

Spiritul împotriva politicii: despre intelectuali, Biserică și integrare europeană

Barbu, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Barbu, D. (2011). Spiritul împotriva politicii: despre intelectuali, Biserică și integrare europeană. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 11(1), 9-24. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-448716>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Spiritul împotriva politicii

Despre intelectuali, Biserică și integrare europeană

DANIEL BARBU

Odată cu prăbușirea comunismului în 1989, „[a]șa cum prezisese [...] Constantin Noica, timpul în care Vestul Europei își va recunoaște spiritul mai degrabă în păstrătorii săi din Est decât în prezentul său cotidian venise”¹. Extrasă dintr-un eseu despre valorile europene publicat de un renumit intelectual public în onoarea altui intelectual public proeminent, această constatare poate servi drept început de răspuns la câteva întrebări menite să surprindă natura și modul de funcționare a spațiului public românesc: cum se autoidentifică astăzi intelectualii români din *mainstream*, care este genealogia intelectuală pe care o asumă și care sunt credințele pe care le profesază în raport cu procesul de modernizare a societății exprimat instituțional de integrarea europeană. Așa cum se întâmplă în cele mai multe contexte naționale, intelectualii români alcătuiesc o populație diversă de individualități care dispun în comun – în ochii media și pentru o audiență generală – de o autoritate culturală generică, implicită și de obicei necontestată, ce se întemeiază pe o performanță (reală sau presupusă) obținută în practica filosofiei, literaturii sau, mai rar, a științelor sociale. Printre ei se află un grup relativ coerent în formularea de poziții publice, ce revendică o continuitate explicită cu viața culturală a anilor 1930. Membrii acestui grup tind să frecventeze relativ regulat o platformă metafizică pe care s-ar afla depozitat, la adăpost de rațiunea individuală și de mecanismele de producție socială a cunoașterii, un „spirit european” ai cărui acționari majoritari se consideră a fi chiar ei înșiși.

Istoria recentă a acestui *spirit* este paradoxală: în timpul Războiului Rece, acesta ar fi dispărut aproape cu desăvârșire din prospera Europă occidentală, unde gânditorii autentici au fost marginalizați, dacă nu de-a dreptul sufocați de o societate orientată cu precădere către bunurile politice și obsedată de bunăstare și de egalitate, în timp ce ar fi reușit să străbată neatins – este adevărat că în clandestinitate și într-o manieră profetică și ne-politică – timpurile întunecate ale comunismului. Căderea regimului ar fi dezvăluit nu numai supraviețuirea acestui spirit, dar și misiunea lui viitoare: să iradieze dinspre Est spre Vestul epuizat spiritual. Spre deosebire de intelectualii cehi sau polonezi, care s-au adresat comunismului în limba dizidenței politice, intelectualii români au fost simultan tăcuți și publici. Au fost intelectuali „publici” sub socialismul de stat în măsura în care au publicat cărți și eseuri, au conferențiat pretutindeni în țară, în universități, case de cultură și alte instituții, au făcut lungi stagii de pregătire în universități occidentale și au fost invitați (mai rar totuși) în emisiuni de radio și televiziune. În toate împrejurările, au păstrat tăcerea asupra chestiunilor politice și de societate și nu au invocat drepturile omului decât, incidental, în situația în care oamenii lipsiți de drepturi au devenit ei înșiși. Ei au vorbit cu precădere limbajul culturii, idiomul înaltei tradiții culturale europene. Unii dintre ei au mărturisit

¹ Horia-Roman PATAPIEVICI, „Valorile Europei”, in Mihail NEAMȚU, Bogdan TĂȚARU-CAZABAN (ed.), *O filosofie a intervalului. In onorem Andrei Pleșu*, Humanitas, București, 2009, p. 245.

ulterior că erau animați de certitudinea că o discuție despre Platon sau un citat din Heidegger constituiau, în ordine intelectuală, acte mai dăunătoare pentru regim decât orice formă de protest politic fățiș și explicit.

Dacă acesta poate fi un *raccourci* al zonei centrale a peisajului intelectual al României postcomuniste, unde se situează intelectualii în raport cu procesul de integrare europeană? Punând la contribuție o literatură influentă, înrădăcinată în opera a două figuri iconice ale culturii românești, Mircea Eliade și Constantin Noica, vom constata că Europa a fost și încă este privită, aproape canonic, ca fiind în același timp o utilitate în termeni economici, de libertate de mișcare și de exprimare, dar și ca un risc intelectual. Pe această linie de gândire, căreia îi fac ecou, cu unele inflexiuni particulare ale vocii, și purtătorii de cuvânt ai Bisericii Ortodoxe Române, prin intermediul garantismului constituțional, al practicilor democratice și al afirmării drepturilor omului, Europa ar încuraja apariția unui „om recent” gata făcut, după cum ideologia socialismului de stat încercase cândva să impună modelul unui „om nou” standardizat după regulile colectivismului.

Privind înapoi dinspre momentul fuziunii dintre democrațiile occidentale și cele aspirante din Europa Centrală într-o Uniune lărgită, vom deconstrui în paginile care urmează câteva din transformările suferite de limbajul sentimentului intelectual dat procesului de europenizare de către intelectualii publici români. Și o vom face plecând de la două observații elementare și, probabil, incontestabile. Vom remarca mai întâi înaltul grad de unanimitate al opiniei inițiale potrivit căreia integrarea va face să circule mai liber o seamă de bunuri sociale de tipul prosperității și pluralismului. Se poate apoi constata că procesul era văzut mai ales sub chipul unei tehnici istorice menită să extragă consensul unei societăți caracterizate nu numai de o economie înapoiată, dar și de o identitate anistorică ce traversase netulburată atât liberalismul secolului al XIX-lea, cât și comunismul veacului trecut.

A doua zi după demisia socialismului de stat aceiași experți, intelectuali organici și specialiști în științele sociale care obișnuiau în vremea Războiului Rece să califice regimul comunist ca fiind opusul simetric al democrațiilor europene bazate pe constituționalism, cetățenie și drepturile omului, și-au închipuit că experiența lor trecută de competiție ideologică și de confruntare politică era irelevantă pentru prezenta transformare democratică, tratată mai degrabă ca o colecție dispartă de așteptări instituționale și discursive¹. Pe cale de consecință, o literatură mai mult sau mai puțin academică consacrată Europei a apărut tot atât de spontan și firesc pe cât înfloriseră cândva scrierile consacrate socialismului științific, autorii fiind în general aceiași sau măcar proveniți din aceleași centre de formare. Aproape inevitabil, Europa era concepută mai ales ca o sursă de reglementări literare (*acquis communautaire*) și mai puțin ca un nou tip de aranjament politic și de structură de civilizație pe care românii trebuiau să și-o însușească și, cu timpul, să o ajute să se consolideze².

Fapt deloc surprinzător într-un asemenea context, proza academică dedicată politicii și politicilor europene este pur descriptivă și adoptă fie o perspectivă împrumutată din studiul relațiilor internaționale, socotind Uniunea o organizație

¹ Daniel BARBU, „The State vs. Its Citizens. A Note on Romania, Europe and Corruption”, *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. VII, no. 1, 2007, pp. 9-12.

² Negociatorul șef mărturisește ca a fost interesat exclusiv de „aspectul formal” al negocierilor, Vasile PUȘCĂȘ, *România spre Uniunea Europeană. Negocierile de aderare, 2000-2004*, Institutul European, Iași, 2007, p. 7.

internațională de tip interguvernamental¹, fie o perspectivă comparativă, explicând Uniunea ca pe o entitate supranațională dotată cu câteva trăsături federaliste². Deși au fost publicate zeci de manuale și eseuri despre politica, politicile, dreptul și lărgirea Uniunii Europene, puține dintre aceste lucrări conțin elemente de reflecție originală. Și chiar atunci când se află într-o asemenea situație, așa cum se întâmplă cu propunerea de reformă în cheie federalistă a Uniunii avansată de un fost ministru de externe și de un militant civic³, astfel de întreprinderi ignoră rădăcinile intelectuale românești ale proiectului federal al Europei unite, sintetizate de George Ciorănescu⁴, membru activ al Mișcării Europene și al *Nouvelles Equipes Internationales*⁵ și, în această calitate, participant marginal la fondarea Comunităților Europene alături de alți proeminenți politicieni, universitari și intelectuali în exil găzduiți de cercurile democrat-creștine⁶.

