

La porțile modernității

CONFESIUNE ȘI NAȚIONALITATE LA ÎNCEPUTUL MODERNITĂȚII ROMÂNEȘTI

Cătălin Turliuc

Analizele savante – raționale – asupra religiei și naționalismului se întâlnesc în punctul în care opoziția dintre sacru și profan devine punctul liminar, de început, al oricărui demers întreprins în această direcție. Această opoziție apare firesc, deoarece, în mod implicit, savantul este de partea profanului – prin însăși natura sa – și, mai ales, pentru că nevoile sale de argumentare rațională vor reduce mereu sacrul la profan. Dacă în cazul religiei, lucrurile au fost abordate și discutate pe larg de specialiștii câmpului social, sociologi cu precădere, în cazul naționalismului acest tip de abordare se află încă la începuturi. Cauzele acestei situații își află originea în aspectul proteiform al naționalismului modern și în pletora de teorii dedicate explicării și înțelegerii acestuia. Una dintre teoriile relativ noi cu privire la naționalism îl cataloghează ca fiind o *liturghie secularizantă a modernității*¹. Acesta este filonul de la care mă revendic în analiza ce urmează, dedicată modului în care confesiunea și naționalitatea au interacționat la începuturile modernității românești.

Întrebarea fundamentală la care încerc să răspund poate fi formulată astfel: ***Care este legătura între producțiile sociale ale religiei și ale naționalismului?*** Câteva clarificări preliminare se impun. Mai întâi trebuie precizat faptul că abordarea mea este una de tip funcționalist. Altfel spus, voi face distincția între activitățile sociale nereligioase, în funcție de natura lor, dar însoțite de elemente religioase datorită răspândirii religiosului, și activitățile religioase. Același lucru va fi valabil și în cazul naționalismului. Serbările folclorice tradițional românești unde sunt exaltate identitatea și unitatea etniei și a civilizației sale nu sunt mai religioase prin origine și intenție, decât nu prin expresie, decât celebrarea zilei de 1 Decembrie astăzi. În schimb, rugăciunea monahului isihast sau sărbătorirea hramului unei biserici sunt fenomene religioase în esență, nesusceptibile de denuminizare și de reducere la condiția profană. Naționalismul și religia, deși cu un cadru referențial diferit, au în latura lor funcțională o serie de similitudini evidente asupra cărora vom stărui în cele ce urmează. Și naționalismul, ca și religia, oferă individului un cadru social în care este practicat, stabilindu-se o legătură biunivocă, în sensul că și acesta din urmă solicită afectiv individul cerându-i entuziasmul și devoțiunea sa. Și naționalismul, ca și religia, din punct

de vedere psihologic, favorizează credința în detrimentul cunoașterii raționale și, din această perspectivă, ambele sunt susceptibile a da naștere cu ușurință unor excrescențe totalitare. În fine, naționalismul, ca și religia, face apel continuu la rezervorul emoțional al indivizilor, la nivelul cel mai profund și elementar al acestuia. O pertinentă analiză este dedicată acestor similitudini de C. J. H. Hayes în faimoasa sa lucrare *Nationalism: A Religion*, în care afirma: “Naționalismul, ca și orice altă religie, își celebrează public riturile în numele și pentru salvarea întregii comunități”². Este drept, totuși, să facem aici o necesară și validă distincție: dacă religiile au în general un mesaj universal, adresat umanității în întregul ei, naționalismele sunt funciar tribale. Totuși, în alcătuirea lor intimă, relațiile internaționale ale lumii moderne s-au construit în perspectiva universalizării națiunii ca formă de aglutinare socială.

În perspectiva naționalismului, națiunea, ca și biserica în perspectiva religiei, constituie o comunitate de aleși. Celebrarea națiunii, ca și a credinței, oferă ritualuri și satisfacții emoționale de mare profunzime. Națiunile moderne, ca și religiile tradiționale, au scrieri sfinte, mituri, martiri, eroi, sărbători publice, rituri inițiatice, jurăminte, dușmani declarați etc. Ba mai mult, în cazul evreilor, națiunea se confundă cu mozaismul, deci confesiunea. Exemple ale unor astfel de legături în care etnia sau naționalitatea se confundă cu o confesiune sau un rit există și în alte cazuri.

