who served alongside Mr Putin in the KGB and who come from his home town of St Petersburg. In the next few months this coterie may well decide the outcome of next year's presidential election“ - *Russia under Putin. The making of a neo-KGB state*, **The Economist**, 23rd August 2007.

¹⁷ Kenneth Wilson (2006): *Party-System Development under Putin*, **Post-Soviet Affairs**, 22:4, 314–48

¹⁸ Vladimir Gel'man (2005): *Political Opposition in Russia: A dying Species?*, **Post-Soviet Affairs**, 21:3, 226–46.

This argument leads to a situation which McMann¹⁹ explores in her book, the one that the willingness of citizens to involve in activities of a civil nature enables state institutions to function in a democratic manner. However, in Russia, such actions were, until the end of 2011, virtually non-existent in the public sphere. However, the recent elections in December last year led to a surprising drop in vote results from 64% to under 50%, giving it only a slim majority²⁰ in a context in which voices which claimed actions that led to major fraud²¹. In this context, even former leader Gorbaciov went public and asked for new parliamentary elections²².

However, strong street demonstrations („Facebook revolution”) were and still are emerging, with tens of thousands of persons involved, registering the biggest protest recorded after the fall of the USSR²³, creating a space in which citizens can have a voice and giving a glimpse of what the start of a democracy can look like in Russia. The street protests, unlike in the past years, have serious echoes in the West, the information being leaked outside the borders almost instantly (due to the technologic revolution) with not so much difficulty as in the past experiences (a new trait of a regime that transits away from autocratic political structures which are known to ban the information and suppress the movements²⁴).

Short conclusions

Even though Russia was labelled by theoreticians in political science as a hybrid regime, events from the past 10 years showed that the country was furthering away not only from democracy (which is clearly light-years away) but even from the new political category of hybrid, towards authoritarianism. The evident autocratic tendency is somehow arguing that Russia, in fact, could be a transition state from hybrid towards an authoritarian regime. However, recent mass street demonstrations tend to shake once again the trajectory of the Russian state, by starting to re-emerge the voice of the citizens. And this civil awakening can, in fact, prove that there is still hope for Russia's future, a democratization process.

¹⁹ Kelly McMann (2006): *Economic Autonomy and Democracy: Hybrid Regimes in Russia and Kyrgyzstan*, Cambridge: Cambridge University Press.

²⁰ *Russia's Future. The cracks appear*, **The Economist**, 10th December 2011

²¹ *Cries of election fraud continue in Russia for third night*, **First Post**, 8th December 2011 available at <http://www.firstpost.com/world/cries-of-election-fraud-continue-in-russia-for-third-night-150467.html> (February 2012); *List Of Estimates On Fraud In Russia's 2011 Duma Elections*, 27th December 2011, available at <http://www.sublimeoblivion.com/2011/12/27/fraud-estimates-russia-2011/> (February 2011).

²² *Gorbachev calls for new Russian elections*, **CNN**, 7th December 2011, available at http://articles.cnn.com/2011-12-07/world/world_europe_russia-protests_1_pro-government-supporters-demonstrators-protesters?s=PM:EUROPE (February 2011).

²³ *Russian election: Biggest protests since fall of USSR*, **BBC**, 10th December 2011, available at <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-16122524> (February 2011).

²⁴ G. B. Robertson (2011): *The Politics of Protest in Hybrid Regimes. Managing Dissent in Post-Communist Russia*, New York: Cambridge University Press, 2011

Bibliography

***, *Cries of election fraud continue in Russia for third night*, **First Post**, 8th December 2011.

***, *Elections in Russia. Welcome to the circus*, **The Economist**, 17th September 2011.

***, *Gorbachev calls for new Russian elections*, **CNN**, 7th December 2011.

***, *Russia under Putin. The making of a neo-KGB state*, **The Economist**, 23rd August 2007.

***, *Russia's Future. The cracks appear*, **The Economist**, 10th December 2011.

***, *Russian election: Biggest protests since fall of USSR*, **BBC**, 10th December 2011.

G. B. Robertson (2011): *The Politics of Protest in Hybrid Regimes. Managing Dissent in Post-Communist Russia*, New York: Cambridge University Press, 2011.

