

FAMILIA: PRIMATUL ORDINEI MORALE

MARIA LARIONESCU

O relectură a contribuțiilor unor sociologi români de prestigiu, precum Dumitru Drăghicescu, Traian Brăileanu, Xenia Costa-Foru, Traian Herseni, la sociologia familiei poate fi deosebit de relevantă pentru cititorul contemporan din două unghiuri de vedere. În primul rând, este vorba de semnificația teoriei lor asupra comunității familiale ca factor moral fundamental al societății în contextul dezbaterilor contemporane privind tranziția post comunistă marcată de fenomene anomice, de dislocări de structuri sociale, de mentalități. Accentele puse de ei pe fundamentele filosofice și antropologice ale sociologiei familiei oferă lectorului de azi o experiență teoretică și metodologică, plină de sugestii pentru revizuirea cadrelor de referință explicative ale schimbării sociale și pentru reconstrucția conceptuală disciplinară plecând de la „primatul ordinii morale” ca garant al „normalității” societății. În al doilea rând, lectura, printr-o grilă contemporană, a sociologiei familiei elaborate de autori de formație solidă, a căror operă a marcat decisiv perioada de maximă expansiune a sociologiei clasice românești, poate oferi argumente în favoarea legitimării intelectuale a sociologiei în cultura românească contemporană. Ideile susținute de aceste personalități pot asigura acele condiții de încredere pentru reintrarea disciplinei în ciclul consacării publice, atât de bine conturat în epoca interbelică clasică a sociologiei naționale. Tradițiile românești de sociologia familiei pot contribui din interiorul disciplinei la refacerea unui cadru cultural de gândire și de obiceiuri de lectură ale publicului românesc. Este cunoscută importanța pe care o deține existența unui public constituit*, structurat pentru potențialul de difuziune a unui „bun cultural”: capacitatea de penetrare a unei opere crește dacă autorul acesteia „capitalizează” pe o structură a „pieții intelectuale” constituită, solidă. Or, un aport substanțial la structurarea unui atare public cultural poate fi așteptat de la creațiile științifice naționale rezistente la eroziunea timpului și a mentalităților.

În rândurile care urmează ne vom opri asupra a două contribuții relevante referitoare la „puterile morale” ale comunității familiale: modelul monografiei sociologice elaborat de D. Gusti și școala sa și modelul „etico-metafizic” al comunității familiei aparținând lui Traian Brăileanu.

Modelul clasic al sociologiei familiei se regăsește cel mai limpede formulat în cercetările monografice ale Școlii Sociologice de la București întemeiate de Dimitrie Gusti, precum și în cele desfășurate de Institutul Social

* Pierre Bourdieu, Michele Lamont, Isambert François-André, Whitley Richard au reliefat semnificația caracteristicilor structurale ale mediului cultural în procesul de integrare și sancționare publică a unui „bun cultural”.

Banat-Crișana și de filiala basarabeană a Institutului Social-Român. Cele mai interesante *contribuții teoretice ale sociologiei familiei în perspectiva monografică* sunt: definirea tipului ideal al familiei ca unitate socială de tip comunitar; operaționalizarea ipotezelor induse din tipul ideal al familiei și întocmirea celui mai bine codificat proiect de cercetare sociologică a vieții de familie din sociologia românească¹; revizuirea unor concepte, teorii clasice privind raporturile individ-familie-societate, rolul individului în viața de familie și în viața de stat, procesul de socializare și de individualizare; bugetul familiei țărănești, conformism și inovație etc.; crearea unor teorii „regionale” ale sociologiei familiei, ca de exemplu — sociologia familiei devălmașe, teoria „cadrelor” și „manifestărilor” satului care integrează grupul familial și ale familiei propriu-zise ca grup; tipologia familiilor, ș.a. Lista contribuțiilor teoretice și operaționale ale sociologiei familiei din optică monografică gustiană nu se încheie cu specificarea celor de mai sus ci ea poate continua prin identificarea altor rezultate în monografiile publicate în volume, în studiile din revistele „Arhiva pentru știința și reforma socială”, „Sociologie Românească” etc., în comunicările susținute, în expozițiile sociologice organizate de membrii și discipolii Școlii monografice.