Numai că acest efort al unor oameni politici și universitari din prima jumătate a secolului al XX-lea de a schița, sub semnul federalismului, o teorie normativă asupra Europei rămâne fără moștenitori la nivelul discursului intelectual dominant. În anii 1990, privirea politicianilor și a experților a fost aproape exclusiv comandată de interesul pragmatic pentru dezvoltare economică și consolidarea statului de drept într-o țară post-socialistă ce tânjea după credit internațional, de ordin atât politic, cât și financiar. Dacă Europa avea, pentru acest public, o trăsătură dominantă, ea nu trebuia căutată într-o experiență intelectuală consumată în trecut și nu putea fi căutată altundeva decât în actualitatea *abundenței*:

„Această structură [Uniunea Europeană] asigură unul dintre cele mai ridicate niveluri de trai din lume. Și, ceea ce e important, într-o lume democratică și deschisă. Pentru o țară care nu a cunoscut decât chinul și strânsul curelei, abundența Uniunii Europene s-ar putea să fie chiar un șoc cultural și material”,

observa în 2004, în timp ce negocia cu Comisia harta itinerariului integrării, primul ministru Adrian Năstase⁷.

Sedusă într-o primă etapă de promisiunea prosperității, opinia publică a început treptat să devină conștientă de pericolele ce puteau sta ascunse în străfundurile

¹ E.g. Iordan Gheorghe BĂRBULESCU, *Uniunea Europeană. Aprofundare și Extindere. Cartea I. De la Comunitățile Europene la Uniunea Europeană*, Editura Trei, București, 2001. În nomenclatorul oficial al specializărilor universitare există o diplomă în „relații internaționale și studii europene”.

² E.g. Nicolae PĂUN, Ciprian Adrian PĂUN, Georgiana CICEO, Radu ALBU-COMĂNESCU, *Finalitatea Europei. Considerații asupra proiectului instituțional și politic al Uniunii Europene*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2005.

³ Gabriel ANDREESCU, Adrian SEVERIN, „Un concept românesc al Europei federale”, in Renate WEBER (ed.), *Un concept românesc privind viitorul Uniunii Europene*, Polirom, Iași, 2001, pp. 17-54.

⁴ George CIORĂNESCU, *L'Europe unie. De l'idée à la fondation*, édition soignée par Ștefan Delureanu, Paideia, București, 2005, reeditare a tezei din 1946 *Les Roumains et l'idée fédéraliste* și a articolelor și studiilor scrise în exil.

⁵ Ștefan DELUREANU, *Le Nouvelles Equipes Internationales. Per una rifondazione dell'Europa (1947-1965)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, mai ales pp. 181-240.

⁶ IDEM, *Uniunea Europeană a Federaliștilor și promotorii români ai Europei Unite. Mărturie și memorie (1947-1957)*, Paideia, București, 2007.

⁷ Adrian NĂSTASE, *De la Karl Marx la Coca-Cola*, dialog deschis cu Alin Teodorescu, Nemira, București, 2004, p. 114.

proiectului integrării. Un studiu consacrat dezbaterilor publice având ca temă centrală Europa, așa cum acestea s-au desfășurat mai ales în presă¹, a stabilit că atitudinea față de Uniunea Europeană a avut inițial un public format din experți, ulterior a devenit o chestiune de identitate colectivă, pentru a se transforma în final într-o problemă de poziționare politică. La început, în anii 1990, tonul îl dădeau experții, burocrații și politicienii care făceau exact portretul acelei Europe la care visaseră îndelung cetățenii obișnuiți: o societate a abundenței, un „*supermarché* gigantic” (cu vorbele ironice ale unui intelectual care încerca să rezume succint opinia generală²) în care românii vor ajunge și ei la un moment dat să-și facă cumpărăturile, cu condiția ca anumite proceduri complexe să fie duse la bun sfârșit de către cei în drept să o facă. Atunci când, în anul 2000, Parlamentul a decis să dezincrimineze homosexualitatea ca gest sinonim cu europeanizarea culturii penale moștenite de la socialismul de stat, s-a deschis prima dezbateră cu adevărat contradictorie asupra semnificației proiectului european pentru o societate căreia părea să i se ceară să renunțe la ceva ce avea aerul că face parte indisolubilă din identitatea sa colectivă. Contururile discursive ale acestei identități au fost atunci creionate cu vigoare de arhiepiscopul Bartolomeu Anania. Învățatul ierarh al Clujului și-a întrerupt lucrul la noua versiune românească a Bibliei pentru a-și pune compatrioții în gardă cu privire la pretențiile reale ale Europei. Aceasta le-ar fi cerut românilor, ca preț al aderării, să considere acceptabile social „sexul, homosexualitatea, viciile, drogurile, avorturile și ingineria genetică”, din pricină că, fiind „sărăcită spiritual” și întemeiată „exclusiv pe politică și economie”, Europei îi lipsește „orice urmă de spiritualitate, cultură sau religie”³. Deoarece avuția afișată a Europei ar putea fi doar o mască sub care riscă să se ascundă mizeria duhovnicească, teologii români au ales să se ocupe relativ sistematic și admonitoriu de „amnezia europeană”⁴, adică de relativism, secularizare și înstrăinarea de tradiție ca maladii înrădăcinate în rețeta de fabricație a Uniunii Europene, construită voluntar în așa fel încât amnezia și neutralitatea axiologică să prevaleze asupra culturii și identității⁵.

Din acel moment, integrarea europeană a țării a fost cântărită nu numai ca un fapt relevant doar pentru expertiza tehnică și birocratică, dar și ca o alegere de civilizație sau, cu formula unui distins cărturar de sensibilitate mărturisit conservatoare, ca o tensiune între două tipuri de societate, unul ancorat în „solidaritățile organice” ale vieții private, ținând încă împreună familiile și comunitățile locale, iar celălalt generat de „solidaritățile organizate” de sus în jos de către puterea politică⁶. Desigur, tipologia comunitară nu se potrivește doar României, unde ar fi mai vizibilă decât în alte

¹ Camelia BECIU, „L’espace publique des débats sur l’Europe. Traitements médiatiques et modes de généralisation”, in Silvia MARTON (ed.), *Europe in Its Making. A Unifying Perception on Europe*, Institutul European, Iași, 2006, pp. 195-214.

² Adrian MARINO, *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*, ediția a 2-a, Polirom, Iași, 2005, p. 134.

³ Citat de Lavinia STAN, Lucian TURCESCU, *Religion and Politics in Post-Communist Romania*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2007, p. 177; evoluția acestei dezbateri este urmărită la pp. 171-198.

⁴ E.g. Radu PREDA, „Amnezia unui continent. Raportul Biserică-stat între laicism și relativism”, in Miruna TĂTARU-CAZABAN (ed.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Anastasia, București, 2004, pp. 309-359.

⁵ Radu PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 296.