Coexistența naționalismului cu religia poate fi redusă prin simplificare la trei situații: a. opoziție violentă; b. evoluție paralelă și, c. contopire. În prima situație putem invoca național comunismul, în a doua, situația din țările democrat liberale, iar în a treia, situația din Israel, Armenia, Japonia etc. Evident, peste tot, naționaliștii fundamentaliști preferă cea de-a treia situație, lucru care ne dezvăluie poziția centrală ocupată de religie în dezvoltarea naționalismului modern.

Producțiile sociale ale religiei sunt, la rigoare, produsele activității religioase ale actorilor religioși. Exact aceiași situație o întâlnim și în cazul naționalismului. Mai mult, în cazul naționalismului, ca și al religiei, întâlnim trei categorii de actori: producătorii, gestionarii și credincioșii. Urmărirea sistematică a răspunsului la întrebarea formulată la începutul analizei noastre trebuie să ne conducă la examinarea producțiilor respective ale celor trei categorii, în contextul istoric al debutului modernității românești. Este ceea ce vom face în continuare.

A devenit un loc comun în istoriografie faptul că “redeșteptarea” națională românească s-a făcut (și) sub faldurile confesiunii, mai ales în Transilvania, acreditată fiind, în acest sens, confesiunea greco-catolică. O întreagă pletoară de istorici, mai vechi sau mai noi, vorbesc despre spațiul transilvan ca fiind locul originar al naționalismului emancipator românesc. Aceștia apelează apoi la fenomenul transculturației pentru a explica cum acest naționalism i-a cuprins, mai apoi, și pe românii din spațiul extracarpatic. Atingem deci, la acest nivel,

problema unei ideologii identitare. Se cuvin aici câteva lămuriri teoretice absolut necesare. Dacă considerăm că o ideologie este un discurs structurat în care se recunoaște o categorie socială cu interesele ei de a-și impune propria dominație, atunci trebuie să admitem că pot exista naționalisme conservatoare și naționalisme revoluționare. O astfel de imagine, care din păcate mai stăruie încă, este rodul unei neînțelegeri profunde a modelului de gândire cartezian, pentru că este total anacronic să reducem o ideologie, chiar în condițiile modernității, la o ideologie politică. O ideologie este un cadru de înțelegere a ființei umane, a societății și universului, organizată în jurul câtorva valori esențiale. Ea se caracterizează printr-o ridicată potențialitate de explicare a acțiunilor umane și, la nivelul structurii sale, ea solicită adeziunea totală a membrilor care o împărtășesc, comuniunea dintre ei, excluderea altor cadre de gândire structurate, o etică specifică. În acest sens, consider și eu naționalismul o ideologie. Coexistența unor ideologii în aceeași secvență cronotopică, așa cum ne-o arată istoria, presupune cu necesitate raporturi de subordonare între acestea. De aceea și istoriografia română acreditează, în mare ei majoritatea, ideea potrivit căreia identitatea națională a supraordonat-o pe cea confesională – mai ales că, în Transilvania, în zorii modernității vorbim de o pluriconfesionalitate românească – care a devenit o simplă formă de expresie a principiului național.

Percepția că o ideologie acceptă fără opoziție o multitudine de comportamente umane din cele mai diverse, de la cele sexuale la cele legate de practica religioasă, este o iluzie. Să oferim numai câteva exemple: naziștii au desconsiderat cercetarea în domeniul nuclear considerându-l “fizică evreiască”, staliniștii au considerat la început genetica o “pseudo-știință burgheză”, înalții prelați medievali au văzut în alchimie (chimie, la nivelul epocii) o știință (lucrare) “diavolească” etc. Deci, cu cât o ideologie are o nevoie mai mare de consolidare, cu atât mai mult se apropie de o credință religioasă. Reciproca este perfect valabilă: o credință religioasă poate deveni o ideologie politică și națională. Diferența fundamentală, pentru mine, între o ideologie și o credință religioasă este funciar una de ordin cantitativ. Ideologia este rezultatul nevoii de a impune o ordine rațională într-un spațiu social și geografic dat. Credința este consecința nevoii individului de a depăși o angoasă și, în principiu doar, nu are nevoie de o cristalizare spațială și geografică. Cu toate acestea, activitatea religioasă produce în mod spontan grupuri, când nu se exercită direct în grupurile definite de morfologie. Comunitățile religioase se suprapun peste grupuri profane, culturale, politice și economice: creștinătate/arie culturală europeană; biserică din Anglia sau România/regate sau republici; oraș/episcopie; cartier/parohie; sat/parohie; corporație/confrație etc. Toate aceste grupuri, anterior formate prin finalități nereligioase, pun problema calității practicilor religioase care se desfășoară la nivelul lor. Riscul unei folosiri a confesiunii în alte scopuri decât cele religioase este foarte mare. Între o religie și o ideologie identitară menită să-i unifice pe indivizi într-un grup sudat, diferența este minimă și probabil nulă

