

DIMENSIUNEA CONSERVATOARE A CULTURII POLITICE

LORENA PĀVĀLAN STUPARU

Conservatorismul ca doctrină politică (împreună cu propriile-i diferențe reacționare, ultra-, neo- sau postconservatoare) are și el părțile lui nebuloase, ca orice idee ajunsă în câmpul legitimant și militant al ideologiei.

Faptul că acest termen desemnează în primul rând o reacție sau cel puțin o atitudine rezervată față de proiectele de schimbare a societății și, în consecință, elemente „conservatoare“ care apar mai devreme sau mai târziu în cadrul oricărei grupări a spectrului politic este suficient pentru a genera „cel puțin la fel de multă confuzie, dacă nu cumva mai multă decât orice alt termen din istoria ideilor“¹.

Putem porni de la o remarcă generală: dacă în natură conservarea materiei și energiei presupune mișcarea și transformarea, în politică mișcările conservatoare — cu sensul întors de bună voie spre un trecut ce crește-n urma lor pe durate mai lungi sau mai scurte — au în comun tendința de depășire și schimbare a unei stări actuale prin recuperarea unor tradiții și restaurarea unor valori uitate sau aflate în dizgrație la un moment dat. Aceasta o putem numi varianta *soft* a conservatorismului, căci este bine cunoscută și existența unei variante *hard*, caracterizată prin dezacordul hotărât față de tendințele reformatoare.

Chiar la nivelul doctrinei căreia conservatorismul i s-a opus în mod fațăș în secolul XX, și anume marxism-leninismul, apar grupări conservatoare reprezentate de opozanții schimbării în interiorul sistemului comunist. Ceea ce arată, pe de o parte, că orice sistem se caracterizează prin tendința de a se autoconserve prin autoperpetuare, iar, pe de alta, prin efectele perverse pe care le poate avea atunci când emană din polul stâng (est-central) al puterii, cât de importantă este pentru retușarea peisajului geo-politic dimensiunea conservatoare a oricărui tip de cultură politică.

O notorie reacție conservatoare în istoria recentă s-a manifestat din partea reprezentanților „liniei dure“ a „comuniștilor ortodocși“ atunci când aceștia s-au opus „liniei progresive“ reprezentate de Mihail Gorbaciov, orientare fundamentală în cele trei inițiative de reformare economică și politică în Uniunea Sovietică, și anume: *perestroika* (traducibilă ca restructurare și reconstrucție începând cu politica de schimbare economică); *glasnost* (transparență, deschidere a puterii

¹ Lincoln Allison, *Conservatorism*, în *Oxford Dictionar de Politică*, coordonat de Iain McLean, traducere și glosar de Leonard Gavrilu, București, Univers Enciclopedic, 2001, p. 98.

față de societatea civilă); *democratizare*. Tensiunea dintre reformiști și conservatori care mocea de ani de zile a atins punctul culminant în data de 19 august 1991 prin tentativa de lovitură de stat pusă la cale de un grup condus de vicepreședintele URSS, Ghenadii Yanaev, din care făceau parte primul-ministrul sovietic (V. Pavlov), ministrul apărării (Marshal D. Yazov), deputatul Prezidiului Consiliului Apărării (O. Baklanov), Ministrul Afacerilor Interne (B. Pugo) și conducătorul KGB-ului (V. Kryuchov). Această alianță a șefilor celor mai puternice organizații coercitive din URSS, interesată de cucerirea puterii într-un timp rapid, declarându-l pe Gorbaciov inapt din motive de sănătate pentru îndatoririle prezidențiale nu face altceva decât să contribuie la procesul dezintegrării URSS și la colapsul partidului comunist, în loc să realizeze restaurarea autorității comuniste.

Pe 8 decembrie 1991 Boris Elțin — împreună cu președintele Ucrainei și al Republicii Belarus — declară URSS dizolvată și în același timp anunță formarea Comunității Statelor Independente. Ceea ce a furnizat un motiv în plus de „nostalgie“ celor mai mulți conservatori și politicieni naționaliști care găsesc încă dificil de acceptat noul rol postimperial și postcomunist al Rusiei sau, altfel spus, o dificilă încercare pentru „afectul de sistem“² al mândriei naționale generat de condiția (istorică) și mentalitatea de superputere (aceasta din urmă reprezentând și motivația conservatorilor americanii).