⁶ Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, All Educational, București, 1999, p. 9.

locuri de pe continent, ci poate servi drept model alternativ pentru întreaga Europă, pusă instituțional în mișcare până acum doar de individualismul liberal¹. Filosofi și intelectuali publici, nu întotdeauna conservatori, tradiționaliști sau creștini, dar deopotrivă suspicioși față de autonomia politicului și neîncredători în exclusivitatea normativă a rațiunii, au formulat judecăți similare. O astfel de poziție intelectuală, destul de larg răspândită, nu trebuie însă interpretată ca o critică adresată Europei ca atare, în versiunea sa instituționalizată, ci are mai degrabă rostul de a aproxima, cu alte mijloace decât cele ale politicilor publice și actelor administrative, care este până la urmă poziția politică a României în Europa. Și, mai important încă, de a hotărî cine este îndreptățit intelectual să dea seama despre această poziție și să-i fixeze coordonatele culturale. Aceste precizări pot servi drept cadru de contingențe pentru o narațiune ce ar putea dezvălui „autoritatea culturală” ce spune istoria Europei și povestea europenizării în beneficiul societății românești.

Pe 11 mai 2008, un sobor de episcopi ai Bisericii Ortodoxe Române a săvârșit un lung ritual solemn pe o câmpie din nord-estul Transilvaniei. În prezența a zeci de mii de credincioși, arhieriei au celebrat canonizarea a patru țărani români executați chiar în locul respectiv în anul 1763. În prealabil, Sfântul Sinod le atribuisese calitatea de martiri ai credinței strămoșești. Cine au fost cei patru noi sfinți și ce au făcut ei anume pentru a se învrednici de o asemenea recunoaștere publică și, în al doilea rând, de ce a așteptat Biserica atât de mult pentru a le valida meritele? Cu excepția celui mai în vârstă dintre ei, un centenar ce călătorise până în Rusia în dubla sa calitate de ostaș lefegiu și de călugăr (poate doar improvizat), este vorba despre țărani iobagi analfabeți din partea locului, care se opuseseră însă violent militarizării regiunii lor de graniță. Operația, parte a unui vast proces de construcție statală (*Einrichtungswerk*), includea scoaterea din iobăgie a locuitorilor din satele de la frontiera cu Moldova otomană. În schimbul noului lor statut social, de oameni liberi, țăranilor li se cerea să se lase înrolați în regimentele grănicerești nășăudene. Numai că, așa cum mărturisea cel mai înalt funcționar al provinciei², obligația de a sluji sub arme pentru a garanta securitatea militară a teritoriului locuit de ei (*der Sicherheit des Landes*) nu era primul obiectiv al autorităților imperiale: misiunea lor de căpătâi era mai degrabă una de factură politico-administrativă, și anume aceea de a contribui la sporirea puterii efective a statului (*Vermehrung der wirklichen Macht des Staates*) prin acceptarea unui efort de *Umbildung*, prin transformarea comportamentelor lor individuale și colective și prin asumarea unui rol social diferențiat, specializat și cu vocația utilității publice. Guvernul le punea la dispoziție drepturi civile, echipament militar, școli elementare cu învățători fluenți în latină și germană și o perspectivă clară de mobilitate socială ascendentă. Eliberați de cele mai multe legături feudale, țăranii trebuiau să accepte să-și servească împăratul și regele apostolic, fiind încurajați (deși deloc obligați) să se unească cu Biserica acestuia, cea catolică, păstrându-și însă neștirbit ritul bizantin.

Un aranjament echitabil, s-ar spune, cel puțin între limitele până la care luminatele *Staatswissenschaften* de la sfârșitul secolului al XVIII-lea erau dispuse să meargă. Cei patru sfinți retroactivi nu au acceptat însă tranzacția și i-au instigat și pe ceilalți săteni să refuze să iasă de sub jugul iobăgiei, să poarte arme, să se comporte ca supuși loiali și utili, să-și trimită copiii la școală unde să învețe graiuri străine și să

¹ *Ibidem*, p. 138.

² Raportul baronului von Brukenthal citat de Carol GÖLLNER, *Regimentele grănicerești din Transilvania 1764-1851*, Editura Militară, București, 1973, pp. 26, 196.

se împărtaşească în biserici în care numele pontifului roman era pomenit la liturghie. Țăranii erau îndemnați să urmeze în continuare vechile obiceiuri tradiționale, să respecte ierarhiile locale, să stăruie în religia lor populară, protejată de la mare distanță de suveranul tuturor Rusiilor și al tuturor pravoslavnicilor, să rămână în afara oricăror repere oferite de cultura juridică a epocii Luminilor, închiși ermetic în micro-universul lor rural caracterizat de înapoiere, analfabetism, autarhie economică și dominat de oligarhii rurale tradiționale. Condamnați pentru seditiune și incitare la rebeliune împotriva statului, cei patru au fost executați chiar pe locul în care pomiseră răzvrătirea. Documentată amănunțit de birocrății monarhiei administrative¹ – ce tindea să se manifeste ca o putere de hârtie (*eine papierne Gewalt*), cu formula unui observator contemporan din Ardeal² – incidentul a fost ulterior uitat de toate părțile ce ar fi putut fi interesate să-i pună în valoare posibilele semnificații până în clipa când România a semnat hârtiile de aderare la Uniunea Europeană.

Această povestire poate părea prea lungă și în orice caz deconectată de la dezbaterile zilelor noastre. Cu toate acestea, deși evenimentele în cauză s-au petrecut în ultima parte a secolului al XVIII-lea, datarea lor politică trebuie făcută indubitabil în anul 2008. La urma urmelor, de ce ar fi ales Biserica dominantă dintr-un stat membru al Uniunii Europene să sanctifice o reacție împotriva modernizării și a europenizării ce trecuse neobservată, în ochii istoricilor naționaliști³ și ai credincioșilor deopotrivă, vreme de aproape două veacuri și jumătate? În plus invizibilitatea mișcării sociale din 1762-1763 pentru istoria ecleziastică pare pe deplin justificată de lipsa de relief a dimensiunii confesionale a faptelor. Oficialii militari și civili cu pregătire superioară în științele statului care au avut de înfruntat, soluționat și evaluat criza nu au considerat-o mai mult decât manifestarea incidentală a unui conservatorism popular și reacționar, stârnit de o măsură luminată de reformism social și alimentat de ignoranță, fanatism și xenofobie.

Nu doar străinii își puteau însă forma o asemenea impresie. O parte din notabili valahi nutreau, chiar de la începutul secolului, sentimentul urgenței unei alegeri de civilizație. Iată un exemplu. Întors de la Viena, unde se angajase în numele său și al românilor ardeleni să primească unirea cu Biserica Romei, episcopul Athanasie convoacă în anul 1700 un sobor la Alba Iulia. Incitați de Constantin Brâncoveanu, popii, negustorii și boierii brașoveni și făgărășeni nu acceptă să se unească cu „Înpăratul“, „Vlădica“ și „Țara“, adică cu românii care puteau avea, în temeiul mecanismelor reprezentative recunoscute de constituțiile transilvănene, o voce legală. Athanasie ia act de refuzul lor cu aceste cuvinte: „Voi nu sânteți din săborul nostru... să vă duceți la țara Turcului“⁴. Episodul nu este relevant doar pentru istoria ecleziastică. Repererele elementare ale urgenței intrării în modernitate erau deja limpezi în mintea ierarhului ardelean. Pe de o parte Roma, Viena, limbajul dreptului și o serie

¹ Relatarea evenimentelor pe baza actelor procesului păstrate în arhivele imperiale la Mathias BERNATH, *Habsburg und die Anfänge der Rumänischen Nationsbildung*, E.J. Brill, Leiden, 1972, pp. 158-160 și la Carol GÖLLNER, *Regimentele grănicerești...cit.*, pp. 44-46.

² Mathias BERNATH, *Habsburg...cit.*, p. 45.

³ Silviu Dragomir, în a sa monumentală, apologetică, patriotică și anti-catolică *Istorie a desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII* (două volume de aproape 700 de pagini, Editura și Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1920, 1930) abia dacă menționează evenimentele.