pentru cei mai mulți dintre cei implicați. Uzanța socială a religiei pierde din profunzimea care se adresează Omului din fiecare om și astfel s-a născut în comunitățile religioase un anumit tip de sodalitate care lipsește de regulă în ideologiile identitare³. Când credința și ideologia intră într-o simbioză totală se naște o societate totalitară.

Ideologia identitară este extrem de eficace în organizarea unei colectivități umane deoarece ea include și sfera politicului și pe cea individuală⁴. Ea devine astfel o credință, în măsura în care inventează mituri fondatoare, de esență religioasă sau genetică chiar, pentru o comunitate. Scopul ultim al discursului ideologic naționalist este de a se substitui culturii prin înglobarea și supraordonarea ei, orice cultură devenind astfel “națională”.

De cele mai multe ori prezentarea proiecțiilor identitare românești se face fără a se urmări condiționarea imagologică, criteriul alterității – al “celuilalt” – fiind transformat într-o înșiruire de opinii formulate de diverși autori asupra identității românilor. Majoritatea unor astfel de prezentări oferă imaginea “cetății asediate”, a victimizării, care ar fi tipică românilor. Această părere este acreditată ca un loc comun, în special după 1989, fiind adesea transformată în “concluzie științifică”. Evident, câteva citate din autorii epocii considerate semnificative nu pot proba astfel de afirmații, ci pot da doar indicații despre plauzibilitatea lor. Când astfel de citate sunt extrase din scrierile corifeilor Școlii Ardelene, fără să fie urmărite și contextualizate marile probleme sociale și naționale care afectau întregul continent european, posibilitatea de a face afirmații pe jumătate și de a promova aserțiuni drept concluzii devine realitate istoriografică. Scrierile autorilor Școlii Ardelene sunt într-adevăr un izvor demn de toată atenția pentru cei care se ocupă de nașterea naționalismului românesc, dar ele trebuie înglobate într-o perspectivă mai amplă, românească și europeană deopotrivă. Să revenim la istorie: Pentru românii din Transilvania stăpânită de maghiari ortodoxia a fost cel mai important element identitar, pentru care au suferit o discriminare tot mai accentuată, consfințită prin *Unio Trium Nationum* (1437) și prin edictele din secolul al XVI-lea care declarau ortodoxia românilor transilvăneni drept religie tolerată. Dispariția Ungariei și vasalitatea Transilvaniei față de otomani nu a modificat cu nimic statutul românilor. Asemenea popoarelor creștine din Balcani, românii transilvăneni au fost lipsiți de o clasă politică și de un statut politic propriu, singura instituție cu care se puteau identifica nemijlocit fiind biserica ortodoxă. Stăpânirea habsburgică a Transilvaniei, după 1691, nu părea să ofere românilor de aici ceva mai bun. În dorința de a ieși din precaritatea statutului inferior de tolerați, o parte a românilor au acceptat unirea cu Roma în cele două sinoade din 1697 și 1698. În schimbul acceptării celor patru puncte dogmatice prin care catolicismul se deosebește de ortodoxie, dar păstrându-și ritualul, canoanele și calendarul ortodox, sinoadele au dus la emiterea celor două diplome leopoldine (1699 și 1701), prin care privilegiile clerului catolic erau acordate și uniților. Ce a însemnat acest lucru pentru românii de atunci? Nichifor

