

LBRIS

We know
books

ROGER SCRUTON

**CULTURA MODERNĂ
PE ÎNTELESUL OAMENILOR
INTELEGENȚI**

Traducere din engleză și note de
Dragoș Dodu

H HUMANITAS
BUCUREȘTI

<i>Prefață</i>	9
1. Ce este cultura?	11
2. Cultură și cult	16
3. Iluminismul	38
4. Privirea estetică	48
5. Romantismul	69
6. Fantezia, imaginația și negustorul	79
7. Modernismul	95
8. Avangarda și kitschul	116
9. Yoofanasia	130
10. Mâini trândave	152
11. Lucrarea diavolului	167
12. Concluzii	184
<i>Note</i>	197
<i>O bibliografie destul de interesantă</i>	203

CE ESTE CULTURA?

Conceptul de cultură a țâșnit, înarmat din creștet până în tălpi, din capul lui Johann Gottfried Herder la mijlocul secolului al XVIII-lea și a fost neconținut târât în lupte de atunci încoace. Pentru Herder, *Kultur* este sângele dătător de viață al unui popor, fluxul de energie morală care păstrează o societate intactă. Prin contrast, *Zivilisation* este spoiala de maniere, legi și pricepere tehnică. Națiunile pot împărtăși o civilizație, dar vor fi întotdeauna distincte în ce privește cultura lor, de vreme ce cultura le definește.

Această idee s-a dezvoltat în două direcții. Romanticii germani (Schelling, Schiller, Fichte, Hegel, Hölderlin) au interpretat cultura în felul lui Herder, drept esența definitorie a unei națiuni, o forță spirituală împărtășită, manifestă în toate obiceiurile, credințele și practicile unui popor. Cultura, susțineau ei, făurește limba, arta, religia și istoria, și-și pune pecetea pe cel mai neînsemnat eveniment. Nici un membru al societății, oricât de rău educat, nu este lipsit de cultură, deoarece cultura și calitatea de membru al societății sunt unul și același lucru.

Clericii au interpretat cultura în sensul său latin. Pentru Wilhelm von Humboldt, părinte fondator al universității moderne, aceasta nu însemna creștere naturală, ci *cultivare*. Nu oricine o posedă, deoarece nu oricine are timpul liber, înclinația ori capacitatea de a învăța ce e necesar. Iar printre

oamenii cultivați, unii sunt mai cultivați decât alții. Scopul unei universități este de a păstra și spori moștenirea culturală și de a o transmite următoarei generații.

Cele două idei ne însoțesc încă. Primii antropologi au adoptat concepția lui Herder și au scris despre cultură în înțelesul de corpus de practici și credințe care formează *identitatea de sine* a unui trib. Fiecare membru al tribului posedă cultura, întrucât asta cere însăși calitatea de membru al tribului. Matthew Arnold și criticii literari pe care i-a influențat (inclusiv Eliot, Leavis și Pound) l-au urmat pe Humboldt, tratând cultura drept proprietate a unei elite educate, o realizare ce presupune inteligență și studiu.

Pentru a evita confuzia, voi face distincția între „cultura comună”, cea descrisă de antropologi, și „cultura înaltă”, care e o formă de cunoaștere specializată. Asta nu ne spune însă ce este cultura înaltă, dacă e un lucru sau mai multe, sau dacă e marea valoare presupusă de Arnold și discipolii săi. E limpede, așadar, că trebuie să mă întorc la asemenea întrebări. Iar necesitatea e cu atât mai mare cu cât, spre deosebire de majoritatea oamenilor pe care-i întâlnesc, eu sunt de acord cu Mathew Arnold. După părerea mea, cultura înaltă a civilizației noastre conține o cunoaștere cu mult mai importantă decât orice poate fi dobândit prin canalele comunicării populare. E o opinie greu de justificat și cu care este încă și mai greu de trăit. Ea nu are alt argument în sprijinul său în afara adevărului ei.