Graeme Gill (2006): *A New Turn to Authoritarian Rule in Russia?*, **Democratization**, 13:1, 58-77.

Henry E. Hale (2010): *Eurasian politics as hybrid regimes: The case of Putin's Russia*, **Journal of Eurasian Studies**, 1, 33-41.

Kelly McMann (2006): *Economic Autonomy and Democracy: Hybrid Regimes in Russia and Kyrgyzstan*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kenneth Wilson (2006): *Party-System Development under Putin*, **Post-Soviet Affairs**, 22:4, 314-48.

Larry Diamond (2002): *Thinking About Hybrid Regimes*. **Journal of Democracy**, 13:2, 21-34.

Lilia Shevtsova (2010): *What's the Matter with Russia?*, **Journal of Democracy**, 21:1, 152-159.

Matthijs Bogaards (2009): *How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism*, **Democratization**, 16:2, 399-423.

Michael McFaul (2002): *The Fourth Wave of Democracy and Dictatorship: Noncooperative Transitions in the Postcommunist World*, **World Politics**, 54:2, 212-44.

Richard Sakwa (2008): *New Cold War or Twenty Years' Crisis? Russia and International politics*, **International Affairs**, 84:2, 241-67.

Steven Levitsky and Lucan A. Way (2002): *The Rise of Competitive Authoritarianism*, **Journal of Democracy**, 13:2, 51-65.

Vladimir Gel'man (2005): *Political Opposition in Russia: A dying Species?*, **Post-Soviet Affairs**, 21:3, 226-46.

SECȚIUNEA TINERILOR CERCETĂTORI

The Romanian Way to Love. About the celebration of spring, love, and *Dragobete*¹

Andreea Băceanu

When Romanians think of Valentine's Day, there's an inevitable second thought that comes along with the western celebration of eternal love: "We have our own!". Nowadays it is celebrated 10 days after Valentine's and we call it *Dragobete*. The meanings behind this celebration go far beyond the surface of modern times and the celebration itself



Figură 1. The traditional symbol of Dragobete
© Ovidiana Bulumac

has its roots in the Romanian mythology. However, not many Romanians know what exactly *Dragobete* is – all we know is that it is the Romanian Valentine's Day, but even its origins are uncertain – some ethnologists claim that it is as old as the Dacians (our ancestors).

The aim of this paper is to decrypt to some extent the hidden web of meanings underlying this very special day. The following explanations are based on a wonderful book, a lecture I would recommend for each and every one of you out there who can understand Romanian: *A sufletului românesc cinstire (Praising the Romanian Soul)* by the philosopher Alexandru Surdu, one of our most appreciated academicians.

The celebration of *Dragobete* means more than red hearts and stuffed animals. Like Valentine's Day, it is intrinsically influenced by history, religion and mythology. In connection to our culture, the word "*Dragobete*" has at least three meanings:

1. It is the name of a mythological being (when spelled with majuscule - **Dragobete**);

¹ The first section of this paper (*Mythology and Dragobete – the celebration of love*) have been published at <http://bucharestlounge.wordpress.com> as an informative note on the celebration of Dragobete.

2. It is the name of the celebration of love (spelled with minuscule and held in the “memory” of the mythological being);
3. It traditionally designates a bucket of flourishing branches tied together, used during the actual celebration of *Dragobete* (spelled with minuscule).

First of all, *Dragobete* is the name of a young man who represents the love that is being resurrected in the beginning of the spring, after the winter paralysis, just like Valentine the priest symbolizes the love that survives the hardships of earthly life. He is the son of Baba Dochia (Dochia the Old Lady), an iconic figure that embodies everything that can be unpleasant in a mother-in-law (please note that in the Romanian culture the mother in law is seen as being rather evil than loving and understanding). Eventually, she pays for her sins (and especially for tormenting her daughter-in-law, *Dragobete*’s wife) by being turned to stone while up in the mountains with her sheep. Despite his “genetics”, *Dragobete* is the exact opposite of his mother and Romanians acknowledge his name as being intrinsically linked with flourishing love. With this particular feeling being so important anywhere in the world, it is no wonder that Romanians started to celebrate *Dragobete* annually, near the beginning of the much awaited spring.