Crainic ne-a dat acest răspuns: “însăși unirea cu Roma a unei părți de ardeleni e o dovadă a ortodoxismului înrădăcinat în firea acestui popor. Unirea s-a făcut pe câteva puncte dogmatice pe care le știau preoții, dar poporul unit astfel a fost lăsat mai departe în cadrele văzute ale bisericii tradiționale prin ritualul răsăritean care nu e altceva decât dogma ortodoxă poetizată. Prin acest ritual și fragmentul uniților se încorporează în unitatea națională a credinței românești. Fără această condiție unirea cu Roma n-ar fi izbutit. Prin ea triumfă, într-un fel, ortodoxia populară a sufletului românesc”⁵. În fapt, valabil pentru o întregă desfășurare istorică în sens național, afirmația lui Dumitru Stăniloae este esențială: “Această sinteză de latinitate și ortodoxie, ea însăși un miracol și o formă de originalitate a ajutat poporul român să se mențină, prin latinitate, neconfundat cu lumea slavă, iar prin ortodoxie, neconfundat cu lumea naționalităților catolice din vecinătatea apuseană”⁶. Am adus în discuție această problemă – una pentru rezolvarea căreia va mai curge multă cerneală – din credința că nu confesiunea greco-catolică a jucat rolul dominant în afirmarea identității naționale românești în Transilvania, de unde, chipurile, ar fi fost preluată și resintetizată în Principate. Sigur, purtătorii acestei confesiuni au avut un rol important, dar nu determinant. *Mutatis mutandis* extrapolez afirmația lui P.P. Panaitescu: “Este cea mai mare greșeală credința că, dacă noi am fi fost catolici și nu ortodocși și dacă nu am fi avut formele culturii slave, apoi desigur că între boierii de la cramele din Cotnari și de pe valea Teleajenului s-ar fi născut un Rembrandt, un Corneille și un Voltaire, iar la Curtea Veche de pe malul Dâmboviței s-ar fi jucat tragedii, în loc să cânte lăutarii țigani”⁷ și la realitatea identității naționale moderne. În fine, fără a fi întrutotul de acord cu o asemenea aserțiune să mai amintim aici reflecția lui Lucian Blaga asupra diferențelor care ar exista la nivelul mundan, al temporalității, între marile confesiuni creștine: “categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea”⁸. Toate acestea, ca de altfel și scrierile lui Drăghicescu, Rădulescu Motru, Ralea, Crainic, Nae Ionescu etc. ca să oferim doar aceste exemple ale unor gânditori, care au reflectat asupra modului în care ortodoxia a influențat asupra vieții naționale românești nu au făcut decât să pună în lumină, pe linie de consecință, ceea ce acestor savanți le-a apărut ca fiind revelatoriu din structura societății românești în raport cu credința. Nici unul dintre ei, din păcate, nu a analizat relația profundă a afirmării reciproce a celor două aspecte – național și confesional – în procesele comunicării sociale și al modernizării societății noastre. Gânditorii occidentali, precum E. Turczynski⁹ au mers, dimpotrivă, prea departe cu suprapunerea confesiunii asupra naționalului când au vorbit de realitatea românească. Se vorbește mult în literatura actuală despre “solidaritățile” care au creat

identitatea modernă, incluzând aici și “solidaritățile” confesionale, dar nu se explică cum modernitatea a supraordonat confesiunii, naționalul. Așa numita “criză a bisericii” în vremurile moderne nu poate explica, în opinia noastră, reatașarea unor loialități profunde față de elementul mundan, național. Transferul acesta de loialitate este mult mai profund și are drept piatră unghiulară centralitatea unui nou tip de valori care au fost internalizate de “solidaritățile” organice, “de jos” la propunerea unor noi “solidarități”, “de sus”. În fine, pentru a merge mai departe cu raționamentele în cazul ortodoxiei românești, trebuie afirmat clar că aceasta nu a împiedicat un proces rapid de ridicare economică și culturală a României și nu a pus stavile majore în pătrunderea și asimilarea unor instituții și elemente de civilizație occidentală. “Amprenta ortodoxă” a spiritualității românești a devenit un element important în dezbaterile privind identitatea noastră spirituală și accentele definiției ale “românismului”, dilema fiind dacă trebuie, dacă putem și dacă merită să asimilăm cu totul sistemul valorilor apusene sau dacă, dimpotrivă, să împrumutăm doar unele inovații tehnico-economice, lucrând mai departe la afirmarea unei vieți culturale și politice specific autohtone, spre a veni la inevitabila întâlnire cu celelalte națiuni nu ca imitatori stângaci și întârziți, ci ca o entitate etnico-spirituală distinctă. În acest sens, produsele sociale ale religiei și naționalismului s-au întâlnit în mod fericit în modernitatea noastră. În plus, naționalismul românesc a fost precedat și anunțat, în egală măsură, de nativism¹⁰, curent ideologic care i-a dat forța și argumentarea istorică de care avea nevoie. Înmulțirea auto-proiecțiilor identitare de la noi, pe tot parcursul secolului trecut, a generat discuțiile istoriografice din epocă și de mai târziu, care au avut drept obiect națiunea și naționalismul românesc. Potențarea romantică a acestora a creat imaginea “redeșteptării” naționale, dar nu în afara confesiunii. Ce argument mai bun putem aduce astăzi la întregul nostru eșafodaj de idei decât realitatea incontestabilă a nașterii imnului nostru. La 1848, Vasile Alecsandri scria un manifest în versuri, impregnat de ideile moderne ale epocii, *Către Români*, intitulat mai târziu *Deșteptarea României* și care a fost reluat și publicat în *Gazeta de Transilvania*. În același spirit cu cel al Școlii Ardelene, Andrei Mureșeanu scrie *Un răsunset* ale cărui prime versuri sunt: “Deșteaptă-te române din somnul cel de moarte” și, în plus, adaugă patosului modernizator al lui Alecsandri componenta accentuat națională și creștină (“Preoți cu crucea-n frunte”), ceea ce a făcut ca poezia lui, pusă pe muzică, să fie simțită și în cele din urmă să devină din 1989, imn național.