Faptul că astăzi problema etichetării conservatorismului a devenit mult mai acută decât a fost vreodată reiese din volumul consacrat de cercetătorul american Leslie Holmes studiului comparat al țărilor postcomuniste din Europa Centrală și de Est³. Autorul observă cum încă înainte de căderea comunismului aplicarea unor termeni ca „dreapta“ și „stânga“ sau „conservator“ și „progresist“ partidelor din aceste state era adesea confuză. Iar această confuzie a crescut o dată cu colapsul comunismului. Mai mult decât atât, partidele comuniste adesea descrise de occidentali drept partide de extremă stângă — în ultimii ani sunt luate adesea drept conservatoare, dacă provin din statele postcomuniste. A fi conservator în aceste cazuri implică credința unui grup în necesitatea gradului înalt de implicare a statului în economie și politică, de cele mai multe ori naționalism, și faptul că reprezentanții acestei orientări sunt refractari la schimbarea în profunzime a sistemului și credincioși setului de principii politice pe care ei le împărtășesc de decenii.

La polul opus, avocații privatizării radicale, ca și aceia ai minimei interfe rențe dintre stat și economie și ai unei minime bunăstări sunt adesea priviți ca progresiști (altfel spus progresiști din perspectivă terminologică occidentală, în timp ce aceleași orientări în Est sunt înțelese ca ultraconservatorism).

Eoul filosofic al acestei controversate doctrine (fidel deopotrivă sursei și spațiului în care se transmite) amplifică dar uneori și clarifică unele confuzii

² Concept ce exprimă „atitudinile generalizate vizând sistemul ca întreg“, între care atitudinea față de națiune, virtuțile ei, realizările ei. Cf. Gabriel A. Almond, Sidney Verba, *Cultura civică*, traducere și studiu introductiv de Dan Pavel, București, Editura Du Style, 1996, p. 91–92.

³ Leslie Holmes, *Post-Communism, An Introduction*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 105–106, 146–148, 209.

furnizând nebănuite surse de plăceri speculative celor dedați la acest act major pentru funcționarea la standarde umane a unei societăți. Fondatoare pentru curențul conservator este considerată a fi *Reflecții asupra revoluției franceze* (1790), carte scrisă de Edmund Burke, un filosof disputat și de conservatori, și de liberali (și de esteticieni, în problema sublimului).

Ceea ce face din *Reflecții asupra revoluției franceze* un manifest conservator este opoziția față de radicalismul revoluționar exprimat în intenția „revoluționarilor“ de a reconstrui societatea prin tăierea oricărei legături cu tradiția și trecutul. Această idee, aşa cum observă Aurelian Crăiuțu, îl apropie pe Burke de Joseph de Maistre (1753–1821) și de Louis de Bonald (1754–1840), calificați în literatură de specialitate drept ultraconservatori și chiar precursori ai fascismului (idee pe care interpretul român o găsește drept exagerată), critici severi ai idealurilor Revoluției de la 1789 (pe care cei doi filozofi o consideră supremul rău) și ai reprezentanților Iluminismului.

Noului „model politic francez“⁴ bazat pe ideea luminilor rațiunii individuale, capabilă să afle calea spre fericirea pământescă, Joseph de Maistre îi opune tradiția istorică, înțeleasă drept „politica experimentală“⁵. Teoriile lui Maistre și Bonald despre autoritate și guvernare, despre societate, rațiune și limitele ei sunt întrețesute cu tezele lor teologice.

Astfel, în privința supremei valori a cetății (care în sens clasic se întemeiază pe existența și activitățile cetățenilor care se bucură de drepturi — *n.m.*), și anume libertatea, ultraconservatorii aşază această noțiune în descendență directă a puterii divine. Libertatea adevărată constă în consumămantul dat unei societăți ale cărei principii sunt nutrite de „legile eterne ale lui Dumnezeu“ și nu aceea himerică a filosofilor iluminiști care găsesc în rațiunea umană „liberul arbitru“. Căci „suntem cu totii legați de tronul Celui Etern printr-un lanț suplu... Există o forță secretă care-l conduce pe fiecare individ către locul său; altfel, statul nu s-ar putea menține“⁶, remarcă Joseph de Maistre, și în consecință și societatea este „rezultatul nemijlocit al voinței Creatorului“⁷, adică exact opusul „stării de natură“ și „contractului social“. În cele două componente ale sale („societatea religioasă naturală“ și „societatea fizică naturală“ sau familia) societatea formată pe baza unei constituții⁸

⁴ Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

⁵ Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple: un anti-contrat social*, apud Aurelian Crăiuțu, *Elogiul libertății*, Iași, Polirom, 1998, p. 91.

⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁷ *Ibidem*, p. 81.

⁸ Este interesant de constatat, urmărind rezultatele unei cercetări prezentate de Ioan Stanomir în cartea *Liberitate, lege și drept*, cum la începutul secolului al XIX-lea, îndeosebi în contextul revoluțiilor de la 1848, elitele intelectuale din Moldova și Tara Românească educate în Franța din perioada Restaurării elaborăză sau sugerează proiecte de constituție (*Dorințele partidei naționale în Moldova, Proclamația de la Izbă*) deopotrivă inovatoare (sincrone cu constitutionalismul american și european de la acea dată) și „romantice“, altfel spus „conservatoare“, prin invocarea tradiției locale a libertăților și a drepturilor trecute (instituții medievale — cum ar fi „jurații“ —, regimul de stări, capitulațiile). Constitutionalismul românesc al secolului al XIX-lea care include proiecte cuprinse între anii 1838–1858 este inspirator al „soluției de la 1866“, care nu este o simplă „copie“ a Constituției belgiene, ci mai curând o expresie a receptării instituțiilor occidentale: „Specificul constitutionalismului belgian, de a ilustra sinteza dintre direcția engleză și lectia restaurației franceze, este responsabil pentru această fascinație pe care elitele o resimt în fața modelului belgian, fascinație care, de parte

ca ansamblu de legi și legături necesare are drept scop „generarea“ și „conservarea“ membrilor ei⁹.

Unul dintre urmășii acestor „profeti ai trecutului“ — Burke, Maistre, Bonald¹⁰, Michael Oakeshott, a cărui lucrare *Raționalismul în politică și alte eseuri* (1991) este emblematică pentru orientarea conservatoare, prin critica pe care o face raționalismului perfecționist și teoriilor sociale abstrakte și pentru faptul că aduce în discursul filosofiei politice actuale valorile¹¹ conservatoare — tradiția, credința, familia¹², comunitatea ca element anterior individului¹³, solidaritatea umană.

Între faptele conservatorilor și idealurile nobile ale doctrinei originare distanța este adesea considerabilă, și totodată există o diferență câtuși de puțin neajigabilă între doctrina conservatoare și spiritul conservator (ca doavadă, stilul conservatorilor noștri de azi). Dar dincolo de fenomenul politic general numit „conservatorism“ sau de orientările filosofice conservatoare există un sens cotidian al conservatorismului care nu exclude un sens larg cultural ca set de opinii și atitudini privitoare la stilul de viață, de gândire și exprimare proprii unei epoci, împărtășit deopotrivă de simplii cetățeni și de elitele politice și culturale. Ca expresie a unei „înclinații psihice universale către tradiționalism“ (Karl Mannheim), această mentalitate conservatoare regleză formele extreme de conservatorism încețoșate și ironizate în numele „stupizeriei“ (Lincoln Allison)

(continuare) de a fi un reflex bovaric, conține o doză de luciditate vizionară, ce transpare în hotărârea de a acclimatiza, pe sol românesc, regimul monarhiei limitate, definite prin executivul dual și poziția preeminentă a adunărilor legislative. În această manieră, România se încadra în valul de constituționalizare care constituie una dintre mările indeleibile ale celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea“ (Ioan Stanomir, *Libertate, lege și drept. O istorie a constitutionalismului românesc*, Iași, Polirom, 2005, p. 24–27; 53–63). Astfel debutea ză procesul de afirmare a stilului unei culturi politice care își caută echilibrul între polul conservator, polul liberal și, mai nou, polul social-democrat.

⁹ Aurelian Crăiuțu, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰ Dintre care Joseph de Maistre l-a fascinat și l-a inspirat pe Emil Cioran în ideile sale privitoare la destin și istorie expuse în *Essay sur la pensée réactionnaire* introdus ulterior în *Istorie și utopie*.