⁴ Nicolae IORGA, „Însemnări de cronică ale clericilor din Șcheii Brașovului“, *Buletinul Comisiei Istorice a României*, vol. XII, 1933, p. 75.

de privilegii pentru elită ce promiteau să se transforme în drepturi universale. Pe de altă parte, Țara Turcului, Balcanii altfel spus, celebrați ulterior de Mircea Eliade ca o punte între culturi, dar până la urmă doar un tărâm al dominației din care dreptul era exclus și în care drepturile, pe măsura apariției lor, vor fi exercitate sub formă de privilegii ale elitei.

Cu toate acestea, revolta celor patru țărani împotriva puterii impersonale de hârtie a statului modern în versiunea sa austriacă nu a interesat nici istoriografia romantică și nici cea comunistă, atât insuficient informate asupra faptelor, cât și probabil suspicioase față de posibila lor inspirație rusească, dar deopotrivă înclinate să pună în valoare revoltele naționale împotriva stăpânirilor străine. Cei patru au trebuit să aștepte anul 2008 pentru a le fi recunoscută calitatea de sfinți martiri ai neamului și mărturisitori ai credinței ortodoxe. Siluetele lor se profilează de fapt în filigranul unui manifest al Bisericii naționale ortodoxe cu privire la integrarea statului național al românilor în Uniunea Europeană.

Dar ce fel de credință putem spera să știm că au mărturisit cei patru țărani de la sfârșitul secolului al XVIII-lea dintr-un colț îndepărtat al unui imperiu ce ambiționa să administreze potrivit aceleiași științe a statului nu numai Transilvania, dar și Bruxelles? Oricare ar fi fost intențiile lor, observatorul educat din secolul al XXI-lea, indiferent de credințele sale personale sau de orientările sale politice, ar ajunge probabil la o concluzie asemănătoare celei trase de funcționarii austrieci: ei s-au ridicat, cu prețul vieții, în apărarea unei tradiții locale și rurale caracterizată de analfabetism, superstiții, suspiciune față de străini, neîncredere în productivitatea socială a normelor scrise, ca și în capacitatea administrației statului de a pune în legătură oamenii și lucrurile potrivit unor reguli raționale și impersonale. Dacă aceasta este situația, înseamnă că Biserica a oferit susținătorilor săi din anul 2008 o contra-narațiune a integrării europene, ca și un număr de indicații cu privire la felul în care românii ortodocși ar trebui să se poarte în fața Europei, privită ca un imperiu de tip nou, care adună încă o dată laolaltă, într-un cadru normativ comun, atât Transilvania, cât și Bruxelles.

Cât de semnificativ ar putea fi un asemenea manifest și care ar fi audiența vizată? Nu cumva avem de-a face cu o întreprindere mai degrabă periferică și anecdotică, fără nici un fel de ecou într-o opinie publică ale cărei valori sunt modelate de imperativele secularizării ce au unificat și lărgit Europa? Pentru a răspunde la aceste întrebări, ar trebui să cântărim mai întâi, luând în calcul profunzimea istorică a fenomenului, greutatea politică și culturală a Bisericii în viața publică românească și, pe cale de consecință, să estimăm și ponderea pe care luările ei de poziție ar putea-o avea în formarea unei imagini generale despre soarta, menirea și locul românilor în Europa. Unele anchete de teren oarecum confidentiale păreau să indice că, chiar și sub comunism, practica religioasă tradițională nu numai că nu dispăruse, dar își păstrase un oarecare relief social¹. Cum Biserica se afla într-o legătură vizibilă cu statul (care îi salariza clerul, îi numea episcopii prin decret și îi includea în reprezentanța națională și în organizațiile de masă și obștești), apartenența la comunitatea ecleziastică dominantă și încă privilegiată instituțional avea un caracter voluntar extrem de discret² și nu trecea decât în mod accidental și numai printr-un cumul de factori exogeni drept o formă de dizidență față de socialismul devenit doctrină oficială a statului.

¹ Mălina VOICU, *România religioasă. Pe valul european sau în urma lui?*, Institutul European, Iași, 2007, p. 27.

² Cf. Peter BERGER, „Orthodoxy and Global Pluralism”, *Demokratiya. The Journal of Post-Soviet Democratization*, vol. 13, no. 3, 2005, pp. 441-442.

Societățile postcomuniste s-au dovedit apoi reținute în a-și estima și a-și mărturisii propria laicitate, atâta vreme cât aceasta putea fi interpretată drept o dimensiune inoportună și indezirabilă a moștenirii ideologice a marxism-leninismului. Acesta este de altfel motivul pentru care fenomenul „lepădării” publice de ateism pare să fi fost mai semnificativ statistic după 1989 decât cel al abandonării formale a creștinismului sub socialismul de stat¹. Nimic surprinzător atunci în faptul că recensămintele post-comuniste indică, la rândul lor, că aproximativ 85% dintre români se identifică ca aparținând Bisericii Ortodoxe. De asemenea, în toate sondajele, Biserica se bucură de un nivel de încredere nu numai în creștere constantă, dar și mai înalt în comparație cu cel de care beneficiază instituții de tipul armatei, guvernului, Parlamentului sau presei². Aceste date așează România în Europa alături de Italia, unde cota de încredere în Biserică este invers proporțională cu cea în instituțiile politice, dar la mare depărtare de Germania, unde încrederea în instituțiile politice este mai mare decât cea în Biserici³. În plus, Biserica Ortodoxă pare să exercite o influență suficient de mare asupra factorilor de decizie politică pentru ca, în anul 2007, Ministerul Educației să elimine din manualele de liceu orice referință la teoria evoluționistă. Cu toate acestea, proporția celor care frecventează regulat Biserica pare, la o privire capabilă să treacă de prima impresie, să nu fie spectaculos superioară mediei europene⁴. La nivelul conduitelor individuale, așa cum pot fi surprinse statistic, românii probabil că trăiesc într-un mediu relativ, deși nemărturisit, secularizat.

De aceea, influența Bisericii în spațiul public ar putea fi lămurită cel mai bine cu ajutorul conceptului, greu traductibil, de *vicarious religion*, propus de Grace Davie⁵ pentru a descrie situația în care o minoritate organizată de profesioniști ai cultului îndeplinește acte și gesturi religioase în numele și în locul unei majorități care nu se comportă de obicei așa cum este instruită de acești practicieni calificați, dar este conștientă de activitatea desfășurată de aceștia în contul comunității și îi aprobă rostul. Într-un asemenea cadru conceptual, angajamentul personal față de valori și practici religioase poate să fie lipsit de densitate statistică și să devină socialmente irelevant. Într-adevăr, nu spre instituție ca atare își îndreaptă atenția românii în căutare de instrucțiuni cu privire la conduitele lor publice. De pildă, în alegerile prezidențiale din anul 2000, candidatul Mugur Isărescu, susținut pe față de înalta ierarhie ortodoxă (într-un spot electoral, mitropolitul de atunci al Moldovei îl prezenta pe candidat cu

¹ „The lapsed Christians are being outnumbered by the lapsed atheists” scrie cu maliție Ivana NOBLE, *Theological Interpretation of Culture in Post-Communist Context*, Ashgate, Aldershot, 2010, p. 4.

² Dumitru SANDU, *Spațiul social al tranziției*, Polirom, Iași, 1999, pp. 74-84.

³ Mălina VOICU, *România religioasă...cit.*, pp. 128-138.

⁴ Sondajele realizate în România începând cu 1990, inclusiv Eurobarometrele, atunci când sunt interesate de comportamentele religioase ale respondenților, încearcă să afle cât de des au aceștia obiceiul de a „vizita” o biserică (săptămânal, lunar, sezonier etc.), nefiind de fapt curioase cu privire la „participarea” regulată, pe baze duminicale, la serviciile religioase. Din această pricină, datele culese de aceste sondaje nu sunt comparabile cu cele produse de cercetările efectuate în ale societăți europene. cf. Grace DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 61-81. În schimb, runda a patra (2008/2009) a *European Social Survey Data* plasează participarea duminicală la același nivel cu Grecia, puțin peste Franța, dar mult sub Irlanda, Portugalia sau Italia.