Aceste două concepții privitoare la cultură s-au aflat în conflict de-a lungul întregii epoci moderne. Pe ruinele nenumăratelor lupte dintre ele a crescut o a treia. „Cultura comună” a unui trib e un semn al coeziunii sale interne. Dar triburile dispar din lumea modernă, la fel ca toate formele de societate tradițională. Obiceiurile, practicile, festivalurile, ritualurile și credințele au căpătat un caracter fluid și indiferent, ce

reflectă existența noastră nomadă și dezdăcinată, de ființe care trăiesc bizuindu-se pe unde radio globale. În ciuda acestui fapt, în ciuda tuturor înlesnirilor și invențiilor care scutesc multă muncă, făcând ca mulți oameni să devină „inutili“, locuitorii orașelor moderne sunt ființe la fel de sociale precum membrii unui trib tradițional. Nu au liniște câtă vreme nu dobândesc o *identitate socială*, un veșmânt care, reprezentându-i în ochii altora, să le dea încredere în ei înșiși. Această căutare a „identității“ e răspândită în întreaga viață modernă. Deși e un lucru fluid și își poate schimba direcția de mai multe ori într-o viață, ba chiar de două ori într-un an, ea are multe în comun cu atașamentul membrilor tribului față de o cultură comună. Cultivarea „identității“ este un mod al „faptului-de-a-fi-laolaltă“, ca să folosesc jargonul existențialist, un mijloc de a cere spațiu într-o lume publică. În același timp, ea este întemeiată pe alegere, gust și timp liber; se hrănește cu artă populară și distracții; în sensul cel mai larg, este o lucrare a imaginației. În aceste privințe, e asemănătoare culturii înalte a unei tradiții literare și artistice.

Această a treia concepție despre cultură – cultura populară, așa cum o voi numi – a devenit o temă familiară în sociologie. Ea definește materia studiilor culturale – disciplină academică întemeiată de Raymond Williams în încercarea de a înlocui studiul limbii engleze. Williams era critic literar, dar simpatiile sale egalitariste l-au determinat să se ridice împotriva tradiției elitiste din învățământul literar. Alături de cultura de elită a claselor de sus, argumenta el, a existat întotdeauna o alta, cu nici un chip inferioară, cultura oamenilor de rând, prin care aceștia și-au afirmat solidaritatea în fața opresiunii și prin care și-au exprimat identitatea socială și sentimentul de apartenență. Antielitismul lui Williams a atins o coardă sensibilă, iar conceptul de cultură a fost extins ca să descrie formele de artă și distracție populare

în condiții moderne. Ca urmare a acestei extinderi academice, conceptul a început să-și piardă specificitatea. Orice activitate sau artefact este considerat cultural dacă e un produs al interacțiunii sociale formator de identitate.

Cultura populară e de două feluri: moștenită și dobândită. Globalizarea a dus la dispariția culturilor moștenite (folclorice) din Europa și America și la înlocuirea lor cu mișmașul comercializat pe care-l voi discuta în capitolele ulterioare. Unele părți ale culturii folclorice – mai ales muzica – au devenit materia primă pentru arta înaltă, reapărând într-o formă transfigurată la Bartók, Vaughan Williams și Copland. Restul și-a schimbat forma din tradiție moștenită în „moștenire” comercializată, iar acum se holbează la noi din cutii de sticlă aflate în muzeul de artă populară. Oamenii de azi pot fi fermecați de costumele populare, de dansul popular și de festivalurile folclorice. Dar ei nu-și găsesc identitatea prin intermediul acestor lucruri – alt mod de a spune că cultura folclorică e moartă. „Folkul” e un stil nou în muzica pop, dar fără rădăcini într-o comunitate moștenită.

