

OBSERVAȚII LEGATE DE OPERA ETNO-SOCIOLOGICĂ
A LUI DUMITRU CRISTIAN AMZĂR

CRISTINEL PANTELIMON*

*„Noi vedem în țăran altceva: țăranul social, țăranul
care are nevoie de reforme, de ridicare, de transformare”
(G. Ibrăileanu, *Ce este poporanismul*,
„Viața românească”, 61, XVII, 1925, nr. 1, p. 136)*

ABSTRACT

OBSERVATIONS RELATED TO THE ETHNO-SOCIOLOGICAL WORK
OF DUMITRU CRISTIAN AMZĂR

Dumitru Cristian Amzăr does not occupy a central place in the sociological school of Bucharest. Nevertheless, his work is very significant for the spirit of the Gusti school but also for the debates of ideas in Romanian interwar sociology. Amzăr's work reflects the tensions of the era, between the need to modernize Romania and the need to preserve its traditional and communal character. Like other interwar authors, Amzăr looked for landmarks to substantiate his own, Romanian vision of modernization, which does not attack the traditional, identity values of the Romanian people. At this point, his training as a philosopher helped him combine concrete, monographic, field research with a good speculative orientation and philosophy of culture.

Keywords: The sociological school from Bucharest, sociological monograph, the Village Museum, corvée, traditional community, modernization.

Partea a II-a

SOCIOLOGIE MONOGRAFICĂ SAU ȘTIINȚĂ A NAȚIUNII?

Foarte important pentru activitatea sociologică a lui Amzăr este studiul numit „*Știința națiunii. Reflecții și îndoieli asupra noilor inițiative ale profesorului D. Gusti*”, apărut pentru prima oară în revista *Însemnări sociologice* de la Cernăuți,

* PhD, Institute of Sociology, Romanian Academy, e-mail: crisipant@yahoo.com.

în aprilie 1937. Este un studiu în care Amzăr începe etapa sa de distanțare față de ideile dominante ale lui Dimitrie Gusti.

Amzăr începe studiul său polemic prin a-i reproșa lui Gusti faptul că, trecând de la cunoașterea monografică a satelor românești în scopuri pur științifice (sociologice) la năzuința (colorată politic) de culturalizare (schimbare) a satelor, el s-a abătut de la programul inițial al Școlii pe care a întemeiat-o. Mai mult decât atât, spune Amzăr, Gusti va mai trece un prag critic, anume acela de la știința monografică a societății *omenești* în general (planul inițial al ideilor sale) la știința societății *românești*: „naționalizarea” sociologiei gustiene ar fi, așadar, o trădare a idealurilor științific universaliste ale monografismului originar:

„La început, pe vremea vechilor cercetări, marea ambiție a școalei – și, la dreptul vorbind (...), marea ei originalitate – era să contribuie, pe calea monografiei sociologice, la cunoașterea științifică a societății omenești; să întemeieze, cu alte cuvinte, nu știința vreunei anumite societăți, ci însăși știința societății omenești în genere: sociologia (...). Dar iată că, prin falimentul *Sociologiei monografice – știință a realității sociale* (totale) și odată cu sporirea preocupărilor naționale în conștiința publică românească din ultimul timp, ideea unei „științe a nației românești” trece din ce în ce mai mult în față, până când ajunge însăși ținta de căpetenie a tuturor cercetărilor monografice (...)”¹.

Amzăr nu se împotrivesc ideii de cunoaștere temeinică a societății românești. Dimpotrivă. Dar, în acest plan, punctează el, Gusti nu este original: astfel de preocupări se pot regăsi încă de la începutul culturii române moderne (variante critică), la un Alecu Russo, de exemplu. Problema este, spune tânărul sociolog, cum anume vrea Gusti să întemeieze *teoretic* și cum să înfăptuiască *practic* acest program de cunoaștere. Îndoielile sale aici se vor plasa.

Principalul reproș al lui Amzăr se concentrează în ideea *imposibilității existenței* unei așa-numite *științe a națiunii*:

„Privite cu un ochi mai treaz, expresiile „știință a nației românești” și „știință a națiunii” nu pot avea, la drept vorbind, decât un rol decorativ și retoric, de oarecare efect în acțiunile de propagandă – sau, dacă vrea prof. Gusti, de *ridicare* culturală – dar fără niciun înțeles în știința propriu-zisă”².

Eroarea gravă a lui Gusti, afirmă Amzăr, este aceea de a constitui *monografic* o știință a națiunii, în vreme ce științele **nu** se constituie niciodată monografic, adică urmând un singur obiect anume, ci *ideografic*, urmând un punct de vedere sau o perspectivă. O națiune este studiată, așadar, din mai multe puncte de vedere (sau de mai multe științe: biologie, geografie, istorie, psihologie, sociologie), suma acestor puncte de vedere științifice formând o monografie, o cunoaștere sau o cunoștință asupra acelei națiuni. În niciun caz însă nu se poate constitui o *știință a unei națiuni*: e ca și cum ai spune că se poate constitui o biologie românească sau

¹ Amzăr, *op. cit.*, pp. 194–195.

² *Ibidem*, p. 196.

a românului, o biologie a bulgarului, una a albanezului, o geografie a fiecăruia dintre cele trei popoare (plus a tuturor celorlalte de pe glob), o fizică românească și una rusească, o chimie a fiecărui popor etc. Caracterul științific este obligatoriu asociat ideii de universalitate:

„D-l prof. Gusti știe desigur că științele nu se constituiesc *monografic*, adică *după obiecte*, ci *ideografic* – spre a întrebuiți o expresie analoagă – adică: după anumite puncte de *vedere*. De aceea, unul și același lucru poate și trebuie să fie obiectul de cercetare al mai multor științe deodată, spre a fi pe de-a-ntregul cunoscut. *Știința* unui sigur lucru, adică suma de cunoștințe care se pot aduna cu privire la el, nu este așadar o știință în înțelesul disciplinei de cercetare, ci o *encyclo-paideia*; o învățătură care se învârtește în jurul unui singur obiect, o monografie, o lucrare de sinteză. (...) Dacă trebuie să mai păstrăm înțelesurile legitime ale cuvintelor, atunci se poate vorbi de o *cunoștință*, dar nu de o știință a națiunii”³.