⁵ Grace DAVIE, „Vicarious Religion: A Methodological Challenge”, in Nancy T. AMMERMAN (ed.), *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2007, pp. 21-35.

cuvintele „iată omul!”) nu a obținut decât 9% din voturi, în vreme ce candidatul care a câștigat scrutinul din 2004 se remarcase printr-o răsunătoare (deși de scurtă durată) apologie a drepturilor homosexualilor, ca și printr-o opoziție hotărâtă (dar nici ea de lungă durată) față de proiectul construirii în București a „catedralei mântuirii neamului”. În schimb, cele mai multe aspecte ale culturii politice par să poată fi citite cu ajutorul unui cod de lectură inspirat de ethosul ortodox. Sau, reluând cuvintele unui reputat eseist și administrator cultural,

„dacă prin Biserică înțelegeți instituția cu clerul ei ... eu am puține legături cu Biserica [...] Dacă însă prin Biserică înțelegeți comunitatea credincioșilor în jurul oficerii tainelor și a păstrării acestei tradiții [...] atunci voi declara cu toată simplitatea că sunt în ea”¹.

Stilul, uneori chiar și conținutul dezbaterilor post-comuniste pe teme politice și de societate, înțelegerea comună a responsabilității personale și colective, a imputabilității actelor private ori publice, modelul vieții de familie, căsătoria la biserică și înmormântarea cu preoți, percepția asupra diviziunilor funcționale din societate, toate au fost plămădite într-un context religios încă fertil și care nu și-a pierdut productivitatea nici măcar sub comunism².

Și din acest motiv, societatea românească pare să fi ieșit din comunism cu un grad relativ înalt de omogenitate culturală³ și lasă impresia că a rămas în continuare relativ coerentă și consensuală în opiniile sale de-a lungul procesului de integrare europeană. Ca și cum prăbușirea unei ideologii unanime și necontestate ar fi cerut o nouă *homonoia*, o altă formă de asentiment colectiv cu privire la norme și valori. Prin simpla, dar monumentală ei prezență (în media, în armată, în spitale și închisori, în școli, cu toate ocaziile festive civile și militare)⁴, aprobată formal sau tacit de către stat, Biserica dominantă a oferit spontan oportunitatea consensului și a satisfăcut nevoia unei autorități culturale de înlocuire. Politicienii și experții au fost neîndoielnic protagoniștii integrării europene, dar nu au fost constrânși de universitari sau de intelectuali să acționeze în calitate de subiect al propriilor lor acțiuni. Ei au articulat în scris, în discurs și în formularea deciziilor ceea ce nu erau pregătiți nici să facă și nici să gândească. De aceea, Biserica Ortodoxă națională, privită ca un depozit de sensuri, ca și moștenirea intelectuală a lui Mircea Eliade, Emil Cioran și Constantin Noica, gânditori reacționari anti-moderni și, pentru un timp, naționaliști și-au unit neprogramat forțele pentru a-și impune dominația asupra discursului public.

Cum a fost oare posibilă o asemenea întâlnire, oarecum improbabilă în cadre seculare? Să lămurim aici o singură posibilă cauză. Procesul continuu de raționalizare a sferei publice, considerat de Max Weber ca fiind principalul impuls pentru transformarea societăților în timpurile moderne, poate fi anevoie observat în România,

¹ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Politice, Humanitas, București, 1996, p. 241.*

² Cea mai clară prezentare a relațiilor ambigue dintre Biserică și statul communist la Olivier GILLET, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le communisme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1987.

³ Daniel BARBU, „The Burden of Politics. Public Space, Political Participation, and State Socialism”, *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. II, no. 2, 2002, pp. 329-346.

⁴ O prezentare analitică a acestei prezențe publice la Iuliana CONOVICI, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucția unei identități publice*, vol. I-II, Eikon, Cluj-Napoca, 2009-2010.

chiar și atunci când toate faptele și cuvintele imaginabile sunt luate în calcul. Egalitatea politică nu numai că a fost afirmată ca un principiu de import, pe care elitele dominante nu au știut să îl explice și să îl garanteze, dar apariția democrației electorale în anii 1920 și 1930 a fost mai întâi amânată, apoi condiționată de un stat liberal incapabil să-și imagineze cum reprezentarea egală a unor cetățeni incompetenți politic (din dublul motiv al analfabetismului și lipsei proprietății) ar putea fi organizată¹. Mai mult, o viață culturală oarecum originală s-a înfiripat în perioada interbelică sub forma unei critici multiple a secularizării, democrației parlamentare, culturii occidentale, Luminilor, europenizării și egalității politice². De la sfârșitul anilor 1930, Mircea Eliade³ este socotit a fi nu numai un martor de excepție al perioadei de înflorire și vitalitate a culturii românești interbelice, dar și cel mai influent intelectual român din toate timpurile. Opera sa, academică, eseistică și literară, ca și viziunea sa teoretică cu privire la autonomia politicului dau încă tonul producției culturale românești.

De unde începe misiunea României? Un articol publicat în 1937 de Mircea Eliade⁴ a fixat termenii unei dezbatere ce nu și-a pierdut încă suflul: istoricul debutant al religiilor și ziaristul de extremă dreaptă observă în respectivul text că procesul de modernizare a României poate fi socotit un eșec tocmai pentru că a fost pus în operă dintr-o perspectivă politică; „voga primatului politic” în societățile liberale și democratice și, prin imitație, în România, s-a dovedit inefficientă atâta timp cât țara a rămas o periferie a Europei protestante și catolice, o națiune neînsemnată, animată de o cultură minoră; numai printr-un „primat al spiritualului”, atât anti-democratic, cât și religios, ar putea atât Ortodoxia, cât și România să ajungă „să domine întreaga Europă”. Românii, locuiți de o „colectivă sete de sfințenie” vor aduce pe lume un „om nou”, dar nu pentru a „face politică”, ci pentru ca „să facă istorie prin valori supra-istorice”. Pe scurt, misiunea României ar fi aceea de a face istorie, nu de a face politică. Ce fel de istorie însă? Precizarea vine în 1943 de la Constantin Noica: „Nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală”⁵. Istoria care trebuie făcută este cea a prezentului. A prezentului continuu al spiritului.

Când a coborât pentru prima oară în spațiul public, Eliade avea înclinația de a se considera un discipol indirect al lui René Guénon⁶. Cu acest titlu, pentru el lumea occidentală estompase identitatea reală a societății, ce rezidă în tradiție.

¹ Daniel BARBU, Cristian PREDA, „Building the State from the Roof Down. Varieties of Romanian Liberal Nationalism”, in Iván Zoltán DENES (ed.), *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Central European University Press, Budapest and New York, 2006, pp. 367-382.

² O introducere solidă în această chestiune este ofițată de Irina LIVEZEANU, *Cultural Politics in Greater Romania. Regionalism, Nation Building and Ethnic Struggle, 1918-1930*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995.

³ Deși lipsită de cadru teoretic, este utilă biografia întocmită de Florin ȚURCANU, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris, 2005.

⁴ *Vremea*, X, no. 477, 28 februarie 1937, p. 3, reluat în Mircea ELIADE, *Texte „legionare” și despre „românism”*, ediție de Mircea Handoca, Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 47-49.

⁵ Constantin NOICA, „Ce e etern și ce e istoric în cultura românească”, *Revista Fundațiilor Regale*, X, nr. 9, septembrie 1943, p. 528.