Ideea de cultură a lui Herder este „particularistă”. O cultură este definită drept ceva separat – o insulă de „noi” într-un ocean de „ei”. Concepția lui Humboldt este „universalistă”: pentru el, persoana cultivată privește omenirea ca pe un întreg, cunoaște arta și literatura altor popoare și simpatizează cu viața omenească în toate formele și aspirațiile ei mai înalte. De ce folosim deci același cuvânt pentru două idei atât de incompatibile? De ce scriem o carte despre cultură care tratează despre „cultura comună” și „cultura înaltă” ca și cum s-ar afla conectate într-un fel profund? Ca persoană educată, simpatia mea se îndreaptă către Humboldt și Matthew Arnold. Ca englez de modă veche, înclin către Herder. Unul dintre motivele mele pentru a scrie această

carte este că simt cum aceste două simpatii se hrănesc din aceeași sursă.

Totuși, trebuie să pornim de la presupuziția că, discutând despre cultură, avem de-a face cu trei sau mai multe idei distincte. Dacă am pune o întrebare simplă precum „E pasta de dinți parte a culturii?“, atunci Herder ar răspunde „Cu siguranță nu, deși poate că e parte a civilizației“. Iar Arnold ar spune „Nu“, adăugând însă că pasta de dinți prezentată de Pam Germ în „Portretul unei tenii“, cu care a și câștigat un premiu, este o parte, deși poate una regretabilă, a culturii naționale. Profesorul de studii culturale va replica probabil „Sigur că pasta de dinți e o parte a culturii“, de vreme ce ea este un mod în care oamenii își formează și își exprimă identitatea socială, iar decizia de a o folosi sau nu e o decizie orientată către ceilalți. (Imaginați-vă America fără pastă de dinți!)

În cele ce urmează, metoda mea poate fi numită arheologică. Voi explora straturile conștiinței moderne, unele foarte vechi și geologice, altele mai recent depuse și încă în fierbere. Voi începe prin analiza culturii comune și a locului său în viața unui trib. Poate că este excentric să încep din acest punct, dar e la fel de excentric să încep din oricare alt punct. Pentru că cine scrie despre cultură începe doar rareori. În literatura de specialitate pe care am studiat-o, cercetătorii tind să intre direct *in mediis rebus**, luptând într-o tabără sau alta, în bătălii care sunt acum atât de confuze, încât cu greu le mai înțelege cineva sensul. Iar așa nu se întâmplă întrucât nu văd pădurea de copaci, ci întrucât nu au căutat dincolo de copaci, nu au căutat viața care-i hrănește în secret.

* În miezul lucrurilor (*lat.*).

CULTURĂ ȘI CULT

Miezul „culturii comune” este religia. Triburile supraviețuiesc și prosperă deoarece au zei, care topesc multiplele voințe într-una singură, reclamând și răsplătind totodată sacrificiile de care depinde viața socială. Rugăciunea reprezintă un tribut insuficient plătit unei divinități autentice, care pretinde de obicei observanță religioasă, sub forma ritualului și a sacrificiului. Există multe tipuri de observanță, dar în tradiția noastră – care include cultele elen, iudeu și creștin, și care a crescut mai întâi pe malurile fertile ale Mediteranei – putem discerne un model interesant.

În primul rând, există comunitatea – acel „noi” colectiv al sălășluirii și apartenenței, organismul social care se dezvoltă și suferă ca un tot. Comunitatea (sau o parte unificată a ei) se adună într-un lăcaș sfânt și participă la un act colectiv, prin care e repetată și reînnoită experiența calității de membru al comunității.

În al doilea rând, în cadrul acestei trăiri a sentimentului comunității se impune și e descoperită experiența pângăririi, a separării sau „căderii”: sentimentul individului, aflat în mijlocul colectivității, că este totuși cumva aruncat și exclus, din cauza unei vini pe care trebuie s-o ispășească. Uneori e vorba de o vină morală – cu alte cuvinte, o nelegiuire care ar fi recunoscută ca atare chiar și în lipsa beneficiului adus de o perspectivă religioasă. Adesea însă, religia care vindecă de

vină o și creează totodată – precum în cazul *miasmei* grecești, ori al pângăririi pricinuite de mâncarea vreunui animal interzis, sau al ideii de păcat original (*i. e.* o vină care e a mea de la natură și inevitabilă). Mulți dintre cei ce vin în lăcașul de cult nu au altă vină decât cea originală – „nelegiuirea existenței înseși“, în termenii lui Schopenhauer. Dar toți au trăit ispitele ispășite prin participarea la ritual.