Gravitatea acestor observații nu poate să treacă neobservată. Este vorba, nici mai mult, nici mai puțin, despre un abuz terminologic în perimetrul științei sociologice, pe care îl practică Gusti, ne avertizează Amzăr, din dorința de a face ceea ce epoca făcea cu asupra de măsură: studiul, dar și *elogiul* și încercarea de *ridicare* a națiunii. În fond, dacă vom părăsi această discuție strict metodologică și vom coborî în arena istoriei reale, vom înțelege că Gusti nu a făcut altceva decât să ofere pe altarul națiunii jertfa supremă a caracterului științific al sociologiei, adică tocmai vârful, piscul suprem al teoriei sale monografice. Din științifică, activitatea monografică devine... națională, „parohială” ar spune cei răutăcioși, dedicată nu adevărului, ci ridicării nației. Nu știința sociologiei va mai fi importantă (cu caracterul său monografic și descriptiv la adresa națiunii române), ci *sociologia națiunii române*, adică... o știință în *slujba* națiunii. Dar cum poate fi adevărul convins să fie în slujba unei entități, fie ea și națiunea? Firesc, pe cale politică, administrativă, statală. Aici, sociologia lui Gusti devine, de fapt, o politică ce-și atașează, firesc, o ideologie. Deoarece politica nu poate să fie complet neutră, ea are nevoie de un pandant ideologic, de o direcție voluntară care să organizeze și să direcționeze energia spre un tel anume. De fapt, sistemul gustian, voluntarist și teleologic, are în sine germenele acestei prefaceri a științei, care devine, din monografie descriptivă, politică militantă (*Sociologia militans*). Cum știm, încă Max Weber criticase pretențiile dascălului (omului de știință) de a face reformă politică și culturală, în *Sensul „neutralității axiologice” în științele sociologice și economice*, studiu apărut în 1917⁴.

³ *Ibidem*, p. 196.

⁴ Iată un pasaj din scrierea marelui sociolog german: „Profesorul, ca de altfel oricare altcineva, dispune și de alte mijloace pentru propagarea idealurilor sale practice, iar dacă nu le posedă, le poate lesne procura în forme potrivite, dacă-și dă cu adevărat osteneala, așa cum o dovedește experiența. Dar, ca profesor, n-ar trebui să aibă pretenția de a purta în raniță bastonul de mareșal al omului de stat (sau al reformatorului cultural), cum se întâmplă atunci când profită de catedra sa, la adăpost de orice furtună, pentru a-și exprima sentimentele de om politic (sau pe cele privind politica culturală) (în Max Weber, *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 138).

Amzăr va cita în continuare din scrierile lui Gusti sau ale elevilor săi, pentru a pune în lumină inadvertențele teoriei despre „știința națiunii”. Mai întâi, propriile ezitări ale lui Gusti, care uneori vede știința națiunii ca pe o „știință socială concretă a unor ființe sociale particulare” (deci o știință dedicată națiunii, *unei* națiuni); alături aceiași Gusti va pleda pentru o lucrare de sinteză, o monografie: „această lucrare de analiză, dat fiind greutatea și complexitatea ei, nu poate fi însă decât o operă de colaborare, întinsă între diferiții specialiști”⁵.

În dialogul cu ideile gustiene intervine acum critica ideilor lui Herseni despre „știința națiunii”⁶. Amzăr le va cita: „*întregurile organice*, cum sunt națiunile, *nu pot fi reconstituite din bucăți*, din care pricină se impune, fără puțință de ocol, un studiu direct și de sine stătător al lor. *Prin urmare, știința națiunii ca știință a realității naționale nu poate fi decât o știință de cercetare directă, așezându-se ca o disciplină de sine stătătoare*”⁷. În traducere, sinteza științelor particulare, chiar dacă posibilă, este falsă, căci ea nu poate „prinde” caracterul unitar al națiunii. Dar acest caracter organic-unitar nu este singurul argument al lui Herseni pentru constituirea unei științe speciale, a națiunii. În joc mai sunt cel puțin încă două argumente, pe care Amzăr le punctează:

⁵ Amzăr, *op. cit.*, p. 199.

⁶ Traian Herseni, *Știința națiunii*, în „Revista Fundațiilor Regale”, anul I, nr. 12, decembrie 1934, pp. 592–602. Interesant, pentru contextul dezbaterii de idei din această perioadă, este și studiul publicat tot în Revista Fundațiilor Regale, în august 1934, de către Constantin Noica, în care, în ciuda unor ușoare rezerve, tonul la adresa monografismului gustian este mult mai înțelegător. Iată ce scrie Noica: „Dacă ne bucură pentru ceva faptul că *nu* suntem sociologi, este pentru că putem rosti, deschis și fără a ridica nici o bănuială, o convingere: aceasta că sociologia monografică reprezintă unul dintre cele mai sigure câștiguri ale culturii românești contemporane”. Noica va pune monografismul în lumina ideilor sale cunoscute despre valențele adevărate ale unei *școli*, înțelegând ca loc de exercitare a libertății academice în orizont clasic, pe modelul consacrat de antichitate, al relației dintre maestru și discipoli: „Am vroi să subliniem, cu acest prilej, faptul că întâlnim aci o adevărată școală. Întâlnim adică un grup de oameni care, fără a fi deloc lipsiți de originalitate, au lucrat totuși atât de mult împreună și au fost într-atât supravegheați de profesorul lor, încât au ajuns astăzi la acea tovarășie de gând care se numește școală” (C. Noica, *Sociologia monografică românească*, „Revista Fundațiilor Regale”, anul I, august 1934, pp.419–428). În fine, în epocă, tendințele critice la adresa monografismului gustian nu sunt numai venite din interiorul școlii, ci și din afara ei. Se știe că Petre Andrei era și el critic, la momentul publicării *Sociologiei generale* (1936), față de activitatea școlii monografice: „Ceea ce ne interesează însă acum pe noi, din punct de vedere științific, este dovedirea caracterului pur descriptiv al metodei monografice. Dealminteri, Gusti vorbește chiar de „crearea unei sociologii filmate”, ceea ce arată clar, până la sașietate, că e vorba de o descriere pură, fără nicio explicație sociologică, un fel de fotografie (...). Avem impresia că Gusti e mai mult un făuritor de planuri de reforme, fiind absorbit de aspectul politic și utilitar și lăsând pe al doilea plan problema științifică generală de natură sociologică” (Petre Andrei, *Sociologie generală*, cap. Metoda anchetelor și monografiei, în *Opere sociologice*, vol. III, București, Editura Academiei RSR, 1978, p. 250). Tot în galeria celor care au refuzat să creadă în monografismul gustian se înscrie și Nicolae Petrescu, figură importantă a sociologiei interbelice, care, cu o atitudine „olimpiană”, ar fi considerat că ceea ce face Gusti este sociografie, activitatea școlii monografice fiind considerată o simplă îndeletnicire funcționarească. V. Zoltán Rostás, *Atelierul gustian*, București, Editura Tritonic, 2005, nota 158, p. 195.