⁶ *La crise du monde moderne* a lui Guénon a fost publicată într-o ediție românească în 2008 alături de alte scrieri ale autorului francez, scoase în mai multe tiraje, de Editura Humanitas al cărui animator este Gabriel Liceanu, principalul depozitar al moștenirii intelectuale a lui Mircea Eliade; prefața declară că „opera lui [René Guénon] are astăzi nu numai o valoare

Autonomia politicului și invenția Sinelui au pervertit natura umană ca atare, cel mai bine și mai autentic definită de figura lui *homo religious*, un om nu numai organic atașat de comunitate, dar legat natural de o autoritate superioară, normativă și explicativă în același timp. Atât proiectul Luminilor cât și triumful științei politice de tip hobbesian s-ar cuveni de aceea considerate operațiuni intelectuale înstrăinate de o știință autentică a spiritului, ce nu poate fi experimentată cu titlu individual și în condiții de egalitate a celor implicați, ci trebuie întrupată în comunități naționale unificate, purificate, organizate ierarhic și însuflețite de vocația universalului. Pe cale de consecință, națiunile au misiuni. Ele domină sau sunt dominate. Pentru motive evidente, începând cu anii 1950, Eliade și-a adăpostit doctrina în disciplina academică a istoriei religiilor, care l-a ajutat să obțină recunoaștere internațională. Dar mulți intelectuali rămași acasă și-au păstrat atenția trează la aspectul holistic și politic al întreprinderii intelectuale a lui Eliade.

În 1988, un membru al generației lui Mircea Eliade, filosoful Constantin Noica¹, a publicat în germană, la o editură socialistă, o colecție de eseuri traduse în românește cinci ani mai târziu². Volumul se deschide cu o foarte comentată ulterior *Scrisoare către un intelectual din Occident*, ce cuprinde, printre multe alte considerații, o caracterizare a Europei ca o „bye-bye society”³, ca o civilizație caracterizată de multiple deconectări și partiții. În 2003, când iminența integrării europene devenise o certitudine politică, arhiepiscopul Bartolomeu Anania a reformulat tema separării, afirmând că „Noua Europă” (adică Uniunea Europeană) are doar două dimensiuni, politică și economică, amândouă importante, dar insuficiente, deoarece atât economia, cât și politica au în comun faptul că sunt menite să-i despartă pe oameni; Noii Europe i-ar lipsi tocmai acele dimensiuni de natură să-i aducă împreună pe oameni, cea culturală și cea religioasă⁴.

În ceea ce-l privește pe Noica, acesta a continuat să caute o Europă a originilor și a autenticității și a schițat un „model cultural european” ce ar fi rezumatul unui soi de gramatică performativă a istoriei spiritului european: Evul Mediu ar fi fost o perioadă a *substantivului*, interesată să numească substanța ființei; de la Renaștere și Reformă până la Romantism, Europa a trecut de la o cultură *adverbială* la una *pronominală*, explorând mai întâi modurile și modalitățile mai degrabă decât esențele și sfârșind prin a inventa pronumele personal *Eu* rostit de individul solitar; Europa contemporană era pentru Noica o eră a *conjunției*, preocupată să afirme relații modale de tipul „și, sau, dacă, atunci”; Noica își încheie argumentația prin chemarea la viață a timpului *prepoziției*, un timp al unei corelații autentice între oameni și între oameni și lucruri, timp ce ar putea deveni actual dacă ar fi bine pregătit de heralzi competenți⁵. Pe scurt, tot ceea ce s-a întâmplat în Europa în vremurile recente, incluzând durata construcției europene, ar trebui considerat, în viziunea lui Constantin Noica, ca un proces de înstrăinare treptată de metafizică.

doctrinară, ci și una profetică”, René GUÉNON, *Criza lumii moderne*, traducere și prefață de Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008, p. 18.

¹ Cea mai utilă monografie consacrată filosofiei lui Noica este Laura PAMFIL, *Noica necunoscut. De la uitarea ființei la reamintirea ei*, Biblioteca Apostrof & Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007.

² Constantin NOICA, *De dignitate Europae*, Kriterion Verlag, Bukarest, 1988 și IDEM, *Modelul cultural European*, Humanitas, București, 1993.

³ În engleză în textul românesc, Constantin NOICA, *Modelul cultural European*, cit., p. 9.

⁴ Citat de Lavinia STAN, Lucian TURCESCU, *Religion and Politics...cit.*, p. 207.

⁵ Constantin NOICA, *Modelul cultural European*, cit., p. 92 și passim.

O asemenea reflecție a declanșat un efort intelectual de dez-raționalizare, un fel de tur ghidat înspre „rădăcinile religioase” ale omului modern, o încercare de a re-vrăji lumea (*Wiederverzauberung der Welt*)¹ ca metode de a trata dezafectarea metafizică a spiritului contemporan. De pildă, Horia-Roman Patapievici, probabil cel mai bine vândut autor de non-ficțiune din anii 2000, cheamă la o reafirmare și chiar la o reinstituire a exploatării premoderne a spațiului, ce ar fi fost trecută pe planul doi de experiența modernă a timpului: incitat de o lectură oarecum oblică a lui Carl Schmitt, el crede că tradiția creștină este dependentă de materia solidă a uscatului și de alte substanțe esențiale², în vreme ce „iudaismul pribeag și lipsit de Centru”, citat în calitatea acestuia de ferment al lumii contemporane, se bizuiește pe timp și pe fluiditatea politică a mării, fiind astfel mai potrivit pentru modernitate, care înțelege existența nu ca pe un substantiv, un obiect și o prezență, ci ca pe un mod al verbului, o trecere și o pierdere³. Dacă entuziaștii reînțoarcerii metafizicii au sperat să „facă istorie” în anii 1930, participând la mișcarea fascistă și împărtășindu-i planurile pentru unificarea unui *Raum* european, în vremea comunismului și după 1989 ei s-au angajat într-o critică a istoriei politice moderne în numele unor „valori supra-istorice”. Ei se străduiesc să scape de rigorile vârstei democratice prin acțiune culturală. „În folosul societății, votul universal trebuie, prin urmare, limitat: dar nu prin restrângerea dreptului de a vota, ci prin calificarea voturilor”⁴, mai precis printr-o clasificare ierarhică a voturilor în temeiul fluenței culturale a votanților, conchide Patapievici.

Cultura devine remediul pentru această îndepărtare a Europei de nucleul său metafizic original și atemporal, situat la mare distanță de practica egalității. Dar despre *ce* cultură este vorba și, mai ales, despre *a cui* cultură? Inspirat fără echivoc de Mircea Eliade, un membru de vază al cercului lui Noica definea cultura ca fiind calea cea mai recomandabilă către ceva situat dincolo de ea și altfel de neatins, ca fiind o metodă optimă de a subzista în timp, de a te așeza în poziția cea mai justă între viața reală și sacru⁵. Dacă cultura corespunde cel mai bine metaforei drumului, înseamnă că ea are nevoie de călăuze. Trimițând implicit către un răspuns deja formulat de Eliade în 1937, filosoful și eseistul Emil Cioran⁶ îi sugerează lui Constantin Noica în august 1980 cine ar putea fi aceste călăuze: „Sleirea Occidentului este un fenomen indubitabil și iremediabil”, în vreme ce oamenii din sud-estul Europei (ca și din America Latină) sunt „mai interesanți, mai complecși, mai surprinzători și au

¹ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent. O critică a modernității din perspective întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”*, ediția a 5-a, Humanitas, București, 2008, p. 7, în germană în text. Noțiunea (*re-enchantment*) pare împrumutată din limbajul ortodoxiei radicale și al teoriei critice, unde este însă utilizată într-un sens contrar, de fetișizare a obiectelor de consum, cf. Graham WARD, *True Religion*, Blackwell, Oxford, 2003, p. 129.