În al treilea rând, urmează un act de sacrificiu, care reprezintă elementul de bază în procesul ispășirii. Ceva este „oferit“ la altar, deși nu neapărat cuiva în mod special. Iar această ofrandă e o datină, repetată cu regularitate și alcătuită din gesturi ceremoniale.

În al patrulea rând, ritul transformă ofranda dintr-un obiect natural în ceva sfânt și, de aceea, supranatural. Ritualul este învăluit în sfințenia pe care o creează. Cuvintele și gesturile sale sunt arhaice, misterioase și cu atât mai imperative cu cât s-au pogorât asupra noastră fără vreo explicație. Glasul strămoșilor vorbește în ritual, iar acela care caută să schimbe sau să altereze ce este înfăptuit la altar comite primul sacrilegiu: re-creează și, ca urmare, profanează zeul.

În cele din urmă, printr-o minunată răsturnare, care este probabil arhetipul tuturor miracolelor, sacrificiul devine un *sacrament*, un „lucru“ oferit *de la* altar tocmai persoanei care face darul, și care înalță persoana din pângărire întru curățenie, din separare întru comuniune, din cădere întru mântuire.

Bineînțeles, un asemenea model nu este observabil pre-tutindeni.¹ Dar el se află în adâncul tradiției noastre. Poate fi găsit de la un capăt la altul al lumii antice – în cultele Demetrei și Persefonei la Eleusis, de exemplu, în cel al Dianei la Efes – și formează experiența centrală a euharistiei creștine. Acest model de comportament e însoțit și de un model de credință. Ceremonia e interpretată ca un act de venerare, iar

lucrul venerat e socotit deopotrivă distinct de cei ce venerază și totuși unit cu ei printr-o grijă personală intensă. Zeul e o persoană supranaturală, care „sălășluiește“ în lăcașul de cult unde e venerat și care, de asemenea, călătorește ubicuu, dar invizibil în lumea naturală.

Ar trebui să distingem între două tipuri de înțelegere religioasă: cea mitică și cea teologică. Poveștile despre divinități și duhuri, care călătoresc prin lume grozav de interesate de ce facem noi aici, sunt inseparabile de impulsul religios. Spre deosebire de doctrinele teologice despre religie, ele nu dau nici un răspuns la întrebările noastre de muritori – nici un temei al cauzei ori scopului existenței noastre. Ele pot *sugera* răspunsuri, dar sunt prețuite și păstrate în amintire din alte motive. Mitul *însufletește* lumea, proiectând intenții și dorințe în procesele naturale, descriind natura drept ceva înzestrat cu gândire și simțire, ridicând astfel naturalul la supranatural. În mit se pare că avem de-a face cu o poveste care pretinde să fie crezută, fără a crede în adevărul ei, o metaforă pe care o transpunem în limbajul literal al propriilor noastre emoții. Găsim o paralelă a conștiinței mitice în artă, iar mulți dintre cei care (precum Jung) au observat paralela au folosit-o pentru a explica experiența frumosului. Mitul implică un anumit tip de gândire: o proiecție a conștiinței care clarifică totodată conștiința, combinând-o cu ordinea naturală.

Riturile sacre și observația sunt într-un anumit sens *meticuloase*. Rostul și puterea lor se află în îndeplinirea lor exactă. Ca și incantațiile (de care sunt strâns legate), ele trebuie împlinite *literal*, fără greș, așa cum dictează datina. Pot apărea greșeli, dar e important să fie greșeli mai curând decât inovații, de vreme ce orice inovație spontană comportă riscul *sacrilegiului*. Diferența dintre observația corectă și sacrilegiu poate fi atât de fină încât rămâne imperceptibilă

pentru cineva din afară: chestiunea dacă semnul crucii trebuie făcut cu două degete sau cu trei a scindat cândva Biserica Ortodoxă a Rusiei, cu urmări cruciale ce ne mai afectează încă.