¹¹ Adică acelei „lumi“ pe care o proiectăm în categorii și norme, căreia „ne dedicăm prin afectivitate“, potrivit lui Emil Cioran (*Eseuri*, traducere de Modest Morariu, București, Cartea Românească, 1986, p. 35).

¹² Una dintre teoriile sociale abstrakte și idealiste în mod absurd, de vreme ce are ca premisă majoră materialismul dialectic și istoric, și anume „socialismul real“ aplicat la un moment dat în România, a dat naștere fenomenului „dependenței de statul paternalist“ și, în consecință, în ciuda unei formule des invocate precum „familia, celula de bază a societății“, rolul familiei în ascensiunea socială, economică și chiar morală a individului a devenit secundar, în contextul transferului de responsabilitate educativă, locativă, profesională și de asistență socială scăzut.

Sociologul Marian Preda, în *Politica socială românească între sărăcie și globalizare*, Iași, Polirom, 2002, analizează la un moment dat ca fenomen ce are o determinare preponderent culturală „creșterea rolului familiei (obișnuite) pentru protecția socială a membrilor săi pe fondul reducerii eforturilor făcute de stat, fenomen început încă din ultimii ani ai regimului Ceaușescu și accentuat după 1989“ (p. 141–143), ceea ce sugerează și un reviriment al mentalității „conservatoare“ susținut de atitudinea pozitivă a românilor față de familie, „citadelă sfârmată“ (Horia Lovinescu) de mult prea înnoitoarele vremuri.

¹³ Ideea comunității anterioare individului, a cetății anterioare cetățeanului aparține „tradiției“ filosofiei politice, aşa cum apare în „Cartea I“ a *Politicii* lui Aristotel: „Deoarece vedem că orice cetate (sau Stat) este o formă de comunitate și că orice comunitate se constituie în vederea unui anumit bine (căci tot ceea ce face omul are ca scop ceea ce lui îi pare a fi binele) este evident că binele suveran între toate este acela al comunității care este suverană între toate și le include pe toate celelalte“ (1252 a); „Prin natura sa deci, cetatea este anterioară familiei și fiecărui dintre noi, căci întregul este cu necesitatea anterioară părinților; dacă întregul corp este aneantizat, nu va mai avea nici picioare, nici mâini“ (1252b) — Aristotel, *Politique. Livres I et II*, texte établis et traduits par Jean Aubonnet, Société d'Éditions „Les Belles Lettres“, 1960, p. 12; 16.

acestei doctrine neclare sau criticate în numele alunecării acesteia în fascism și național-socialism.

Din acest punct de vedere (cotidian, barometru al „bunului simț“), a fi conservator înseamnă nu atât a fi atașat de trecut și refractar față de nouitate și progres¹⁴, nu înseamnă a fi anacronic, vetust și monoman, izolat și neputincios, cât a manifesta respect față de instituții și persoane în care este recognoscibilă perpetuarea și păstrarea a ceea ce este durabil în societatea umană, a fi adept al schimbării graduale și evoluționare („să se revizuiască, dar să nu se schimbe!“¹⁵). Înseamnă a fi exponentul conștiinței unei necesități restauratoare a credinței, a solidarității comunitare și a familiei; a fi convins de sacralitatea unor legi ale cetății, chiar dacă aceasta în societățile moderne este puțin probabilă; a fi muzeograful unei „conștiințe fericite“ în cea mai bună dintre lumile posibile, rezultantă a echilibrului legilor divine; a lua apărarea celor defăimăți pentru această credință și a tuturor celor persecutați (altfel spus, a redescoperi resursele toleranței în numele căreia s-a înfiripat liberalismul), „a ține cu victimă“ — expresie a nobleței promovate la noi în cărțile filosofului Ion Ianoși, care optează pentru o stângă liberală orientată după modelul justițiar (excluzând egalitarismul uniformizant) — și în același timp ca imagine vie a paradoxurilor conservatorismului —, atitudine interioară cultivată după modelul cavaleresc al ocrotirii celui mai slab, model care își are originea în Evanghelie. A ține seama de „proiect“ cu disponibilitatea de a-i adăuga orice alt „bun început“.