⁷ Textul lui Herseni este preluat de Amzăr în *op. cit.*, pp. 199–200.

– Cel mai simplu argument este acela după care științele particulare studiază laturi sau aspecte *particulare* ale națiunii, nu națiunea în *întregul* ei. Așadar, se studiază partea și nu întregul.

– Dacă ar fi să admitem că știința națiunii s-ar constitui ca sinteză a contribuțiilor particulare ale științelor existente, ea, știința națiunii, ar apărea prea târziu sau *nu ar apărea la vreme* (argumentul acesta pare azi neconvincător, dar, în epocă, graba de a realiza sinteza națională, în sens de cunoaștere a întregului, trebuie că a funcționat ca un element impulsiv major).

Toate aceste idei vor fi înfruntate de Amzăr, pe puncte, sistematic:

1. Este adevărat că științele particulare studiază numai „aspecte” ale națiunii. Totuși, Amzăr pare a fi înclinat să accepte că măcar o știință, cu referire doar la trecut, anume *istoria*, acoperă *întregul* vieții naționale. În plus, „nu e mai puțin adevărat că nici unul din aspectele vieții naționale nu rămâne nestudiat de către științele existente, așa încât un studiu de sinteză asupra întregului național este oricând cu puțință pe baza rezultatelor lor”⁸.

2. Obiecția legată de timp nu stă în picioare, crede Amzăr, pentru că „în realitate, sintezele nu sunt niciodată definitive, în niciun domeniu de cercetare. Ele se fac întotdeauna tocmai din nevoia de a avea imaginea întregului, pe baza materialului existent, și se schimbă pe măsură ce se descoperă date noi”⁹. Așadar, este în firea sintezelor să apară „prea târziu”, în sensul în care, având în vedere devenirea istorică a națiunilor, niciodată cunoașterea analitică și sintetică nu poate veni în același timp cu realitatea vieții naționale. Dar acesta este un fapt asumat științific. Spre deosebire de cunoașterea revelată, directă, imediată și pornită din centrul simbolic al realității, cunoașterea științifică are nevoie de un timp de sedimentare, de cercetare, de adunare de date, de interpretare. Punctele de vedere diferite pot da, de altfel, naștere la sinteze diferite, interpretări diferite. Ideea unei științe perfect adaptate realității *actuale* este un non-sens.

3. Sinteza va depinde, în ce privește adaptarea ei la realitatea studiată, atât de materialul analitic care îi stă la bază, cât și de puterea de pătrundere analitică a cercetătorului. În ce privește ideea după care întregurile organice nu pot fi reconstituite din bucăți (probabil, cel mai puternic argument al lui Herseni și al celor care susțin ideea unei științe de sine stătătoare a națiunii), Amzăr crede că o examinare a sa va duce la răsturnarea acestui argument. E adevărat, spune el, că un întreg organic, viu, nu poate fi reconstituit prin punerea laolaltă a părților sale componente. Corpurile anorganice se pot recompune din bucăți, cele crescute organic, evident, nu. Dar acest lucru este adevărat, scrie Amzăr, numai în ce privește *crearea* lor, nu și *cunoașterea* lor: „Toată cunoașterea omenească se face pretutindeni „din bucăți”, dar în duhul întregului, care, *acesta*, poate fi prins în adevăr pe cale intuitivă (intelectuală, afectivă sau mistică) (...). Dincolo de acea

⁸ Amzăr, *op. cit.*, p. 200.

⁹ *Idem.*

primă intuiție, pretutindeni și întotdeauna, totul se clădește *bucată cu bucată*, într-o stăruitoare și statornică muncă de cercetare și meditare (...). *Căci cunoaștem în parte și proorocim în parte*, cum spunea Apostolul Pavel (...)”¹⁰.

Așadar, argumentul lui Herseni se întoarce împotriva sa: e binevenită ideea cunoașterii intuitive, a întregului, dar această cunoaștere nu este niciodată „a întregului” ca atare, ci este doar o cunoaștere *în spiritul* întregului a ceea ce îi este omului dat pe acest pământ, anume *partea*. Noi nu avem niciodată puțința de a vedea „întregul național”, în adevăratul sens al cuvântului. În schimb, dacă vom admite ideea cunoașterii intelective, a pătrunderii pe calea intuiției spirituale în „esența” întregului, atunci vom putea admite, logic, și puterea de penetrare a întregului prin intermediul părții. „*Să vezi în toate femeile o singură femeie, să vezi într-o singură femeie toate femeile*”, spunea un adagiu tantric. Exact în același fel, prin simțul și capacitatea puterii intuitive, omul poate pătrunde întregul prin parte și partea prin întreg.

Un argument la fel de puternic împotriva acestei pretenții herseniene este acela al *nedesăvârșirii* (înțeleasă temporal) unei națiuni – care să fie bază a acestei cunoașteri „a întregului”:

„De altfel, o știință atotcuprinzătoare în domeniul acesta de neconținută prefacere, al vieții sociale și istorice a unei națiuni, o știință privitoare la un întreg încă neîncheiat¹¹, cum este o națiune încă în viață, ni se pare nu mai puțin îndoielnică decât însăși *una a întregului a tot ce există*. Ea ar fi, în adevăr, cu puțință numai după ce națiunea și-a încheiat evoluția istorică, ieșind pentru totdeauna din câmpul realităților vii și prezente și trecând în rândul celor trecute și moarte. În cazul acesta însă știința națiunii se confundă cu istoria națiunii (...)”¹².

4. Amzăr nu ocolește problematica practică, sau, cum spune el, a „prevederii sociale și politice”. Aici, însă, el subliniază că în acest domeniu, „prevederea și îndrumarea au fost și vor rămâne pentru totdeauna aproximative, ele ținând mai mult de intuiția și inspirația înțelepciunii practice¹³ decât de știința propriu-zisă”¹⁴.

¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

¹¹ Lui Amzăr i se poate replica însă: de unde știm că națiunile nu sunt forme desăvârșite, încheiate de la „început” și abia apoi pornite, istoric, pe calea degradării, care nu mai permite, așa cum bine spune el, o cunoaștere intuitivă, a întregului? Dacă admitem această ipoteză a unui Moment Zero al creației desăvârșite, în afara istoriei, a națiunilor, atunci Herseni are dreptate, măcar parțial, prin încercarea de recuperare a aceluia moment *in illo tempore*, pe baza intuiției de azi. În afara acestui scenariu, adică în condiții normale de evoluție, înțeleasă ca desăvârșire a procesului de constituire a națiunilor, în cadru istoric, ideile lui Amzăr precumpănesc în fața celor ale lui Herseni.

¹² *Ibidem*, p. 202.

¹³ Prin „înțelepciune practică” a fost tradus la noi conceptul aristotelian de *fronesis* (φρόνησις). Nu știm dacă nu cumva Amzăr se va fi referit chiar la acest concept, deoarece trimite direct la termenii ai filosofiei grecești (Aristotel scrie: „Înțelepciunea practică (φρόνησις,) este însă cea care are ca obiect lucrurile specific umane și asupra cărora se poate delibera” – *Etica nicomahică*, 1 p. 141 b, pp. 8–10). Aceste aspecte cărora li se aplică înțelepciunea practică sunt tocmai cele ce *nu* sunt imuabile (domeniul politic, de exemplu), deci sunt schimbătoare, exact ca în descrierea lui Amzăr. Același Amzăr va diferenția, exact ca Aristotel, această înțelepciune practică de *episteme*, care era știința.

¹⁴ *Ibidem*, p. 202.

5. Problema cercetării „directe” impune observația realistă că ea nu se poate face de către un singur om. Culegerea datelor în știința națiunii sau a unei națiuni nu poate fi opera unui singur om – ci a unui colectiv de specialiști, fiecare cu domeniul său, spune sociologul. Rezultă că „știința de cercetare directă” invocată de Herseni se poate face la nivelul individului, dar ceilalți specialiști nu pot decât să se alimenteze cu datele „indirecte” pe care le furnizează ceilalți cercetători implicați în cercetare. Desigur, și în acest caz, se impune observația că cercetările directe și parțiale trebuie animate de duhul întregului, așa cum am văzut mai sus.

6. Ultima dificultate teoretică pentru știința națiunii așa cum era aceasta teoretizată de Herseni este chiar concepția monografismului sociologic gustian: mergând în logica ideilor lui Gusti, sociologia monografică este același lucru cu știința națiunii, iar aceasta din urmă nu mai are obiect: „Când sociologia, în concepția monografică, studiază în *întregul ei* o națiune, nu fragmentar, și o studiază *direct*, nu împrumutând date de la științele particulare; când, pe de altă parte, etica și politica îndeplinesc, prin funcțiunea lor științifică, opera de apreciere și îndrumare națională, ce-i mai rămâne de făcut științei națiunii?”¹⁵

După aceste minuțioase analize teoretice, Amzăr își îndreaptă atenția și spre latura practică a problemei. El descrie modul foarte complicat în care se preconiza a se organiza munca de cercetare în vederea cunoașterii națiunii:

„Mai întâi, *cum* va fi organizată munca științifică? Trebuie să recunoaștem: cât se poate de sistematic, și anume: cu trei feluri de comitete, pentru fiecare județ, așezate ierarhic într-o mare piramidă administrativă, pe toată țara: 1. la temelie vin *comitetele de muncă* propriu-zisă, care merg pe teren și culeg materialul; 2. peste ele urmează *comitetele științifice* – cu reprezentanții științei din fiecare județ; 3. deasupra se rânduiesc, tot pe fiecare județ, comitetele reprezentative, alcătuite din „oficialitățile de toate nuanțele” (politice, probabil, n.CP). Peste aceste trei straturi, vine un alt rând de *comitete regionale*, iar sus, în vârful piramidei, patronează, reprezintă, organizează și muncește deopotrivă *comitetul central*, marele comitet central de la București¹⁶.

În aceste condiții, care va fi rezultatul? Și-l poate închipui oricine. (...) Oare să fi uitat prof. Gusti că, pentru a ajunge la o culegere ceva mai corectă de material, a trebuit, unor oameni care nu plecau la lucru cu totul nepregătiți, experiența mai multor „campanii monografice”? Să fi uitat, apoi, că pentru a strânge un material suficient și substanțial din satul Drăguș, a trebuit să se meargă pe teren vreo 3–4 veri de-a rândul? Și încă...”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 204.

¹⁶ Descrierea lui Amzăr este ironică, în mod evident. În plus, ne stârnește și nouă, cititorilor de azi, amintirea altui Comitet Central, astfel că organizarea gustiană, amestec de spirit democratic-reprezentativ, spirit științific și centralism etatist, devine într-adevăr o bună țintă a unei ironii reținute, involuntare...

¹⁷ *Ibidem*, pp. 205–206.

În finalul acestei expunerii (nu vrem să insistăm cu toate aspectele pe care le critică în ce privește activitatea lui Gusti), Amzăr devine de-a dreptul incisiv. Dacă a fost nedrept, e de judecat de către posteritate, dar, în 1937, la bilanțul parțial al școlii monografice, un spirit critic, ca al lui, un spirit, totuși, al unui colaborator al lui Gusti, a putut să scrie rândurile de mai jos, care ne dau de gândit:

„Ce se va alege în aceste condiții de «știința nației românești»? Cu siguranță – ce s-a ales și din vechea „monografie”, mai restrânsă: expoziții de popularizare pentru marele public, din care n-a rămas mai nimic pentru știință; vreo trei filme, în care «viața satelor» se arată strâns împletită cu activitatea științifică a «monografiștilor»; câteva studii de fapte, care nu depășesc cu mult vechile lucrări ale folkloriștilor noștri empirici. Restul – articole de răspândire a ideilor, propagandă, reclamă. Totul, cu mare cheltuială și mult, nesfârșit de mult zgomot”¹⁸.