În cele ce urmează ne vom opri asupra unei dimensiuni a definiției ideal-tipice a familiei elaborată de D. Gusti și colaboratori.

Familia: subunitate voluntară de tip comunitar. În concepția lui D. Gusti familia este definită ideal tipic ca un gen specific de voință socială aparținând comunității adică acelui tip de unitate socială care „se caracterizează prin integrarea completă a indivizilor, prin anihilarea voințelor individuale și prin supunerea față de voința colectivă, obiceiuri și interesul comun”². Familia și națiunea sunt considerate exemple tipice ale comunității, cu deosebirea că națiunea este autonomă, în vreme ce familia constituie o subunitate a unor unități mai cuprinzătoare — satul, națiunea.

Cercetările speciale asupra familiei au condus la ideea unor note specifice, altele decât autonomia, care diferențiază unități sociale comunitare (etnice, religioase, teritoriale etc.) Este vorba de o dublă condiționare a vieții de familie: un aspect „constant cu caracter biologic și altul funcțional dependent de condițiile sociale”³. Rezultă că o primă statornicire „a familiei este naturală”, având la bază factorul biologic de perpetuare a speței umane, ceea ce face din consanguinitate un liant natural al acesteia. Dar, mai importantă este, în cazul omului, „statornicirea” sa socială, adică morală. Atât nașterea omului cât și creșterea lui, se face în sânul familiei unde se clădește „ființa lui socială”. Familia face posibilă transmiterea la descendenți a întregii „zestre tradiționale” „creând o conștiință comună, care, deși formată prin aderarea tuturor conștiințelor individuale socializate ale membrilor ei, va fi diferită de cea personală a fiecăruia în parte”⁴. Pentru D. Gusti și elevii săi în viața de familie se regăsește toată problematica conviețuirii oamenilor în cadrul

¹ Nenia C. Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945; D. Gusti, Tr. Hersei, (coord.), *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, 1940; H.H. Stahl, *Tehnica monografiei sociologice*, I.S.R., 1934; Tr. Hersei, *Unități sociale*, I.S.R., 1944, ș.a.

² D. Gusti, *Sociologia militans. Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii. I. Cunoaștere*, Fundația Regele Mihai I, București, 1946, p. 126.

³ Nenia C. Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945, p. 28.

⁴ *Ibidem*, p. 29.

acelorași forme sociale: procesul de presiune și de condiționare reciprocă dintre individ și grup, conștiința comunității morale, forma de organizare adecvată societății în care trăiește familia. Iar întrebarea la care trebuie să răspundă sociologul este, în optica Școlii de la București, incitantă: cum reușește familia să formeze o treaptă medie și o instituție de trecere între individ și societate? răspunsul pe care îl oferă este lămuritor: întâi, crescându-l ca pe un viitor membru al societății adică socializându-l pedagogic și în al doilea rând, oferindu-i în tot decursul vieții lui un sprijin și un loc de refugiu, uneori o stânjenire, în lupta pe care el o duce pentru viața socială⁵.

Problema cea mai interesantă din punct de vedere sociologic ridicată de Gusti și elevii săi este, după opinia noastră, mecanismul care face posibilă funcțiunea morală a familiei, acea funcție care îngăduie edificarea „ființei sociale” a membrilor acestui grup. Explicația oferită de D. Gusti este originală și deschizătoare de orizonturi teoretice.

Voința socială: esența vieții sociale și principiul ei socializator

În calitatea sa de unitate socială voluntară se află, după Gusti, explicația caracterului social și a funcțiunii socializatoare a familiei. Familia constituie un gen special, comunitar, de *voință socială actualizată în manifestări sociale* (economice, spirituale, etico-juridice și politico-administrative) prin *utilizarea cadrelor*, adică a resurselor mediului cosmic, biologic, psihic și istoric.