A fi conservator înseamnă, încă, a recunoaște, pe temeiul culturii, „nouitatea trecutului“ (Matei Călinescu) și valabilitatea unor ierarhii stabilite din punctul de vedere al dreptății și libertății ce nu exclud egalitatea în fața legilor divine și a celor umane care le au drept normă supremă; a considera agreabil feminismul moderat și legitim din punct de vedere social-politic, dar în același timp a discreditat feminismul mânișos-radical și mutant¹⁶; a înțelege nouitatea ca principiu al regenerării ca urmare a „eternei reîntoarceri“ (Mircea Eliade); a nu aplica o interpretare meschină unui lucru grandios; a nu căuta pete în soare de vreme ce se știe că existența lor este un fapt natural.

A fi conservator înseamnă într-o lume a *free-lancer-ilor* să râvnești protecția — dacă nu a unui principie luminat, a unui maestru sau a unui duhovnic; a te construi acceptând de bună voie tutela unor modele față de care nutrești admirație și respect, a reînvăța devotamentul, după atâtea revolte, a reînvăța credința,

¹⁴ După cum știm, aristocrații (adică purtătorii tradițiilor revendicate de conservatorism) fie din Est, fie din Vest au fost cei care au promovat moda și nouitatea în materie de tehnică (de exemplu, automobilul).

¹⁵ Ion Luca Caragiale, *O scrisoare pierdută* (opinia personajului Farfuridi).

¹⁶ În secolul al XIX-lea, „emanciparea femeilor este condiționată de modernizarea societății, atât la nivel macro, cât și micro, dar susținătorii principiilor liberale, în cazul românesc conservatori și liberali deopotrivă, nu vor ține cont că familia se bazează pe o cooperare altfel promovată la un nivel general. Statul modern nu și-a fixat ca obiectiv explicit emanciparea femeii din sfera privată, dar va lua măsuri ce concordă cu această idee datorită punerii în aplicare a propriei ideologii“. În timp ce reprezentantele femeilor recunoșteau „emanciparea exterioară prin legi și forme“ și își propuneau „emanciparea interioară a susținutului matr și conștient“ (Eleonora Stratilesco, *Studii asupra femeii*, 1911), unii autori emițeau considerații despre diferență de genul: „Aceste femei-bărbați vor fi poate utile intereselor ţării, dar ce dezastru pentru viitorul rasei!“ (Constantin Șăineanu, *Chestiunea feministă*, 1905), cf. Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea*, București, Editura Meridiane, 2003, p. 66.

după atâtea emancipări; a prefera răsfoirea „navigării“, vorbirea directă „comunicării“, corespondența „aplicării“, să alegi, între „boierii mintii“ (Sorin Matei) pe de o parte și arendașii, burghezii sau proletarii mintii de cealaltă parte, pe cei dintâi. Măcar pentru aceea că fapta celor dintâi este virtuoasă și temeinică, în maniera exigențelor stabilite de Titu Maiorescu în *Direcția nouă în poezia și proza română. II. Proza* (1872): „Căci la noi, cari suntem vecini cu o cultură superioară, orice întrebare de știință este mai întâi de toate o întrebare de conștiință, și conștiința ne impune aici două datorii: întâi, să studiem materia despre care scriem într-atât, încât nici unul din principiile fundamentale la care a ajuns Europa cultă să nu ne fi rămas ascuns, aşadar, să ne aflăm la nivelul culturei în acea privință sau, cu o expresie franceză, să fim în currentul ei. Cetiți disertația d-lui Odobescu despre cântecele poporane, sau articolele filologice ale d-lui Burla, sau criticele d-lui Carp etc., îndată veți simți siguranța fundamentalului pe care autorul își ridică clădirea sa, fie cât de mică, și folosul ce-l puteți trage din cetirea unei lucrări care rezumă în sine rezultatul progresului științei în acea materie. Si acest folos este mare chiar atunci când opinia autorului este greșită; căci și în acest caz ea are lângă sine propriul său coercitiv, arătând izvoarele de unde a provenit. A doua datorie de conștiință este: să avem destulă iubire de adevăr pentru a spune cu sinceritate ceea ce am aflat, în bine sau în rău“.¹⁷