CRITICA MUZEULUI SATULUI

În mai 1937 îi apare lui Amzăr în revista *Ideea românească* studiul „Un muzeu social – de la Le Play și Hazelius la Dimitrie Gusti”. Autorul notează că articolul a fost conceput și redactat în 1936, cu ocazia vizitei la Muzeul Satului și a fost citit d-nilor Ernest Bernea și Ion I. Ionică, de păreri cărora a ținut cont în redactarea finală a studiului.

Descrierea muzeului gustian începe astfel:

„Alcătuind dintr-un mare număr de gospodării din toate regiunile Țării, el reprezintă, cum foarte bine i-a spus inițiatorul, un adevărat «sat-sinteză». Va veni alături, un alt muzeu, să-l întregască pe acesta: Muzeul «satului model». Împreună vor izbuti să lămurească publicului: *ce este astăzi și cum va trebui să fie mâine satul românesc*¹⁹”.

Dimitrie Gusti mai organizase, în urma cercetărilor monografice, mici „muzee” ocazionale, în care erau expuse obiecte din satul studiat. Acest fapt îi prilejuiește lui Amzăr observația că acelea nu erau *muzee*, ci *expoziții*. În vreme ce muzeele se organizează pentru a cuprinde, sistematic, cu privirea, un întreg domeniu al științei (facilitând vizitatorului contactul cu domeniul respectiv), expozițiile nu au pretenția de a sintetiza un domeniu, ci reprezintă numai o parte a lui. De data aceasta, deci începând cu 1936, spune Amzăr, Gusti a realizat un muzeu, căci a adunat case din toate zonele țării, dar nu este nici acesta un muzeu propriu-zis, ci unul în aer liber (*Freiluft*, cu termenul german). Muzeul în aer liber este pentru sociologie ceea ce este *grădina* pentru zoologie sau biologie – în sensul că acolo se înfățișează o parte a naturii vii, un colț al realității naturale. Modelul muzeelor în aer liber este unul preponderent nordic: etnologul suedez Artur Hazelius a înființat lângă Stockholm,

¹⁸ *Ibidem*, p. 207.

¹⁹ *Ibidem*, p. 209.

în 1891, pe 30 de hectare, un astfel de muzeu, numit Skansen. Astfel de muzee, notează Amzăr, mai sunt în Olanda, Germania, Norvegia, Danemarca. Uneori, se întâmplă ca gospodăriile din aceste muzee în aer liber să fie locuite de gospodari autentici, care își duc viața în acest cadru semi-aranjat. O viață care cuprinde inclusiv obiceiurile, credințele etc. Încercarea este de a face ca aceste credințe să se păstreze, desigur, alături de elementele vieții materiale. Iată însă că profesorului Gusti aceste muzee nu i-au plăcut, părându-i-se prea etnografice și prea romantice, după cum citează Amzăr. Gusti a ținut să facă un „muzeu social”, cu gândul ascuns de a trimite la putința unei vieți mai bune din punct de vedere social... Gusti, va afirma Amzăr, nu este deloc original aici. Luând în discuție pe larg exemplul lui Frédéric Le Play, Amzăr arată că preocuparea pentru îmbunătățirea vieții poporului a fost o constantă a gândirii sociologice moderne. În preocupările lui Le Play, „economia socială” ocupa un loc de frunte la expozițiile universale pe care acesta le organiza. În mod explicit, Amzăr îi reproșează lui Gusti că neglijează acest filon de gândire sociologică, ba chiar că îi neagă, în ciuda evidențelor, lui Le Play, „orice autoritate științifică”...

Dincolo de problema originalității, Amzăr trece mai departe la examinarea modului de execuție a muzeului social din Parcul Carol al II-lea, cum se numea atunci Herăstrăul.

Aici afirmațiile sunt tranșante:

„Nu e social Muzeul Satului, în primul rând, fiindcă nu e alcătuit din elemente sociale propriu-zise. Casa și gospodăria (...) *nu sunt elemente specifice sociale, ci etnografice*. Nu acestea definesc viața socială a satelor noastre (...) sau, atunci, *totul e social*”²⁰.

Muzeul nu arată legăturile sociale dintre oameni, instituțiile însele, ierarhiile sociale. De asemenea, nu surprinde deprinderile sociale: ceremonii, practici în legătură cu munca, cu nașterea, nunta, înmormântarea. Necuprinzând așa ceva, Muzeul Satului nu este unul social.

Dar mai este un motiv pentru care Amzăr îi refuză atributul de *social* muzeului gustian:

„Nu numai că nu cuprinde elemente sociale propriu-zise, *dar nici acelea etnografice din care e alcătuit nu sunt înfățișate din punct de vedere social* (...).

Nicăieri nu s-a dat putința unei comparații între gospodăria bogată, mijlocie și săracă, din felurile regiuni ale Țării (...)”²¹.

De aceea, satul lui Gusti de la Șosea rămâne o simplă „grădină sociologică” și nu un muzeu social, așa cum greșit se cheamă, concluzionează tânărul sociolog disident...

Așa fiind, Muzeul Satului gustian are, totuși, vreo valoare pentru cultura și știința românească?

²⁰ *Ibidem*, p. 216.

²¹ *Ibidem*, p. 217.

Pentru *educația* națională, Amzăr crede că muzeul este util. Vizita la muzeu poate ține loc de excursie în țară; de asemenea, nu trebuie neglijat interesul vizitatorilor străini. Muzeul este o „propagandă pentru cunoaștere”, pentru cea „adevărată”, notează el. Din punct de vedere științific, însă, lucrurile stau diferit: nefiind rezultatul unor cercetări sistematice, muzeul nu poate fi de niciun folos cunoașterii științifice. Un om de știință nu va putea ocoli realitatea mergând, pentru cunoaștere și edificare științifică, la acest muzeu. Nici pentru munca de ridicare a satelor acest instrument miniatural al vieții naționale care este muzeul nu poate fi suficient.

Muzeul gustian are, așadar, priză la *marele public*, nu la specialiști, nici la oamenii de decizie. Aceștia din urmă nu se pot întemeia pe „studierea” Muzeului Satului pentru a reforma satul real sau a-l cunoaște.

Și atunci, de ce s-a ales această formulă de adresare către *marele public*, în fond, această formulă de publicitate, cu un termen actual? Răspunsul lui Amzăr cade greu:

„(...) *marele public trebuia informat continuu despre activitatea științifică și culturală a profesorului Gusti*”²².