² Patapievici este departe de a fi singur în înțelegerea spațiului ca o dimensiune mai importantă decât timpul în rețeta identității naționale: Horia Bernea, important artist plastic și director fondator al Muzeului Țăranului Român, nu numai că a pictat cu obstinație același deal mistic și aceeași grădină paradiziacă, dar și-a conceput muzeul încredințat spre administrare de către autoritățile guvernamentale ca pe o recreare a unui spațiu tradițional, atemporal, omogen, continuu și intens religios, populat de artefacte extrase din cronologia și utilitatea inițiale.

³ *Ibidem*, p. 196-197.

⁴ *Ibidem*, p. 390.

⁵ Andrei PLEȘU, *Minima moralia*, Cartea Românească, București, 1988, pp. 107-110.

⁶ O analiză a scrierilor românești ale lui Emil Cioran la Marta PETREU, *An Infamous Past: E.M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, Ivan R. Dee Publisher, Chicago, 2005.

mai multă vitalitate”, probabil pentru că nu sunt „stupid de politizați”, asemeni intelectualilor occidentali¹. În pofida (dacă nu chiar datorită) experienței comuniste, România ar putea constitui un refugiu pentru esența culturii europene, aproape dispărută din Occident. Sub socialismul de stat, intelectualii grupați în jurul lui Noica au afirmat, într-o formulare din 1986 adresată deschis ideologiei totalitare, că sunt ei înșiși avocații unui „*totalitarism cultural*”, „unul al valorilor”, sinonim cu „ideologia lucrului bine făcut”².

Poate părea astăzi surprinzător că în decada ce a precedat demisia comunismului o poziție relativ centrală pe scena intelectuală a fost ocupată de un filosof format în anii 1930, marcat de o istorie de asociere personală cu mișcarea fascistă națională și teoretician, în anii 1980, al contrastului între *domeniul spiritului*, pentru care România continua să depună mărturie și *domeniul untului* ce ar fi luat iremediabil în stăpânire Europa apuseană³. Într-o discuție ce aparent a avut loc în 1983, Constantin Noica l-ar fi întrebat pe un intelectual ce-i împărtășise intenția de a emigra în Occident „în ce Germanie vrei să pleci? În Germania untului sau în Germania culturii?” adăugând imediat că, „paradoxal, [Germania culturii] o poate găsi mai lesne aici [*i.e.* în România socialistă]”⁴. Printr-o distorsiune ulterioară a acestei interogații formulată cu ironică precauție, aluzia istoricistă a lui Noica la un faimos clișeu din deceniul al patrulea al secolului al XX-lea a trecut imediat în dialectul intelectual cel mai utilizat sub forma standardizată „Europa untului”, interpretată ca un diagnostic pus ambiției statelor membre ale Uniunii de a fi societăți ale prosperității. La această formulă vor recurge ulterior atât partizanii cosmopolitismului și europenismului⁵, cât și tradiționaliștii apropiați de ierarhia ortodoxă⁶.

Până la moartea sa în 1987, Constantin Noica reușise să devină, în ochii discipolilor săi, o „instituție națională”⁷, o figură îndreptățită să „reprezint[e] cultura însăși”⁸. Istoria transformării unui intelectual, fie acesta cu totul excepțional, într-o instituție s-a petrecut, cum se întâmplă adesea, chiar pe măsură ce această istorie era consemnată și povestită în succesivele ediții ale *Jurnalului de la Păltiniș*, publicat mai întâi în 1983 cu aprobarea autorităților comuniste competente. Gabriel Liiceanu va relata ulterior că, în iarna în care povestea unui înțelept trăind pe un munte izolat și educând pentru metafizică un număr de emuli mai tineri a ieșit de sub tipar pentru prima oară, bunurile de consum erau rare și greu de procurat. Cu toate acestea, un

¹ Emil CIORAN, *Scrisori către cei de-acasă*, editate de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu, Humanitas, București, 1995, p. 311.

² Scrisoare a lui Gabriel Liiceanu către Ion Ianoși din noiembrie 1986, in Gabriel LIICEANU (ed.), *Epistolar*, Cartea Românească, București, 1987, p. 291.

³ O explicație parțială a acestui caz curios în Katherine VERDERY, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkley, Los Angeles and London, 1991, pp. 256-301.

⁴ Gabriel LIICEANU, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Cartea Românească, București, 1983, p. 136.

⁵ E.g. Adrian MARINO, *Pentru Europa...cit.*, p. 135.

⁶ E.g. intervenția teologului Costion Nicolescu, director de relații publice al Muzeului Țăranului Român, la o școală de vară organizată de Departmentul pentru românii de pretutindeni, reluată de un ziar local, *Adevărul Harghitei*, XX, no. 2501, 23 august 2000, p. 4.

⁷ Gabriel LIICEANU, „În loc de prefață – Ce înseamnă a fi european în Estul postbelic?”, prefață la a doua ediție a *Jurnalului de la Păltiniș*, Humanitas, București, 1991, pp. 5-16; toate citatele din acest paragraf sunt extrase de aici.

⁸ Andrei PLEȘU, *Minima moralia*, cit., p. 97.

exemplar al cărții era schimbat pe piața neagră pentru patru pachete de unt. Cineva ar putea comenta că, sub socialismul de stat, suportul imprimat al culturii autentice valora de patru ori greutatea sa în unt. În viața reală, spune Liiceanu, societățile totalitare sunt ne-politice. Prin urmare, cultura (dacă este bine făcută de persoane selectate cu grijă și atent formate) poate frânge monopolul pe care o îngustă minoritate îl are asupra politicii. În fapt, comparată cu ideologia socialismului științific, cultura înaltă europeană (în stare de extincție în Europa însăși) era un „scenariu alternativ” și avea, cu acest titlu, o semnificație politică, era de-a dreptul o formă de rezistență politică. Prin cultură, indivizi educați și însingurați încercau mai puțin să evadeze pe cont propriu din absurditatea și mizeria discursului public, cât să „participe din umbră” la destinul comunității, la o atemporalitate culturală menită să dea suflet națiunii sau, mai heideggerian, să păstorească acest suflet.

Mircea Eliade spusese deja acest lucru cu alte cuvinte, dar cu același miez: națiunile au misiuni. Și pentru a le duce la bun sfârșit au nevoie de o îndrumare intelectuală de felul celei de care România a beneficiat în anii 1930 și din nou în 1980 când Eliade, Cioran și Noica au funcționat ca „instituții naționale”, proclamând mizeria politicului (deopotrivă a politicii democratice și a celei comuniste) și vestind primatul spiritualului și al culturii. Astăzi, tocmai absența unei asemenea „autorități legitime”, bazată pe premise normative pre-moderne și metafizice, poate fi considerată drept cauză principală pentru „neputința cea mai radicală a democrației”, întemeiată pe drepturi și indiferentă la datorii¹, insistă Patapievici. Cultura, continuă el, este prin firea lucrurilor o formă de inegalitate încrustată în vechea tradiție europeană a ierarhiei valorilor; de aici, riscul culturii de a fi distrusă de figura „omului recent”, conceput ca o combinație între colectivismul chinez și corectitudinea politică americană, ca un produs al unui egalitarism triumfător². Spre deosebire de „omul nou” al spiritului, însetat de sfințenie ortodoxă, anunțat cândva de Eliade, „omul recent” occidental nu are decât o singură valoare, prosperitatea materială urmărită cu prețul sacrificării libertății și culturii³.