Scriitorii reparați de Titu Maiorescu drept reprezentanți care fac cinste direcției noi în proza românească sunt în același timp reprezentanți ai conservatorismului românesc, alături de Mihai Eminescu și alții (contemporani sau de mai târziu), Titu Maiorescu însuși fiind o figură emblematică a conservatorismului românesc nuanțat de stânga, o caracteristică¹⁸ a grupării „Junimea“ surprinsă de George Călinescu în *Istoria Literaturii Române*. Discursul maiorescian despre formele fără fond conotează observații demne de noțiunea justiției sociale: „În aparență, după statistică formelor din afară, românii posedă astăzi aproape întreaga civilizare occidentală. Avem politică și știință, avem jurnale și academii, avem școli și literatură, avem muzeu, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituție. Dar în realitate toate acestea sunt producții moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare, și abisul ce ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc. Singura clasă reală la noi este țăranul român și realitatea lui este suferință, sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare. Căci din sudoarea lui zilnică se scot mijloacele materiale pentru susținerea edificiului fictiv, ce-l numim cultura română“.¹⁹ Astfel, conservatorismul maiorescian ilustrează concepția unei elite care ar trebui să se îngrijească de toate „sufletele“, privilegiu dintotdeauna al aristocrației, cu atât mai mult cu cât aceasta este „doar“ spirituală. Maiorescu nu face altceva aici decât să resta-

¹⁷ Titu Maiorescu, *Critice*, București, Editura Minerva, 1973, vol. I, p. 208–209.

¹⁸ Înființată la Iași în 1863, asociația își propunea „în programul ermetic“, după cum arată criticul și istoricul literar, „pe primul plan acțiunea politică, și în afară de Maiorescu fondatorii vor fi oameni eligibili în Parlament, pentru care junimismul va însemna un simplu program de stânga în doctrina conservatoare“, George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, p. 419.

¹⁹ Titu Maiorescu, *op. cit.*

bilească legătura între morală și politică, altfel spus să formuleze în termeni de conștiință problema „tehnică“ a politicului, aşa cum o formulase pentru arta literară.

Modelul junimist-maiorescian prin cultivarea spiritului critic față de adoptarea unor forme din afară într-o lume care le golește de conținut fie pentru că nu este pregătită să le primească, fie pentru că își ignoră propriile-i tradiții (germinând în schimb demagogie și impostură — „betia de cuvinte“) reprezintă un moment important pentru formarea unui stil al culturii politice românești. Un *pattern* care nu-și pierde valabilitatea în contextul actual al globalizării.

Indiferent de formațiunea politică aflată la putere în stat, consolidarea unei dimensiuni conservatoare în edificiul sistemului este vitală pentru menținerea unei „culturi politice“ înțelese ca sinteză a cunoștințelor, atitudinilor și comportamentelor privitoare la autoritate, guvernare, lege, justiție, dreptate, posibilitate și libertate, societate civilă, pluralism, partide politice, valori și este fundamentală pentru evoluția către cultura politică participativă (care a „internalizat“ normele vieții politice cu care este contemporană) al cărei stadiu superior îl reprezintă cultura civică.

Conservatorismul, am putea spune (kantian), este una dintre condițiile de posibilitate ale culturii politice, pentru că noțiunea de cultură (în orice extensiune) presupune cultivare, păstrare, conservare, continuitate cu o tradiție.

Consecința ignorării tradiției este neînțelegerea lumii în care trăim în contextul aceleia mai largi și compuse. Ignorarea tradiției, ca refuz de a recunoaște valorile moștenite și încetătenite, stă în calea înțelegerei actualității și împiedică dezvoltarea (țările dezvoltate, ca Anglia, acordă o mare importanță tradiției, a se vedea Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*). De asemenea, ignorarea tradițiilor altor popoare reprezintă o piedică în calea înțelegerei „celuilalt“ (atât de importantă în era globalizării) și face imposibilă comunicarea pașnică. „Înțelegerea presupune recunoașterea unui set de valori comune“, spunea Ananda Coomaraswamy, căci „de atâta timp oamenii nu înțeleg alte popoare, ci doar le cunosc“²⁰, comoditate intelectuală care întârzie posibilitatea locuirii plurale a lumii: acel tip de locuire culturală autohtonă „cooperantă“ cu elementele colonizatoare civilizatoare ale altor culturi.