Mythology

Figură 2. Sursa: www.natgeo.ro



The mythological *Dragobete* had the capacity to fly and sometimes was riding a flying white horse², but always and only during daytime, never after darkness fell. “He was associated with light, sun and spring.”³ The appearance of the first snowdrops and the flourishing trees was thought to be the result of his magical presence. The flowers

were gendered as well, being separated into lads and girls that found a “soul-mate” among its “peers”, but every now and then there was one that had no mate. Therefore, the flower buckets were made of “unpaired” flowers, so they will resist longer, due to the fact that

² This comes in opposition to *Zburătorul* (the Flyer or the Flying One), who is always imagined as riding a flying black horse. Note the *black/white* || *day/night* || *good/evil* fundamental oppositions and parallelisms. Mihai Eminescu’s *Luceafărul* was inspired from this part of mythology.

³ Surdu, Alexandru. *A sufletului românesc cinstire*. Bucharest, Renaissance: 2011, p. 170.

Dragobete took care of their loneliness and paired them after being picked and gathered into a bucket.

He was also responsible for the multiplication of the number of insects and birds, but his skills never went beyond the borders of Mother Nature's realm. Even here his influence was not total – he never paired animals, wild or domesticated. Also, he did not have the capacity to make people fall in love, like Valentine, but it was believed that it was the flourishing nature itself that had this impact over people's lives, triggering the desire for love.

Regarding *Dragobete*'s limited influence in the forest, it was believed that animals are subdued to the "horned one" (Satan), and they were not getting "married". Their pairing was purely sexual and the characteristic sounds came directly from Hell. For example, bears were mating during the fall and wolves during the winter, so *Dragobete* was not around then – it was not the right time for love. The wolves, foxes and bovines were making terrible sounds during the mating season, therefore Satan must have been involved in the process, strongly contrasting to the way the birds and flowers were getting "engaged" and then "married" – the flowers were leaning towards each other (like the snowdrop), the birds were singing and kissing each other (like pigeons do). The only exceptions from the rule were the crows and hawks that were thought to be possessed by the "Evil One" due to their unpleasant singing.

This is how *Dragobete*, a young and charming man, was represented in the Romanian folktales and traditional poetry. He brought the nature to life and with it the human heart was fiery again.

In the next section of this paper I will provide a description of when, where how and by whom *Dragobete* was celebrated. All information regarding this matter can be found in Surdu's book referred to above.

Dragobete - The celebration of love

Traditionally, girls' direct interaction with the outer world was very limited and had to be permanently mediated by older men or women. For example, unmarried, young girls were not allowed to wander around the village by themselves and had very little interaction with one another. No wonder they awaited so dearly the moment of their liberation. One of such moments was the meeting that took place on *Dragobete* Day or sometime around it. It was called "*logodna de dragoste*" and always took place in the beginning of the spring, on a beautiful, sunny day. If the weather on *Dragobete* Day was not appropriate for this celebratory event, then another, more suitable day, was chosen. The place of the event had to be a sunny glade, surrounded by forest, if possible. The cheerful families arrived in groups, always having among themselves a young unmarried (but of marriageable age) lad or girl. It was mandatory that the lads would wear some flowers on their hats and that the girls had beautiful, hand-made flower crowns on their heads. Musicians were also present, entertaining the audience during the entire ritual.

The first phase of this symbolic engagement consisted of the formation of two groups, organized accordingly to the gender of the participants. Following the rhythm of the music, they were shouting each other's names until two separate, distinct and distant groups were formed. Then the dancing began – the girls with their "sisters", the lads with their "brothers".

This whole time the relatives and spectators were forming a large chattering group on the side of the glade. The dancing took place like this: for a while, the members of each group danced together, but after a while they were separating from the larger circle and danced in pairs (lads with lads, girls with girls), hugging and kissing each other on the cheeks. The girls' hugs were very delicate and expressed love and care, whereas the male embraces expressed strength and power. After this, the two groups were supposed to re-form the original circle-shape, and then they would separate from it again and so on. The kissing and hugging one's same-sex peers meant that the girls were now sisters and the lads were brothers. This brother/sisterhood was stronger, more important than the blood ties between the members of a community. They became related by making a superficial cut in the form of a cross on the inside of their arms and then placing these wounds one on top of the other, so the blood would be "exchanged".