Voința socială este în viziunea lui D. Gusti „factorul creator de unitate și motorul tuturor proceselor sociale, ...principiul dinamic prin excelență al vieții sociale”⁶. Din natura lor voluntară rezultă trăsătura esențială a oricărei unități sociale, deci inclusiv al celei familiale, „care constă în desfășurarea unei activități continue pentru a se realiza pe ea însăși prin creații de valori sociale... în făgașele bine determinate ale unor reglementări și instituții”⁷. Iar materia primă cu care voința unei unități sociale își satisface trebuințele prin manifestările sociale îi este oferită de cadrele vieții sociale, de acele înrâuriri naturale (cadrul cosmic și biologic) și imanente sociale (psihic și istoric). Marele secret al capacității voinței de a crea unitate socială, prin urmare de a îndeplini o funcțiune morală primordială, este în opinia lui D. Gusti, constituția sa intimă psihică sau morfologia sa. El demonstrează existența unei legături intime între caracterul social de activitate al voinței și constituția sa psihică. În acest sens el face câteva precizări lămuritoare.

Prima idee clarificatoare privește faptul că voința nu se poate desface niciodată de conștiință, întrucât datorită mecanismului său teleologic ea urmărește, prin definiție, scopuri și mănuiește mijloace, a căror alegere nu este posibilă fără cel puțin un rudiment de conștiință. Iar în lucrarea sa de doctorat, condusă de celebrul W. Wundt, și intitulată semnificativ „*Egoism și Altruism. Motivarea sociologică a voinței practice*” (1904), Gusti specifică faptul că ceea ce face din om o ființă voluntară este înainte de orice

⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶ D. Gusti, *Sociologia militans...* p. 51—52.

⁷ *Ibidem*, p. 52.

conștiința de sine. Dacă nu și-ar da seama de faptele sale și nu ar avea puțința să le stăpânească, omul ar acționa mecanic după impulsuri și instincte, nu după propria voință.

A doua precizare făcută de D. Gusti se referă la determinarea conștiinței de sine ca pe un fapt complex, un centru volitiv cu o dublă motivare: afectivă și rațională. Gusti a preluat distincția kantiană între aspectul afectiv al motivării voinței ca impuls sau afect și reprezentarea conștiinței a acestora ca mobil. Impulsurile determină voința în chip nemijlocit, prin desfășurarea sentimentelor; ele generează atât calitatea cât și direcția voinței; o conștiință săracă în sentimente rămâne ineficace, potențială în vreme ce o conștiință cu o puternică încărcătură afectivă este caracterizată prin eficiență și actualitate⁸.

D. Gusti identifică trei aspecte tipice fundamentale care exprimă motivarea afectivă a voinței și trei mobiluri tipice fundamentale care constituie motivarea rațională a acesteia. Atât afectele tipice cât și mobilurile tipice sunt sociale prin natura lor.

Astfel, iubirea de sine care este un afect însoțitor al conștiinței de sine și simpatia, ca o proiectare în afară a iubirii de sine „devin factori de creație socială, de comunitate, ori de câte ori întâlnește ființe semene, capabile de același afect”⁹. Prin simpatie, arată Gusti, omul surprinde identitatea sa cu alți oameni și astfel ia naștere conștiința de grup. Iubirea de sine și simpatia se găsesc unite, printr-o sinteză creatoare (în înțelesul conferit de W. Wundt) într-un afect superior, frica respectuoasă, sau venerația față de necunoscutul natural și social, acea religiozitate de care vorbea și E. Durkheim, care implică *subordonarea conștiinței* a propriului eu față de puterile naturii și societății recunoscute de el ca mai înalte. Este deosebit de semnificativă această trăsătură psihică a *conștiinței subordonării* care caracterizează fuziunea dintre iubirea de sine și simpatie, deoarece ea marchează o evoluție spirituală de la primele stadii elementare spre treptele desăvârșite, conștiințe ale eului. Respectul social se traduce în dragostea de părinți, stima pentru vârstnici, respectul față de conducători, etc.