CRITICA MONOGRAFISMULUI GUSTIAN

În *Însemnări sociologice* din iulie 1937, Amzăr va publica studiul „Știință și monografie – de la Em. Durkheim la Dimitrie Gusti”, un alt prilej de a judeca, din perspectivă științifică, originalitatea școlii gustiene de sociologie (Amzăr recunoaște explicit că Gusti a creat la noi „o adevărată școală de sociologie”). Nici în acest studiu demersurile gustiene nu sunt scutite de acea privire critică deosebit de atentă a tânărului sociolog. De data aceasta, unghiul de atac la adresa lui Gusti și a monografismului sociologic autohton se bazează pe critica pe care Émile Durkheim o face metodei monografice ca metodă de constituire a sociologiei, în celebra sa lucrare *Regulile metodei sociologice* din 1894.

Durkheim afirma în lucrarea sa clasică de metodologie că știința se naște la *intersecția* dintre ceea ce el numea *realismul* extrem al filosofilor, cei care credeau în universalismul ideii de umanitate, și *nominalismul* istoricilor, pentru care individualitățile istorice, grupurile umane sunt perfect individualizate și fiecare are un drum propriu, numai al lui. În acest punct de intersecție se naște ceea ce sociologul francez numește *specia* socială. Specia este cea care-i adună pe cei care au trăsături comune, dar speciile se deosebesc între ele. Din perspectiva lui Amzăr, Dimitrie Gusti ar fi în pericol, prin monografismul său, să cadă în exagerarea nominalismului istoric (Durkheim spunea că acest nominalism nu poate duce decât la „monografii pur descriptive”). Gusti, din fericire, spune Amzăr, nu vrea să rămână la nivelul acestui monografism pur descriptiv, ci caută să impună

²² *Ibidem*, p. 220.

comparatismul, să detecteze tipuri sociale etc. Problema care se pune este cum anume se poate trece de la monografiile concrete la monografia întregii societăți omenesti? Aici sunt zone în care Durkheim și Gusti se întâlnesc, în ideea realizării mai întâi a monografiilor parțiale (ale diferitelor popoare), care ar trebui analizate și comparate unele cu altele, pentru a împărți apoi popoarele în grupe asemănătoare între ele. Monografia gustiană preferă studiul exhaustiv al vieții sociale; sociologia trebuie ca, prin metoda cercetării de teren, să epuizeze întreg materialul de studiat, pentru ca în felul acesta să-și asigure baza de date necesară în studiu, bază pe care nu are a o aștepta de la alte științe. Aici monografismul total al lui Gusti se izbește de ideile lui Durkheim, care afirmă că știința nu are nevoie, pentru a ajunge la legi, să străbată *toate* faptele pe care le consideră domeniul său de studiu. Monografia i se pare lui Durkheim un demers greoi și împovăraător. În mod normal, omul de știință are nevoie de acele fapte relevante, decisive sau *cruciale* care să ajute explicarea mecanismelor de funcționare a societății. Or, monografiile, tratând toate faptele, nu fac decât să îngroape sub o mare de elemente ceea ce este tipic, caracteristic sau relevant. Mai mult, omul de știință trebuie să tindă a-și ușura munca de culegere a faptelor, prin selectarea tipurilor relevante; și aici, monografia este împotriva acestui spirit sintetic, căci ea nu duce la nimic înainte ca întregul lot de fapte să fie analizat.

Ca încheiere, spune Dumitru Cristian Amzăr: „monografia – un empirism sistematic de cel mai îngust orizont; sociologia monografică – o încercare interesantă în teorie, dar, pe cât de imposibilă, pe atât de inutilă în practică”²³.

Amzăr va reproșa școlii gustiene că nu a răspuns acestor obiecții clasice la adresa metodei monografice în sociologie.

„Să nu fi cunoscut prof. Gusti critica lui Durkheim? Cu neputință, pentru un om de știință atât de bine informat, cum este d-sa. (...) Dar, atunci, de ce nu-l discută, de ce n-a crezut de cuviință să răstoarne toate afirmațiile învățatului francez?”²⁴

Amzăr remarcă și aici, ca și în alte părți, că monografiștii bucureșteni se sprijină pe ideea că și alții au făcut înainte monografii (vezi Școala Le Play), dar au grijă să spună că aceste monografii ale înaintașului francez ar fi compromis metoda monografică. Să nu uităm că în 1937, când scria aceste rânduri critice, Amzăr putea constata că monografismul școlii de la București încă nu produsese nicio monografie...

În *Tendințe concrete în sociologia germană* (text inedit până la ediția Eikon, probabil redactat în 1938), trecând în revistă teoriile sociologice germane, dar și referirile unor autori germani la monografismul gustian, Amzăr se va ridica împotriva țărănismului ideologic și politic, ca și împotriva monografismului care face din țăran singura bază și singura asigurare de viitor pentru România:

²³ *Ibidem*, p. 228.

²⁴ *Ibidem*, p. 229.

„Românismul adevărat își trage rădăcinile și își sprijină năzuințele pe țăranul de azi și de totdeauna, dar și pe tradiția istorică deopotrivă. El nu pornește de la ideea unilaterală și tendențioasă de *țărani*, ci de la aceea cuprinzătoare și creatoare de *neam*. (...)

Se vede deci cât de greșită e orientarea politică și spirituală care se desprinde din sociologia școlii Gusti și din acea „știință a națiunii”, concepută pe baza alteia, tot atât de inutilă pe cât de curioasă: „știința satelor”²⁵.

Critica monografismului nu se oprește aici – de exemplu, un autor german pe care Amzăr îl citează (Helmut Klocke, el însuși monografist, interesat de satele germane din Banat și Ungaria, dar și de satul maghiar), e de părere că monografiștii lui Gusti fac ca satul să se știe prea mult observat (ei vin în sat ca niște orașeni în vacanță, va spune germanul), ceea ce este evident nefiresc. Sunt și alte observații critice: problematica chestionarelor (mai bine spus a utilizării pe scară prea largă a lor). Amzăr este, aici ca și în alte părți, un autor critic-constructiv, preferând critica lucidă unei construcții teoretice sau practice făcute în grabă, din dorința de a „bifa” o activitate.