After this "bloody" rite, the two circles would start dancing again but, this time, at the signal of one of the girls, all of them had to run towards their families and hide behind them, after which they would sneak out into the woods and pick few flourishing tree

branches, which they called “dragobețe” (read dragobetze)⁴. After picking these branches, they tied them together with some colorful scarves (bete), turning the dragobețe into...*Dragobete*.

After a while, the lads’ circle was also disrupted and they went searching for the girls – first, among their families, then all around the glade and into the woods. This entire time the girls remained hidden and were secretly picking a favorite of the lads whom they would kiss as soon as they would get the chance. A girl had to run silently from the woods, touch the lad with her *Dragobete* (the branches tied together) and then kissed him wherever she could – on the cheek, on the chin, on the moustache, it did not matter. After kissing her chosen one, the girl had to run back to her family and it was their duty to hide and protect her (Surdu 2011). “This once-in-a-lifetime gesture, made in front of the entire community by a scared girl towards an unknown young man, but beautiful as *Dragobete* himself, was the sentimental equivalent of the catharsis as it had been described by the ancient writers – a strange combination of fear and pleasure, closely related to death itself, but, at the same time, of authentic life, of true fulfillment of the human destiny.”⁵

Meanwhile, the lads were not passively waiting to be kissed – they were running all over the place, grabbing the girls, holding them up in the air and finally kissing them. These very lively and entertaining moments were interrupted by a sudden loud noise (a scream or so) and the girls would instantly start running towards their homes. No one followed them – the lads and everyone else had to form a huge circle and dance to the music of the band. Once they reached their destination, these young women carefully hid their *Dragobete*, so no one would find them. As a prophylactic measure, they also cursed the *Dragobete*, so anyone who would disturb them (and, therefore, their love) would pay for the damage. The end of the ritual finds the girls in a cathartic state and it was not a rarity that they would cry the whole night, until the next day.

This was “*logodna de dragoste*” – the only one which did not underscore other values but the pure love itself. The following ritual was called “taking out the girls for a dance” and it meant the actual acknowledgement of an individual as being “on the marriage

⁴ This is a very interesting word. Besides the obvious resemblance with “Dragobete”, it is actually formed of two parts: **drago-** (which is short for **dragoste**, meaning **love**) and **-bețe** (read: betze), which means **branches**. Therefore, these flourishing branches were love branches.

⁵ Surdu, Alexandru. *A sufletului românesc cinstire*. Renaissance, Bucharest, 2011, p. 180.

market". During this one, the lads invited girls to dance with them, they picked a favorite and few days later, if the families came to terms the "real" engagement took place.

This is how love and marriage were enacted in a traditional village in Transylvania, near the city of Brasov (Kronstadt), as described by acad. Surdu in his book, *Praising the Romanian Soul*. Everything had *Dragobete* as a starting point. Although it was not he himself who would "marry" the unmarried youngsters, it was due to his work in the nature that all the above rituals took place. *Dragobete* meant spring, life and love and the above-described symbolic engagement came as complementary to nature's resurrection.

Interpretation

Moving on to less descriptive and more explanatory models, I will try to analyze and explain some of the facts exposed above.

For the sake of brevity, I will only take into account the male-female interaction during the celebration of *Dragobete*. The ties between one's same-sex peers are at least as important, but I feel that it is beyond the aim of this paper to dive so deep into the social organization as it is revealed during this day.

The celebration of *Dragobete* and the collective being

Such rituals and traditions might raise a few feminist eyebrows, for they may seem as an oppressive tool for men to use their culturally prescribed power against women. It is my aim in this paper to reveal the underlying meanings of the *Dragobete* practices described above and the status of masculinity and femininity as shaped in interaction with their relevant others (families, "sisters", "brothers", other men and women and the community as a whole) during this very special day.