Dezvoltării afectelor tipice ale voinței îi corespunde succesiunea progresivă ale mobilurilor tipice, care sunt în esență reprezentări ale scopului și mijloacelor pentru atingerea lui. La întrebarea: *ce anume face voința să fie socială?* D. Gusti răspunde fără ezitare că orice voință este determinată de un scop și este înțeleasă prin acest scop. Or, scopul nu este niciodată izolat, el e condiționat național, religios, economic, căci se integrează într-un imperiu de alte scopuri și valori care se raportează la familie, națiune, epoci istorice, la umanitatea însăși¹⁰. După raportul dintre scop și mijloc Gusti distinge trei trepte de evoluție ale voinței sociale și anume mobilurile percepției, intelectului și rațiunii¹¹. Motivele percepției aparțin voinței neevoluate, instinctive; aici individul nu are reprezentarea clară a scopului, recurgând la mijloacele ce-i stau la îndemână, este ceea ce se cheamă lipsa de griji a omului natural. Mobilurile intelectului și rațiunii sunt călăuzite, în schimb,

⁸ D. Gusti, *Egoism și altruism. Despre motivație sociologică a voinței practice*, (1904), în D. Gusti, *Opere*, II, București, Edit. Academiei, 1969, p. 58.

⁹ G. Dusti, *Sociologia militans...*, p. 55.

¹⁰ D. Gusti, *Introducere la cursul de istoria filozofiei grecești, etică și sociologie* (1910) în D. Gusti, *Opere*, I, Edit. Academiei, București, 1968, p. 218–219.

¹¹ D. Gusti, *Egoism și altruism. Despre motivația sociologică a voinței practice*, în D. Gusti, *Opere*, II, Edit. Academiei, București, 1969, p. 66–67.

de conștiința scopului. Intelligent se dovedește omul care caută cu perspicacitate mijloacele cele mai adecvate țelului și știe să le aplice bine (*alegere a mijloacelor*) iar rațional este cel ce cuprinde cu mintea și stăpânește scopurile (reușind să înfăptuiască o *alegere a scopurilor*). În funcție de reprezentarea scopului și a mijloacelor se schimbă, în concepția lui D. Gusti, și caracterul social al voinței. El deosebește astfel trei grade de evoluție a voinței sociale¹²: voința scurtă sau embrionară, caracteristică omului natural, lipsit de noțiunea scopului și care este prada impulsurilor inconștiente momentane; voința slab dezvoltată a celor ce știu a alege mijloacele fără a stăpâni imperiul scopurilor și voința deplin realizată sau cea mai lungă voință a celor ce stăpânesc perspectiva scopurilor și mijloacelor adecvate.

Rezultatul analizei morfologiei sociale înfăptuite de D. Gusti surprinde prin ineditul și subtilitatea intuițiilor sale: impulsurile (afectele) tipice ale voinței sociale și mobilurile sale tipice intră în combinații pe care se bazează desfășurarea întregii vieți sociale. Iar unitatea armonic concentrată dintre afectele fundamentale ale voinței și mobilurile sale tipice formează conceptul de personalitate. Personalitatea, preciza Gusti, poate fi o posibilitate, o realitate sau pe cale de desăvârșire, după cum afectele fundamentale se găsesc în stare embrionară, slab dezvoltată sau deplin dezvoltată și după cum lungimea voinței ține de percepție, înțelegere sau rațiune¹³. Consecința etică care derivă din aceste considerații are valoarea unui imperativ și anume: orice evaluare a motivelor acțiunii voinței grupurilor și membrilor lor trebuie să considere sintetic întreg conținutul tipic al voinței și nu doar unele impulsuri sau motive în dauna altora. Astfel, utilitarismul este o orientare eronată întrucât pune preț pe îmbinarea „iubirii de sine bine înțeleasă” cu mobilele raționale, ignorând celelalte componente ale morfologiei voinței sociale; la rândul lor, hedonismul accentuează îmbinarea iubirii de sine cu mobilurile perceptibile, etica creștină prețuiește doar sentimentul de venerație, etica lui Schopenhauer se bazează pe milă (o formă a simpatiei), etica apriorică a lui Kant se întemeiază pe rațiunea pură etc.; toate aceste doctrine au luat doar elemente dispartate din conținutul viu, unitar al voinței cărora le-a conferit calificarea etică, în detrimentul celorlalte elemente. Singura modalitate științifică de apreciere a moralității voinței este după D. Gusti considerarea sa unitară.