Cercetarea monografică a satelor din România a fost redactată în limba germană (ca referat al seminarului de sociologie al prof. R. Thurnwald din Berlin) și a fost publicată în 1939 în *Archiv für Anthropologie*. Textul, mult mai prietenos cu Școala Gusti decât cele scrise pentru publicul autohton, se vrea o prezentare a activității Școlii Gusti, înainte de congresul de sociologie care urma să aibă loc la București în 1939...

O lucrare din păcate neterminată (redactată în limba germană în perioada 1947–1948) este *Superstițiile mantice în credința populară românească*, al cărei plan era destul de ambițios, dar din care autorul nu a redactat în final decât *Introducerea* și primul capitol din partea I (*Fenomenologia prezicerii la români*). Ideea principală a acestui studiu neterminat este că omul folcloric pune preț nu pe trecut sau prezent, ci pe viitor, de unde și interesul pentru scrutarea viitorului. Dar acest interes se leagă de ideea rostuirii omului (Amzăr va folosi adesea termenul de *rost* cu bogăția de semnificații specifică, pe care va căuta să o exploateze filosofic). Beneficiind de o bibliografie germană, franceză și românească de calibrul, precum și de mecanica de idei a lui Amzăr, lucrarea se poate citi cu mare folos și azi, cu toate că este abia o schiță, ceea ce este cu totul regretabil.

ȘEZĂTOAREA – INSTITUȚIA ÎNTÂMPINĂRII CREATOARE A NOULUI ÎN ISTORIE

Tema șezătorii, pe care, așa cum știm, Amzăr o abordase în primele sale scrieri de tinerețe, este reluată într-o lucrare de maturitate, redactată în limba germană, numită *Șezătoarea în viața satului românesc – o contribuție la etnologia europeană* (perioada de redactare este 1947–1948).

²⁵ *Ibidem*, p. 235.

Spre deosebire de scrierile din tinerețe despre șezătoare, Amzăr va face acum apel la o bibliografie străină mai amplă, în special germană, și va pune șezătoria în legătură cu tendințele ludice și cultural-productive ale omului, inspirat fiind de teoria lui J. Huizinga despre *homo ludens*²⁶. Dacă în primele scrieri despre sociologia șezătorii autorul avea puține date despre persistența acestui fenomen, de data aceasta documentarea sa este mult mai vastă, iar constatarea că în Occident șezătoria a dispărut definitiv este făcută pornind de la cercetările sociologilor germani, cum ar fi Leopold von Wiese. Dar, spre surprinderea sa, chiar și în Europa germanică, mai persistau în anii în care scria Amzăr (aflat deja în Germania, în 1945–1947) vestigii ale vechilor șezători – despre care sociologul german von Wiese ne spune că oamenii vorbeau cu regret, căci dispariția lor odată cu progresul tehnic părea o fatalitate. Însă un obicei german numit *Maien*, prezent încă în anii '30 în Germania, se trage, se pare, direct din șezători. Per total, însă, în această parte a Europei, vechile obiceiuri au pierit, iar prezența lor ține doar de memoria celor în vârstă. Cu totul altfel stau lucrurile în estul Europei, va încerca Amzăr să susțină.

El deosebește, mai întâi, *claca de șezătoare*. Știm deja că în vreme ce claca este o muncă în comun a femeilor și bărbaților pentru ajutorarea unui sătean, șezătoria (sau furca) este o muncă în comun pe care femeile o fac la o gazdă acasă, dar unde fiecare lucrează pentru sine. De asemenea, dacă la clacă scopul principal este munca (volumul acesteia este dinainte stabilit – și trebuie îndeplinit, ca o chestiune de onoare, va spune Amzăr), șezătoria este mult mai puțin constrângătoare. Fiecare participant la șezătoare vine și pleacă atunci când vrea, iar munca, cantitativ, nu este stabilită dinainte. Mai mult, în cadrul șezătorii, distracția joacă un rol tot atât de important precum munca. Distracția sau petrecerea din cuprinsul șezătorii sunt demonstrate de Amzăr prin obiceiul *travestirilor*, pe care îl descrie pentru cazul flăcăilor din Runcu, dar și al femeilor din Drăguș, apoi prin obiceiul *farselor* sau *poznelor* (și ele documentate serios, fie din cercetările proprii din epoca gustiană, fie prin bibliografia la care avusese acces între timp, nu foarte numeroasă, dar judicios folosită).

O *paranteză metodologică* inserată de autor va preciza că relatările pe care le va face sunt directe, nu indirecte, din așa-numita specie a înregistrărilor *psihografice* (termen ce trebuie reținut în galeria inovațiilor metodologice generale ale Școlii Gusti). Însemnările care urmează sunt relatări cât se poate de fidele ale atmosferei generale din jurul șezătorilor și din timpul lor, cu reproducerea dialogală a convorbirilor dintre personajele care „joacă” în scena șezătorii. Ele sunt organizate pe teme: *grijile de peste zi, ce discută bărbații, cântatul în comunitatea sătească, gura satului, o comedie sătească: fata mare înșelată* etc. Ele sunt tot atâtea instantanee semnificative, redată ca atare, ale vieții satului în cadrul șezătorii.

²⁶ V. Johan Huizinga, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, Editura Humanitas, 2007.

În continuare, Cristian Amzăr va prezenta înregistrarea integrală a unei șezători de borese la Drăguș (de care se mai ocupase și în scrierile din urmă cu două decenii).

Partea a doua a studiului, *retrospectiva etnologică*, revine la teoretizarea asupra șezătorii, iar cu această ocazie Amzăr va face o cuprinzătoare teorie a modului de pătrundere a noului în comunitățile arhaice (eronat văzute ca refractare la nou): e adevărat că șezătorile aparțin, în cuvintele lui Amzăr, *epocii arhaice*, în care jocul și voia bună dețin un rol-cheie în raport cu munca:

„Acestei perioade îi aparțin și toate comunitățile rurale autentice, acele comunități în care viața însăși „este jucată” după reguli din bătrâni păstrate și unanim recunoscute și la care satul întreg participă constant și cu seriozitate la joc²⁷.

Asta nu înseamnă nicidecum că țăranii (...) sunt, cum s-ar crede, cu totul împotriva oricărui progres, împotriva a ceea ce este nou. (...) Înnoirile pătrund, în condiții normale, în toate domeniile din satele patriarhale, dar ele sunt constrânse să o facă potrivit regulilor jocului, care le limitează amploarea și-i încetinesc tempoul; acestea sunt regulile competiției sociale și concurența aceasta durează generații întregi, petrecându-se sub ochii întregii comunități, căreia nu-i scapă nici un amănunt. Fiecare își dă silința să-l întrecă pe celălalt, dar într-o manieră care să nu rănească sentimentul general al bunei cuvinte și plăcerii, modei și bunului gust²⁸.