Conceptul de „locuire plurală a lumii“ primește o viziune și o direcție nouă prin opera lui Mircea Eliade, arată un comentator recent. Acest model oferă o bază de discuție pentru dezbaterea realităților umane cotidiene, cât și pentru întruchipările cultural-specifice diferite ale acestora. În calitate de concept holistic, „lumea“, care nu exclude nimic constitutiv „situației habitative a oricărui sistem“, include și integrează în orizontul ei capitalul teoretic al unor metanoțiuni precum „limbaj“, „istorie“, „cultură“, „societate“ sau „teorie a sistemelor“; „religia însăși este prezentată ca fiind o parte naturală a experienței lumii“. Studiul comparativ al locuirii religioase a lumii, susține William E. Paden, arată cât de

²⁰ Robert M. Hutchins, *The Learning Society*, Frederick A. Praeger, Publishers, New York, Washington, London, 1968, p. 72.

natural este faptul configurării religioase a unui univers în jurul unor simboluri locale prin care „unitatea timpului este înțeleasă în termenii istoriei proprii, iar absolutul se găsește în altarele, raclele sau chivoturile păstrate din trecut“, un univers care „pune în ecuație ordinea sa particulară morală, cu ordinea ultimă a existenței“²¹. De aceea, consideră comentatorul, pentru actuala generație comparativistă, relevant nu este „monistul Eliade“ pentru care o realitate religioasă monolică denumită „sacru“ înțemeiază totul și se manifestă prin totul, cât mai curând „Eliade pluralistul“ interesat de „nenumăratele moduri în care prind formă lumile religioase ca creații culturale“²².

Sfera noțiunii eliadiene de „creație culturală“ din scrierile de tinerețe include în mod explicit și politicul, în scrierile mature acest aspect fiind implicit. În România interbelică, Mircea Eliade consideră că singura șansă de afirmare a României (care nu poate avea pretenții politice, aşa cum consideră Emil Cioran în *Schimbarea la față a României*) este culturală. Filosoful religiilor înțelege prin cultură „orice creație spirituală“ și nu „învățarea de carte“ (la țară) sau „învățarea de cărți“ (la oraș).

„Națiunea fiind un instrument cultural, rolul statului nu poate fi decât acela de a ajuta pe fiecare cetățean să *creeze* (s.a.). Lucrul acesta l-a spus și Eminescu, și Nicolae Iorga și Pârvan; l-a spus, mai clar decât toți, profesorul Nae Ionescu. Despre ce fel de creație poate fi, însă, vorba? Evident, nu de o creație exprimată prin *opere* (de artă sau de gând) (s.a.). Ci de o creație de *fapte* (s.a.), de rodire sufletească a *fiecărui cetățean* (s.m.) cuprins între granițele țării; adică, într-un cuvânt, de armonizarea omului cu lumea și sufletul său, de crearea unui echilibru firesc și fertil. Nu fiecare individ este dator să *creeze cultură*; toți sunt datori, însă, să-și *creeze* echilibrul lor interior prin *fapta* (s.a.). Contemplația este instrumentul de lucru al elitelor; prin contemplație acestea cuprind lumea, o răstoarnă în sufletul lor, o îmbogățesc prin creația lor. (Căci orice crește pe acest pământ, ca și orice se creează, este un adaos *concret* Lumii întregi) (s.a.). Pentru ceilalți oameni, însă, contemplația nu poate fi un instrument de lucru; căci din contemplație ei ar face inacțiune, reverie, lene — într-un cuvânt, «oprire pe loc». Pentru ceilalți, fapta rămâne instrumentul lor de creație, de împăcare cu ei însiși. Fapta — nu politică.“²³

Statul organic pentru Mircea Eliade este „acela care dă puțință fiecărui om să fie un organism viu în cadrul unui alt mare organism viu. A fi viu înseamnă, însă, a crea. Căci acesta este gestul inițial al vieții: creația, rodirea, îmbogățirea Firii.

Semnalul timpului nostru nu ne îndeamnă deci la politică, la faptă stimulată, la faptă provocată de alții. Semnalul timpului ne îndeamnă la *cultură*, pe unii, și la *fapta proprie*, pe alții. Faptă proprie, nu papagalicească“²⁴.

²¹ William E. Paden, *The Concept of World Habitation. Eliadean Linkages with a New Comparativism*, în *The Meaning and End of Mircea Eliade*, edited by Bryan Rennie, New York, State University of New York Press, 2001, p. 252; 258.

²² *Ibidem*, p. 252.