First of all, when I refer to the concept of *ritual* I take into account the following definition: "[...] a dramatic form of symbolic action that articulates the relationship between a symbolically constructed order of meanings and a system of interpersonal and institutional relationships"⁶. Therefore, it is not the individual, subjective being this paper is concerned with, but rather the community as a whole and what *Dragobete* meant inside this particular time-space continuum (a village in Brasov area, during the first half of the twentieth

⁶ Kligman, Gail, *The wedding of the dead: ritual, poetics, and popular culture in Transylvania*, Univ. of California Press, Berkeley, 1988, p. 10.

century). Moreover, as we shall see, the celebration of *Dragobete* was one of the most important and awaited rites of passage.

Also, it is important that the reader keeps in mind that everything written here and whichever conclusions I will come to at the end of this paper, it is my subjective and perhaps romanticized perspective over this special occasion in the life of a young individual that is omnipresent.

Mainly, the celebration of *Dragobete* was about love and, ultimately, marriage. As shown above, in the descriptive section of this paper, the finality of *logodna de dragoste* was the *real engagement* itself, which, obviously, led to marriage and the formation of a new family. It might seem strange to the modern human that only fifty years ago people were so preoccupied with the matter of starting a family and that they did not wait until an economically fulfilling status was achieved. As the Romanian sociologist H. H. Stahl noted in one of his works, anything was better than to die unmarried⁷, and, with death being so far beyond the reach of our reasoning and predictive capacities, it is no wonder that youngsters wanted to start a family as soon as possible. In the Romanian (traditional) culture, marriage rationalizes both life and death (Kligman 1988).

Gail Kligman, an American anthropologist, conducted a wonderful study in Ieud (county of Maramureș) in the late 70s. She mainly focused on wedding, funeral and death-wedding rituals and, regarding weddings and marriage, finally came to the conclusion that it was the most awaited event in the life of the young women of Ieud (after child bearing). She also notes on the deeply dualistic structure of the wedding rites, especially as revealed in traditional poetry (*strigături/shouts*): although the main topics of these verses of ritual poetry were imbued with feelings of grief and sadness, which gave the wedding a deathly contour (for the bride was soon to leave her parental home and go to live “among strangers”, with her husband and his parents), the wedding still remained one of the happiest moments in a girl’s life. Getting married was a symbolic terminus point of a very beautiful and calm timespan in a woman’s life: her childhood; it was equal with becoming a woman and this is especially evident when taking a closer look to the Romanian vocabulary itself: a married woman is simply called a woman (or somebody’s woman), her social status is that of a mature feminine being and it is recognized in unanimity by all the members of

⁷ Ibid.

the respective community. On the contrary, an unmarried woman, no matter the age, is called a girl or even an old girl (*fată bătrână*).

Although referring to two completely different communities and times, both Kligman and Surdu note that a girl's life was not very fulfilling, to put it under a modern concept. The two scholars reveal that an unmarried girl was not allowed to wander around the village by herself and that she had little interaction with peers of her own age. Her virginity (*cinstea*) had to be preserved and it was her mother and the older women of the family who had to make sure she remains untainted. Reputation is very important in Romanian villages and one's social status is also ascribed accordingly to facts accepted as truths about the person. Dimtrie Gusti named it *the voice of the village (gura satului)* and it had the power to marginalize or even exclude the individual from the larger community if he or she did not follow the generally accepted norms. *Gura satului* was a particular type of public opinion, characteristic to the rural areas of Romania and, like the modern concept of public opinion; it contained a huge amount of data and information about other people and their activities. However, *gura satului* was not just a factual description, nor a non-judgmental collective voice. Its main function was to criticize and "take out the trash", so the community remained healthy. Those who were not performing as expected and accepted by the written and unwritten norms rules were "victims" of *gura satului* and were automatically considered outsiders. Holding on to traditional customs was one of the imperatives, so we should not be surprised that tradition was such a powerful and important part of culture and that the vast majority of the villagers chose to obey it, whether they personally liked it or not.

However, Kligman notes that there is a notable difference between prescription and actual action. "Rituals inform (but do not determine) consciousness and action"⁸, therefore the individual is still free to play a role of his or her choosing in the life of the village; but choosing not to follow habits, traditions and rituals deeply embedded in the collective consciousness is equal to negating the "spirit of the place"⁹ and all its history and to placing one's self outside the spiritual and cultural life of the community.

⁸ Ibid.

⁹ Blaga, Lucian. *Trilogia Culturii*. Editura pentru Literatură Universală. Bucharest, 1969.