Șezătoria devine, în acest moment, instituția-cheie a întâmpinării noului istoric. Ea este cea în care se exersează noutatea, în care individul și comunitatea se regăsesc împreună, cu interesele particulare, dar și cu participarea întregului, cu partea de muncă și efort, dar și cu partea de distracție, cu jocul și energia muncii, cu vechiul și noul, cu comentariile și atitudinile asupra noului și asupra faptelor oamenilor. Este prin excelență instituția *spațiului mioritic* blagian. Iată că, din instituție arhaică și cumva circumscrisă unui trecut „etnografic”, șezătoria devine la Cristian Amzăr un adevărat filtru al metabolismului istoric al poporului român, un cadru de reprezentativitate comunitară și o instanță de prim ordin a istoriei culturii și civilizației românești. Prin aceste idei novatoare, Amzăr devine cu adevărat avocatul șezătorii în raport cu cultura română și, totodată, un spirit de o finețe aparte în construcția auto-identitară a spațiului autohton: rândurile ce urmează merită a fi consemnate în istoria sociologiei românești ca parte a efortului de definire a *spiritului național*:

„În desfășurarea acestui mers lent, dar gândit, chibzuit cu grijă și cântărit de milioane de ori, ca rezultate al celor două legi de bază ale unei societăți arhaice: *atașamentul* față de ce a fost confirmat ca bun până atunci și *competiția* pentru mai

²⁷ Se vede aici influența lui Huizinga.

²⁸ *Ibidem*, pp. 375–376.

bine, au luat naștere de-a lungul veacurilor creațiile artei și poeziei populare românești, al căror spirit și stil propriu Lucian Blaga, filosof al culturii române, le-a definit prin termenul „mioritic”.

S-ar putea afirma că ele sunt rezultatul acestui proces anonim de creație și rafinare în cadrul comunității arhaice sătești existente, șezătoarea reprezintă forma de creație caracteristică și decisivă, acea modalitate de muncă în care fiecare participă la acest act din poziția sa corectă în joc, în interesul său propriu, dar și pentru folosul comun și sub imbold reciproc, așa cum numai în șezătoare se poate întâlni și vedea²⁹.

Dar șezătoarea este și educatoarea neamului, căci „distracția” (*paidia*) și „educația” (*paideia*) sunt în limba greacă termeni apropiați, așa cum în realitatea socială și etnografică „petrecerea” timpului și educația sunt aproape unul și același lucru. Sub auspiciile acestei „petreceri” comunitare se face, așadar, educația și învățătura tinerelor generații, deci se asigură transmiterea culturii de la o generație la alta.

Opera etno-sociologică a lui Dumitru Cristian Amzăr reprezintă, așa cum am încercat să surprindem în rândurile de mai sus, o pagină tipică pentru dinamismul ideilor interbelice din sociologia românească și, mai general, din filosofia românească. La intersecția dintre etnologie, filosofia culturii și sociologie, parte a efortului impresionant al școlii de sociologie de la București de cunoaștere și acțiune socială, scrierile lui Amzăr au toate datele pentru a rămâne în memoria culturii sociologice românești. Chiar dacă, într-un anumit sens, Amzăr este un autor „minor” al școlii românești de sociologie, el este, ca să reluăm o expresie a marelui critic literar George Călinescu, „un minor mare”!

BIBLIOGRAFIE

1. Amzăr, D.C. (2013). *Studii Etno-sociologice*. Cluj-Napoca: Editura Eikon.
2. Andrei, P. (1978). *Sociologie generală*, cap. „Metoda anchetelor și monografiei”, în *Opere sociologice*, vol. III. București. Editura Academiei RSR.
3. Aristotel (1988). *Etica nicomahică*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
4. Avrigeanu, T. (2022). *Realismul organic ca res publica restituta. Nicolae Iorga și tradiția politică a statalității românești*, în „Studii și cercetări juridice”, ianuarie-martie.
5. Bădescu, I. (1984). *Sincronism european și cultură critică românească*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
6. Blaga, L. (2011). *Trilogia culturii*. București: Editura Humanitas.
7. Brânduș, Gh. (1934). *Valorificarea muncii și raționalizarea gospodăriei țărănești. Învățăături agricole-economice scrise în grai popular de Gheorghe*. Sibiu: Editura Asociațiunii Astra.
8. Brânduș, Gh. (1936). *De ce trebuie să muncim: învățăături economice naționale*. Sibiu: Editura Asociațiunii „Astra”.
9. Gusti, D. (1946). *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*. București: Fundația regele Mihai I.

²⁹ *Ibidem*, p. 376.

10. Herseni, T. (1934). *Știința națiunii*, „Revista Fundațiilor Regale”, anul I, nr. 12, decembrie.
11. Huizinga, J. (2007). *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*. București: Editura Humanitas.
12. Ibrăileanu, G. (1925). *Ce este poporanismul*, „Viața românească”, 61, XVII.
13. Iorga, N. (1938). *Originea, firea și destinul neamului românesc*, în *Enciclopedia României* vol. I (*Statul*). București: Asociația Științifică pentru Enciclopedia României.
14. Larionescu, M. (coord.) (1996). *Școala sociologică de la București. Tradiție și actualitate*. București: Editura Universității București.
15. Noica, C. (1934). *Sociologia monografică românească*, Revista Fundațiilor Regale, anul I, august.
16. Rostás, Z. (2003). *Sala luminoasă. Primii monografiști ai școlii gustiene*. București: Editura Paideia.
17. Rostás, Z. (2005). *Atelierul gustian*. București: Editura Tritonic.
18. Stahl, H.H. (1981). *Amintiri și gânduri din vechea școală a „monografiilor sociologice”*. București: Editura Minerva.
19. Tönnies, F. (2016). *Comunitate și societate*. Craiova: Editura Beladi.
20. Van den Bruck, A.M. (1934). *Germany's Third Empire*. London: George Allen And Unwin.
21. Weber, M. (2001). *Teorie și metodă în științele culturii*. Iași: Editura Polirom.