²³ Mircea Eliade, *Cultură sau politică?*, în *Prosetism românesc*, 2, București, Editura „Roza Vânturilor“, 1990, p. 64.

²⁴ *Ibidem*, p. 65.

Pledoaria din tinerețea lui Mircea Eliade pentru importanța culturii autentice, creațoare, nu de împrumut (care se intersectează cu modelul maiorescian) îmbracă la maturitate forma „noului umanism“. Opera lui Mircea Eliade reprezintă o lectură a istoriei trecute și a aceleia pe care el însuși a trăit-o din perspectiva unei atitudini conservatoare, în ciuda unei tinereți „experiențialiste“. Tipul antropolitic numit de Mircea Eliade „omul religios“ este un individ care în plan metafizic recunoaște valoarea sacramentală a vieții, iar în plan public și politic împărtășește un set de orientări și norme conservatoare: atașamentul față de tradiție, respectul legii și al autorității, cooperare pe orizontală cu ceilalți actori sociali recunoscuți ca membri ai aceleiași comunități, devotament față de un ideal nobil, onestitate. Omul astfel tipologizat se deosebește de „omul sovietic“ (descris de Alexandr Zinoviev), produs al masificării și al totalitarismului, ale căruia caracteristici sunt neîncrederea și nesinceritatea.

Noul umanism ca viziune spirituală poate fi definit ca „orientare către totalitate capabilă să schimbe calitatea existenței umane“²⁵. După cum reține și ultimul comentator citat, termenul „spiritual“ a fost adesea folosit de Eliade pentru a se referi atât la individ, cât și la cultură. Într-o serie de articole din anii 1927–1928, adresându-se tinerei generații, filosoful religiilor de mai târziu lansa „o provocare“ la realizarea propriei interiorități, a propriei individualități și personalități creațoare, a propriei vieți intelectuale și religioase. Mircea Eliade, după cum precizează și Mac Linscott Ricketts în *Romanian Roots*, înțelege prin „spiritual“ o valoare mai generală, incluzând, alături de religios, mentalul și intelectualul, ceea ce se opune materialului (spre deosebire de germanul *Geistig*, care are o sferă mai restrânsă).

În articolele din tinerețe, Eliade vorbește despre „primatul spiritualului“ asupra politicului și economicului, iar la maturitate, în cadrul „noului Umanism“, spiritualul este înțeles ca „o calitate a ființei, un mod de gândire și o lume de sensuri nesupuse tranzițiilor politice, economice și istoriciste“²⁶.

Arhitectura operei eliadiene, proiectată în virtutea unei vizibile dimensiuni a „nostalgiei“, l-ar recomanda drept „conservator“, chiar și dacă personajul nu ar fi fost în tinerețe adeptul (activ pentru scurtă vreme) al partidului ultraconșervator românesc Legiunea Arhanghelului Mihail: „Filosofia politică a maturului Eliade — după 1945 — este numai implicită“, afirma Robert Ellwood în *The Politics of Myth*.²⁷

În ceea ce privește filosofia politică de tinerețe, aceasta este explicit conservatoare, aşa cum reiese din articolul *Noua aristocrație legionară* publicat în 23 ianuarie 1939 în „Vremea“ sau din incriminatoarea declarație (parafrazată?) din 17 decembrie 1937 în „Buna Vestire“ intitulată de redacție *De ce cred în biruința legionară?*. De altfel, nimic grav în aceste opinii despre o mișcare politică (pe

²⁵ David Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 27.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Robert Ellwood, *The Politics of Myth. A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, State University of New York Press, 1999, p. 114.

care istoricul religiilor o înțelege mai curând ca sectă mistică), potrivit cărora prin acest curent a fost reintrodusă în viața politică românească pedagogia înfruntării oneste, deschise, conștientizarea unei misiuni istorice, credința în libertate, personalitate și iubire.

Conservatorismul imprimă culturii politice românești un aspect propriu, aflat la capătul stilizărilor modelului pașoptist francez, modelului constituțional belgian, modelului german monarchic pe linie masculină și britanic pe linie feminină, modelului sovietic totalitar.

Dintr-o dilemă însă nu putem ieși: pentru o societate este mai grav a contempla forme fără fond, sau a se afunda și împotmolii în fonduri (literal și în toate sensurile) fără forme?