Din teoria gustiană a voinței sociale se pot desprinde câteva concluzii de ordin metodologic de mare însemnătate pentru sociologia contemporană a familiei, a grupurilor sociale în general. 1. Această teorie a oferit o explicație articulată teoretic a capacității comunității voluntare de tip familial, și nu numai, de a crea o personalitate. A rezultat că prin dubla motivare a voinței — afectivă și intelectuală — societatea, familia, grupul local trăiește în individ, omul fiind social *a priori*; fiindu-i propriu un sistem de scopuri (motive) voința socială este autonomă, adică este condiționată de legi impuse dinăuntru. 2. O a doua consecință care derivă din cele de mai sus privește statutul explicației în sociologie. Fiind un fenomen de voință socială, cu o dublă motivare, socialul nu mai poate fi explicat prin raportare la una sau

¹² D. Gusti, *Introducere la cursul de Istoria filozofiei grecești...*, în *op. cit.*, p. 218—219.

¹³ D. Gusti, *Științele sociale, sociologia și etica în interdependența lor unitară. Prolegomene la un sistem* (1909/1910), în D. Gusti, *Opere*, II. București, Edit. Academiei, 1969, p. 37.

mai multe cauze exterioare, așa cum au procedat sociologiiile „unilaterale”, ci necesită cercetarea sensului propriu al unităților sociale, urmată de explicarea cauzală a genezei fenomenelor sociale.

Prin teoria sa a voinței sociale D. Gusti a deschis o cale fecundă imaginației sociologice orientând cercetările disciplinare spre câmpul explorărilor interpretative, fenomenologice fără a renunța însă la analizele etiologice. Ideea după care comprehensiunea precede cu necesitate stabilirea cauzelor poate fi considerată ca un aport metodologic de substanță adus de Gusti și școala sa la dezvoltarea sociologiei, care merită toată luarea aminte a sociologilor contemporani.

Or, tocmai această teorie a voinței sociale constituie dimensiunea cea mai contestată și mai etichetată în termenii de „înfundătură” a sistemului sociologic, caracter confuz, neștiințific, eclectic etc. al sociologiei lui Dimitrie Gusti, atribuite atât de către unii discipoli cât și de majoritatea exegetilor și comentatorilor operei profesorului. Evaluarea critică a acestei teorii a voinței sociale a condus, în anii postbelici, la cristalizarea aproape fără controverse, a unui stereotip de interpretare a concepției gustiene de factură reduționistă. Dacă în ceea ce privește celelalte teorii care alcătuiesc sistemul sociologic întemeiat de D. Gusti — „teoria cadrelor”, a „manifestărilor”, a „unităților sociale”, a „paralelismului sociologic”, — a existat o dezbateră, o evaluare critică a consistenței și validității lor teoretice, operaționale, nu același lucru se poate afirma despre teoria voinței sociale. Aceasta din urmă a fost respinsă *de plano* și etichetată fără nici un drept de apel ca neștiințifică, confuză, eclectică. Sub presiunea normativă a paradigmei marxiste acestui segment din gândirea și concepția lui Gusti nu i s-a putut găsi nici o legitimitate, nici o posibilitate de recuperare științifică.