Dacă lăsăm asemenea fapte deoparte și cercetăm credința religioasă doar ca pe un caz de filozofie teologică – un răspuns speculativ la enigma existenței –, atunci ar trebui să ni se pară extraordinar că cei ce fac fie și o mică eroare de raționament sunt numiți eretici și riscă pedepsele înspăimântătoare pe care o astfel de denumire le atrage după sine. Totuși, în credința religioasă și în observația religioasă, micile diferențe sunt mai importante decât cele mari. Cu cât cineva este mai aproape de mine în convingerile sale religioase, cu atât e mai mare repulsia mea față de „erorile” ce ne despart. Rezerva disprețuitoare a șiiitului libanez față de vecinul creștin nu se poate compara cu ura față de rivalul sunit, iar dezgustul cu care calvinistul îl privește pe ateul orașului modern e rareori comparabil cu vehemența de care dă dovadă atunci când condamnă Biserica Catolică. Chiar și în religiile seculare din zilele noastre, teama de eretici a angajat o mare parte a energiei Bisericii – mărturie fiind aici „lupta” neconținută a Bisericii comuniste împotriva „deviaționismului”, „oportunismului”, „troțkismului”, „revizionismului” și a tuturor celorlalte. Nici una dintre acestea din urmă nu poate fi privită cu amuzament decât de la o distanță sigură. Pentru cei aflați în proximitatea religiei reale, lumea comportă o alegere, tranșantă și neliniștitoare, între siguranța absolută a crezului dreptei credințe și pericolul de moarte al negării acestui crez de pe o poziție aflată pe teritoriul său. Erezia și sacrilegiul sunt periculoase întrucât amenință comunitatea: meticulozitatea ritului religios e un semn că religia nu este un simplu sistem de credință, ci un criteriu care determină cine e și cine nu e membru al comunității.

Tărâmul supranatural devine o realitate pentru noi ori de câte ori ne confruntăm cu misterul morții și atârnam deasupra abisului. Știm atunci că enigma existenței nu poate fi cuprinsă în cuvinte, că doctrinele religioase, în măsura în care sunt numai doctrine, nu reușesc nici pe departe să ne dea un răspuns. Confruntându-ne cu moartea, ne pomenim în fața vertiginosului, în fața abisului fără fund, a incognoscibilului – supranaturalul în cea mai stranie formă a sa. O spaimă primară ne cuprinde pe toți – spaima de noapte, de sfârșit și de neant. Ritul religios risipește această spaimă, unindu-ne nu doar aici și acum cu comunitatea, ci și pe tărâmul morților.

Antropologii au observat printre oamenii pe care-i studiază tendința de a asimila nașterea și moartea cu „tranzițiile” care semnifică o schimbare în statutul social. Riturile funereare și ceremoniile de naștere (botezurile) sunt precum „riturile de trecere” care însoțesc inițierea, căsătoria și pregătirea tribului pentru război.² Toate aceste lucruri sunt trăite *colectiv*, ca revelații ale legăturii presupuse de calitatea de membru al comunității. Astfel este depășită agonia morții de către cei care-i supraviețuiesc: moartea este privită ca o tranziție către o altă stare în *interiorul comunității*. Mortul se alătură adunării strămoșilor, rămânând astfel în legătură cu cei vii. Determinând această tranziție ca „sacră”, tribul ridică moartea la nivelul supranatural, investind-o – așa cum investește căsătoria, nașterea și războiul – cu o autoritate divină. În apropierea morții, cei vii sunt călăuziți. Mai mult, onorându-i pe morți, recunoscându-și datoriile față de ei și tratându-i ca parte a comunității (deși ca parte care a fost „transfigurată”), un trib dobândește un simț al identității și al dăinuirii sale de-a lungul generațiilor. Cultul strămoșilor este cel mai sigur temei pentru sacrificiu, ca și pentru acea stare în care „ești gata să mori” de care depinde viitorul unei societăți. Cultul