Pusă în mișcare de politică și economie, Europa nu este numai un loc al separărilor, așa cum Noica și Anania observaseră, dar și unul din care au fost excluse religia și cultura, ca expresii ale unui spirit ne-politic, adaugă Patapievici. Dacă așa stau lucrurile, cum s-ar situa România într-un asemenea peisaj geo-politic. Theodor Baconsky admite (fără să-l citeze explicit) că viziunea lui Eliade potrivit căreia „ortodoxia va deveni [...] alternativa spirituală a Occidentului excesiv secularizat” supraviețuiește încă ca o „visare lăuntrică”, ca un ideal sau o utopie pozitivă a credincioșilor ortodocși⁴. Această geopolitică a spiritului, ce opune o Europă politizată și secularizată unei Români pasionat ortodoxă și stăruitoare în excelența sa culturală reprezintă punctul de întâlnire dintre contra-narațiunea istoricistă a Europei creată de autoritățile bisericești în jurul unor martiri din secolul al XVIII-lea și proiectul de resuscitare a metafizicii propus de intelectualii din *mainstream* care continuă reflecția lui Noica fără a declina explicit o identitate confesională sau măcar o afiliere generică

¹ Horia-Roman PATAPIEVICI, *Omul recent...cit.*, pp. 94-95.

² *Ibidem*, pp. 254-246.

³ *Ibidem*, p. 216.

⁴ Theodor BACONSKY, „Decadența etatismului și renașterea ortodoxă”, in Ioan I. ICĂ Jr., Germano MARTINO (ed.), *Doctrina socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Deisis, Sibiu, 2002, p. 355.

la creștinism¹. Dacă, așa cum crede Jürgen Habermas², modelul post-secular european și gândirea post-metafizică sunt inseparabile, atunci România ar trebui tratată ca un caz deviant.

Ierarhia Bisericii poate fi, așa cum a fost acuzată adesea de susținătorii săi cei mai luminați, angajată în politici anti-intelectualiste, de felul canonizării mai multor sfinți hotărât nefamiliari cu Platon și Augustin și oricum lipsiți de orice capacitate de a contempla posibilitatea ca gânditori precum Hegel sau Heidegger să sară într-o zi în ajutorul metafizicii. Intelectualii publici, prin definiție „oameni de cultură” au tocmai rostul de a completa ceea ce clerul ignoră sau abhoră. A spus-o Andrei Pleșu imediat după căderea comunismului:

„Într-o societate normală, Biserica are rol de direcție de conștiință, iar cultura se hrănește din ea ca dintr-un temei sigur. Acum la noi situația e de așa natură, încât cultura trebuie să-și asume temporar rolul de a iradia pozitiv asupra Bisericii din punct de vedere moral și intelectual”³.

Pășunile alpine de la Salva, unde patru țărani au contestat știința statului așa cum Europa Luminilor era dispusă să o practice și muntele Păltiniș, de unde filosoful Constantin Noica a invalidat „Europa untului” din a două jumătate a secolului al XX-lea, aparțin unei geografii spirituale complementare. Religia și cultura sunt mobilizate, fie împreună, fie pe rând, pentru a pune din nou pe harta continentului spiritul european pe care numai românii s-ar încăpățâna să îl țină viu. În plus, religia și cultura mai au ceva în comun, în dimensiunea lor instituționalizată. Și Biserica și oamenii de cultură au tăcut sub comunism. Și Biserica și cultura prezintă după 1989 această tăcere ca pe o formă metafizică de rezistență.

Într-adevăr, o asemenea complexă întrețesere a religiei și culturii într-o ordine de civilizație în care se găsesc fuzionate o Biserică națională, un sens tradițional al familiei, o respingere culturală a modernității și o neîncredere vădită în egalitate seamănă retrospectiv cu câteva din trăsăturile pe care Charles Taylor le-a atribuit „vârstei mobilizării” ce a precedat „vârsta secularizării”⁴. Dacă secularizarea implică în chip necesar îndreptățirea egală a tuturor indivizilor de a formula și reformula argumentele publice fără a recurge însă la alte resurse decât cele puse la dispoziție de rațiunea naturală, cultura politică românească nu a fost niciodată secularizată, atâta timp cât autonomia politicului trebuie socotită drept pivotul secularizării. Parlamentarismul liberal din veacul al XIX-lea și din prima parte a celui următor credea că politica este o variabilă dependentă de destinul națiunii, în vreme ce socialismul de stat a tratat politica ca un efect tranzitoriu de suprastructură dependent de sensul implacabil al

¹ Un teolog cu frecvente contribuții în magazinele culturale îi reproșează lui Patapievicu lipsa unei atitudini confesionale explicite: Mihail NEAMȚU, *Bufulița printre dărâmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*, ediția a 2-a, Polirom, Iași, 2008, pp. 185-215. Cât despre Constantin Noica, filosoful a fost de o discreție aproape desăvârșită cu privire la poziția sa față de credința creștină.

² Jürgen HABERMAS, „Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, XIV, no. 1, 2006, pp. 1-25.

³ Citat de Ioan I. ICĂ Jr., „Dilema socială a Bisericii Ortodoxe Române: radiografia unei probleme”, în Ioan I. ICĂ Jr., Germano MARTINO (ed.), *Doctrina socială a Bisericii...cit.*, p. 550.

⁴ Charles TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 2007, pp. 445-472.

istoriei, cu puțință de citit mai ales în procesele economice și sociale. Postcomunismul a tratat politicul într-un mod asemănător¹. Întotdeauna rămânea ceva, o esență mai profundă și mai semnificativă, dincolo de politică, deși acest altceva al politicii nu a fost întotdeauna același. Prin urmare, spațiul public românesc poate fi considerat post-secular numai în măsura în care, în cursul integrării europene, comunitatea politică românească a devenit contemporană cu ora europeană. Este un spațiu post-secular și pentru că intelectualii din *mainstream* și-au organizat carierele și și-au câștigat autoritatea culturală afirmând că Uniunea Europeană poate fi un risc pentru Europa.

Pentru ei și pentru audiențele lor, Uniunea s-a arătat a fi, în lungul proces al facerii ei instituționale, o întreprindere politică și birocratică post-modernă construită la mare distanță de spiritul european ce i-ar fi însuflețit de fondatorii Comunităților, educați într-o tradiție în care creștinismul și umanismul erau încă împletite. Între timp,

„repudierea umanismului, uitarea creștinismului și relativismul ideologic pot ucide Europa: nu doar cultural, ci și politic, și economic, și militar”².

Desigur, intelectualii români nu sunt foarte originali în tratamentul critic la care supun construcția europeană, dar sunt probabil înclinați să simplifice și să dea un plus de ascuțime unor poziții formulate, cu nuanțe de sensuri uneori delicate, de puținii autori contemporani pe care sunt dispuși să-i citeze accidental (printre ei Pierre Manent, Roger Scruton sau Joseph Weiler). Această abordare contondentă a proiectului politic european este poate și o metodă de a evita să producă o explicație cu privire la neasemănarea durabilă dintre societatea românească și modelul social european.

Este probabil neîndoielnic că narațiunea integrării europene așa cum este elaborată de intelectualii români ar putea fi sintetizată după cum urmează: în domeniul spiritului, Europa supraviețuiește mai ales în Est, îngrijită de intelectuali precum cei români; în termeni economici și politici, Uniunea Europeană este călăuzită de o birocrăție secularistă și relativistă. Tot ceea ce s-a realizat în cursul construcției europene și al procesului de integrare a României nu este suficient de semnificativ pentru intelectualii publici. Profesioniștii ai culturii aparținând clasei mijlocii sub comunism, ei au căpătat în 1989 o deplină libertate de expresie și de mișcare. Ei se află acum angajați într-o operațiune ce ar fi trebuit să-i definească ca intelectuali sub socialismul de stat: să încurajeze non-conformismul în raport cu discursul public dominant. Și fac acest lucru cu aceleași mijloace narative pe care le folosiseră ca să păstreze tăcerea sub comunism: spun povestea preeminenței culturii și a spiritului asupra politicului.

¹ Exceptând entuziasmul electoral al anului 1990, rata participării la alegerile naționale și locale este mai apropiată de cea din America mai puțin secularizată decât de cifrele oferite de intens secularizata Europă occidentală.

² Horia-Roman PATAPIEVICLI, „Valorile Europei”, cit., p. 259.