Repunerea în câmpul dezbaterilor științifice a problematicii gustiene a voinței sociale, a capacităților explicative interpretative și ale teoriei voinței sociale constituie un demers reparatoriu de normalizare a criticii sociologice.

Dacă la D. Gusti sursa moralității familiei se află în tipul de voință socială care o întemeiază, la un alt autor român, Traian Brăileanu (1882—1947) întâlnim o întemeiere etico-metafizică a capacității familiei de a-și moraliza membrii.

Modelul etico-metafizic al comunității familiale

Familia constituie în optica lui Traian Brăileanu „izvorul a toată moralitatea”, având puterea de a se întinde de la cea mai mică unitate, reprezentată prin perechea biologică, până la omenirea întreagă”¹⁴. Această putere o deține familia în virtutea unei capacități cu totul remarcabile, anume aceea de a-i da omului *ideea ordinii sociale*, idee absolut indispensabilă în procesul formării și consolidării identității indivizilor, după cum rezultă din cercetările antropologice, psiho-sociologice și filosofice examinate meticolos de Traian Brăileanu. Concluzia reținută de Brăileanu pe marginea acestor cercetări este legătura intimă între ascensiunea spre subiectivitate, în sens de autonomie a eului, și nevoia de ordine socială.

¹⁴ Tr. Brăileanu, *Statul și comunitatea morală*, București, Edit. Universul, Ed. a II-a, 1940, p. 13.

Autorul a intuit un adevăr adânc și anume că tendința individului de a câștiga libertate de acțiune nu este posibilă fără crearea ordinii în lumea din jur, în raport cu semenii și în primul rând cu membrii familiei sale. După propria confesiune, rezultatul cel mai important și hotărâtor al meditațiilor sale este că ideea ordinii individul o capătă în procesul dialectic, prin comunicarea spirituală care se încheagă între individul nou născut și mama sa, apoi cu semenii săi și cu toate lucrurile cu care intră în dialog¹⁵. În această interacțiune cu membrii comunității familiale individul găsește puncte de sprijin pentru a introduce ordine în raporturile sale cu cei din jur care să-i asigure o anumită libertate necesară de acțiune, un control relativ asupra lumii din jur. Astfel de puncte de sprijin analizate cu finețe de Traian Brăileanu sunt: ideea care și-o formează individul despre sine, imaginea a ceea ce este el în realitate în contextul schimbărilor permanente, a locului său în ierarhia personajelor din jur. Printr-o încordare neincetată de a se cunoaște pe sine și pe cei din jur pentru a-și controla și verifica sistematic imaginea ce a dobândit-o despre sine și despre ceilalți, ordinea, atât de greu creată, se menține, „fiindu-i prilenică”¹⁶. Orice „oscilare a individului”, conducând la „schimbarea bruscă sau întunecarea ideii despre sine” conduce la perturbări în raporturile sociale, care uneori se răsfrâng asupra întregii societăți.

Grupul familial constituie, în optica lui Traian Brăileanu, prima comunitate care își ajută membrii să facă eforturi spre a-și fixa situația, spre a se adapta ordinii sociale și în același timp a și-o adapta, deoarece „individul însuși intră în această ordine ca un element care evoluează neincetat, prin urmare și raporturile lui cu ceilalți se schimbă”. În același sens, susținea și Dumitru Drăghicescu rolul activ, creator al individului în cadrul determinismului social. Traian Brăileanu, ca și Dumitru Drăghicescu, evaluează critic concepțiile sociologice individualiste precum și sociologismul pentru modul unilateral de tratare a problematicei condiționării sociale a eului. Pe baza experienței morale a familiei Traian Brăileanu susține că societatea este „anterioară individului pe planul biologic, dar posterioară pe planul sociologic”. Aceste planuri nu sunt nici juxtapuse nici suprapuse (cum cred contractualiștii) și nici nu constituie două faze istorice (ca la F. Tönnies). Biologicul și socialul urmează o evoluție originală: „ele se îmbină neîntrerupt și se sprijină nu ca unități sociale diferite, ci pe calea trecerii fiecărui individ de la biologic la social, de la animalitate la umanitate”¹⁷. Subordonarea și stăpânirea ordinii biologice se face prin „crearea continuă a ordinii sociale cu ajutorul reflexiunii” exersate în procesul comunicării interpersonale