În încheierea scurtelor noastre considerații se impun câteva concluzii:

Distincția sacru-profana, realitate profund modernă, nu trebuie să afecteze studiul relației naționalism-religie cel puțin la nivelul fazelor incipiente ale procesului modernizării;

Naționalismul și religia împărtășesc o bună parte a manifestărilor și producțiilor lor sociale. Această realitate transcende modernitatea și pătrunde la fel de eficient în post și neo-modernism;

CONFESIUNE ȘI NAȚIONALITATE LA ÎNCEPUTUL MODERNITĂȚII ROMÂNEȘTI

Naționalismul și religia (într-o schemă inevitabil reduționistă) se pot afla în trei situații: opoziție violentă; evoluție paralelă; contopire. Fiecare din aceste situații a generat realități istorice distincte. În plus, o astfel de clasificare nu este valabilă la începuturile modernității oriunde s-ar desfășura acest proces;

Și în cazul românesc, ca și al altor națiuni, suntem obligați să evidențiem tripla calitate impusă de naționalism, ca și de religie: producător, gestionar, credincios;

Stereotipul care atribuie nașterea naționalismului românesc în exclusivitate spațiului transilvan și românilor de acolo, mai toți exponenți lui de vază fiind greco-catolici, trebuie amendat și temperat deopotrivă. Nativismul a fost funcțional pe tot spațiul românesc și nu putem explica nașterea naționalismului românesc doar prin intermediul transculturației;

Modernitatea duce cu necesitate la centralitatea statului și a națiunii, iar în acest sens, confesiunea este supraordonată de elementul național cu care intră în intimă relație;

Confesiunea nu poate fi “acuzată” de realități istorice moderne (subdezvoltare, pasivism, neaderență la “civilizație” etc.) în măsura în care ea însăși are o dinamică proprie, iar termenii folosiți pentru a categorisi un stat, o națiune sau o confesiune nu sunt neutri din punct de vedere etc.

1 Pentru mai multe detalii vezi: Cătălin Turliuc, *Nationalism – A liturgy of Modernity*, în vol. O. Ghitta, M. Crăciun (eds), *Church & Society in Central and Eastern Europe*, Cluj-Napoca, 1998, p. 284-292.

2 C.J.H. Hayes, *Nationalism: A Religion*, New York, 1980, p. 165.

3 O perspectivă amplă asupra acestui subiect vezi la Jean Baechler, *Religia*, în Raymond Boudon (ed.), *Tratat de sociologie*, București, 1997, p. 478-521.

4 Vezi o interesantă discuție asupra acestui aspect în: Jose Forne, *Les Nationalismes identitaires en Europe. Les deux faces de Janus*, Paris, 1994, cap. IV, p.115-137.

5 Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în Iordan Chimet (ed), *Dreptul la memorie*, Vol. IV, Cluj Napoca, 1993, p.178-179.

6 Dumitru Stăniloae, *Rolul ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale*, în “Ortodoxia”, anul XXX, Nr. 4, 1978, p. 599.

7 P. P. Panaitescu, “Perioada slavonă” la români și ruperea de cultura Apusului, în *Interpretări românești*, București, 1994. p. 19.

8 Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Opere*, vol. 9, București, 1995, p. 210.

9 Vezi, Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Dusseldorf, 1976.

10 Vezi o discuție mai amplă asupra subiectului în lucrarea mea, *Etnicitate și naționalitate la 1848*, în “Revista Română”, 1998.