Comunitatea spirituală care se încheagă în grupul familial se prezintă, la Traian Brăileanu, ca o condiție fundamentală pentru crearea și păstrarea identității membrilor săi; doar prin intrarea lor în comuniunea spirituală se instituie acea unitate reală din punct de vedere psihologic care garantează nașterea și consolidarea identității eului. Lumea în care trăim reprezintă „ansamblul semnelor, simbolurilor”, al „convențiilor” dobândite prin procesele interactive, în temeiul cărora, susține Traian Brăileanu, suntem în stare să înțelegem ordinea morală perfectă susținută de voința divinității. „Comu-

¹⁵ Traian Brăileanu, *Teoria comunității omenești*, Edit. „Cugetarea” Georgeșcu Doflaras, București, 1941, Ed. a II-a, p. 291, 361.

¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

¹⁷ *Ibidem*, p. 98.

nitatea morală i se înfățișează omului, întipăvindu-i-se în minte, prin experiența morală, adică prin neîntrerupta legătură cu celelalte conștiințe"¹⁸ (subl. ns. M.L.). Experiența raporturilor interindividuale este crucială pentru conștiința sa morală.

Pe măsură, însă, ce-și dobândește conștiința de sine și libertatea de acțiune față de determinismul biologic și social, individul se confruntă cu o problemă nouă, de natură morală, pe care trebuie s-o soluționeze cu puteri proprii: cum poate contribui la dănuirea în timp și la sporirea puterii grupului social, a solidarității de grup? Traian Brăileanu a constatat că libertatea ce și-a dobândit-o individul prin comuniunea spirituală cu membrii familiei, cu semenii săi conține primejdia ca el să se rupă de valorile comunității. Marile victorii ale spiritualității omenești asupra determinismului natural și social cristalizate în procesul raționalizării vieții sociale, al specializării profesionale, al individualizării puterilor sociale conțin și efecte secundare, dintre care cele mai importante sunt considerate de Traian Brăileanu a fi atomizarea societății, pierderea simțului de comuniune spirituală. Tragedia societăților umane este cauzată, după autorul menționat, de „tendința de desprindere a rațiunii de sentiment”, tendința spre autonomie și suveranitate a individului „în teorie și practică”, de desprinderea, îndeosebi a bărbaților, din comunitatea grupului familial. Urmarea cea mai primejdioasă a libertății și autonomiei indivizilor este însă „anarhia ideilor” și îndeosebi sfâșierea consensului asupra valorilor morale.

Soluția preconizată de autor nu este surprinzătoare. Întrucât ideea ordinii este dobândită de indivizi în procesul dialectic, prin experiența raporturilor interindividuale, adică prin comunitate cu semenii lor, soluția este întoarcerea la comunitatea stăpânită de legea morală, adică de normele de conduită impuse omului prin conștiința sa. Revenirea la legăturile comunitare care să asigure conștiința clară a subordonării intereselor particulare, profesionale, etc. celor ale comunității. Doar prin recunoașterea primatului ordinii morale în societate indivizii își recâștigă existența ca suflet, având ca suport, „sentimentele de dragoste și simpatie, respectarea normelor morale, a ierarhiei etice”¹⁹. În acest context, primordială apare cerința reformării familiei ca bază a reformării statului, prin refacerea punților de legătură între familie și comunitatea religioasă, înlăturarea „ciumei feminismului” și a emancipării femeilor, a eradicării „materialismului economic și individualist”.

În eforturile sale de reconstituire a legăturilor comunitare omul primește sprijin din partea religiei, care îi arată țelul (revelația divină); de asemenea, știința îi indică calea prin care omul „a devenit suflet”: „nașterea sa cuprinde revelația unei comuniuni sociale” (comunități morale). O observație a autorului atrage luarea aminte a cititorului contemporan. „Dar, omul poate păcătuți cu bună știință, își poate ucide sufletul. Dar el nu poate șterge din mintea sa imaginea unei comunități morale în care domnește binele și care îl ridică deasupra animalității. Și numai în temeiul acelei imagini omul își întocmește viața socială, ordinea în care poate trăi împreună cu semenii săi”²⁰. Acea imagine morală a fost perfect întruchipată de comunitatea familială. Reasumarea experienței morale a familiei ar putea consti-

¹⁸ *Ibidem*, p. 295.

¹⁹ *Ibidem*, p. 418.

²⁰ *Ibidem*, p. 365.

tui o alternativă la rătăcirea individualistă a omului contemporan. Calca i-a fost sugerată lui Traian Brăileanu de nemuritorul Platon: „libertatea devine o valoare de neprețuit numai în cazul când rămâne pătrunsă și neîncetat luminată și încălzită de principiul care i-a dat naștere și care este dragostea, Erosul. Dreptatea care stă la temelia Republicii lui Platon e fără putere dacă nu e rodul comuniunii sufletești între cetățeni, a simpatiei și a dragostei din care naște familia și apoi Cetatea”²¹.

Considerațiile dezvoltate de cele două modele expuse confirmă ideea că una dintre temele cele mai incitante ale sociologiei familiei din țara noastră privește *credo*-ul colectiv sau puterea morală a comunității familiale ca posibilă alternativă la criza de solidaritate, la atomizarea societății contemporane. A reieșit că familia își poate asuma rolul de moderator moral al societăților tulburate, anomice, întrucât îndeplinește câteva cerințe esențiale: **a.** ea fixează sentimentul public acceptat de conștiința socială, facilitând astfel unirea oamenilor prin atașarea lor la valori și credințe comune; **b.** familia poate întreține o viață colectivă de intensitate suficientă pentru a simula acțiunea protectoare a membrilor săi în fața devianței, disoluției, dezintegrării vieții sociale; **c.** când familia este integrată, coerentă, vie, între membrii săi există un schimb continuu de idei, sentimente, un soi de „asistență mutuală” care antrenează pe membrii săi în calitate de participanți la „energia colectivă” care întărește energia lor individuală mai ales atunci când este nevoie²²; **d.** familia poate oferi un fundament omului social din noi („care formează omul civilizat și-i dă prețul existenței”). Constituția noastră morală implică atașament față de grup care ne conferă „rațiunea de a trăi”, și estimarea valorii existenței²³; **e.** se impune o revizuire a rolului femeii ca agent socializator în cadrul grupului familial. Dacă în cercetările lui E. Durkheim femeia apărea mai puțin angajată în viața colectivă²⁴, sensibilitatea femeii dovedindu-se mai rudimentară decât a bărbatului, deoarece trăiește mai mult decât acesta în afara vieții comune, societatea fiindu-i mai puțin necesară²⁵, nu același lucru se poate susține despre concluziile autorilor români. Îndeosebi Traian Brăileanu stabilise rolul decisiv al femeii-mamă în asigurarea comuniunii spirituale ca o condiție indispensabilă a formării sentimentelor și ideilor de ordine și coerență socială. Acest rol activ al femeii în familie constituie garanția primatului ordinii morale în societate.

²¹ *Ibidem*, p. 21.

²² Emile Durkheim, *Despre sinucidere*, Iași, Institutul European, 1993, p. 165.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ Em. Durkheim, *op. cit.*, p. 243.