

NICOLAE ROȘU

D I A L E C T I C A
N A T I O N A L I S M U L U I

BUCUREȘTI
EDITURA „CULTURA NAȚIONALĂ“
2, Pasajul Macca, 2

www.digibuc.ro

DIALECTICA NAȚIONALISMULUI

**S'AU TRAS DIN ACEASTĂ CARTE, PE HÂRTIE VIDALON,
ŞAISPREZECE EXEMPLARE NUMEROTATE DELA 1 LA 16.**

ORIENTARE

Sunt cărți și sisteme de gândire care fundamentează o metafizică a naționalismului. Un mănunchi de adevăruri esențiale, eterne și imuabile, care direcționează dialectica naționalismului există. Nu le-a descoperit nici revoluția democratică și nici dialectica în sens hegelian.

O ideologie este mult mai ușor de formulat. Oportunitatea, și adaptarea ideilor la momentul politic, presupune o justificare programatică, liberă de rigorile doctrinare, dar având ca punct de plecare anumite nevoi recunoscute de o întreagă societate. Validitatea acestei ideologii este în funcție de momentul politic. Incadrată de practica guvernamentală politică, această ideologie se anulează. Pentru că, se uită în deobște, că statul democratic modern este creația unui sistem de idei, — că pe liniile de forță ale acestor idei s'a structurat viața socială a națiunii, că la baza direcției politice se află un pact fundamental, și că, însfârșit, fără alterarea definitivă a acestui complex de con-

VI

dițiuni, o ideologie naționalistă nu poate triumfa, ori cât ar fi de prielnic momentul politic.

Dialectica naționalismului năzuește să răstoarne toată structura morală, intelectuală și politică a societății democratice. Este oare posibil să ajungem la acest rezultat pe cale evolutivă? Va consimți vechea plutocrație democrată să abdice dela privilegiile ei? Și totuși, atâta vreme cât ne aflăm pe terenul unei discuții de idei, trebuie să convenim că tendința noastră nu este alta decât aceea de a ne integra în ritmul generației de azi, de a folosi toate acele momente politice de care aminteam mai sus, și de a grăbi ivirea sintezei finale. Nu vom pierde din vedere niciodată faptul, că oricât ar fi de bine organizată o mișcare politică, obiectivele ei tactice odată atinse, rămâne de realizat o nouă concepție care se cere lămurită mai dinainte.

Mihai Eminescu, în ale sale „Articole politice”, — a plecat întotdeauna dela faptele promovate de momentul politic, dar interpretarea, se bizuia pe câteva adevăruri fundamentale și permanente curbei de evoluție a poporului românesc. Dialectica naționalismului de aici începe, dela acest catehism al spiritualității românești. Această dialectică, țintește să înșurubeze ideile după un plan unitar, începând dela realități naturale, către principii obiective. Drumul parcurs de ideia care se desface din fapte, și apoi se concretizează viabil în realități spirituale, constituie dialectica însăși. Cu această

metodă, ușor vom putea constata, că realitate și principiu, în sensul arătat de noi, presupun existența unor sfere de înțelegere care se suprapun și totodată se completează. Realitatea integrată procesului dialectic își regăsește sensul și conținutul ei substanțial. Deaceia drumul dela realitate la principii este ireversibil, pentrucă realitatea conține în ea însăși fluidul vital. Pentru noi, teza este realitatea naturală a vieții sociale, și istorică, a vieții naționale. Antiteza, este ideea, — care numai prin alterare, prin derogare dela ritmul și structura ei lăuntrică se poate întoarce împotriva realității edificând alta pe baze raționale. Teza și ideea în înțelesul dialecticei hegeliane aveau o funcție antitetică. Oricum însă, ideea tinde să se îndepărteze de funcția ei primară, și să ia forme aberante, anarhice, individualiste. Cele două momente dialectice se completează de cel final, de sinteză, — care trebuie să actualizeze valoarea tezei, fără să neglijeze totodată necesitatea ideii.

În dialectica naționalistă sinteza stabilește unirea armonioasă a realității cu ideea, cu antiteza. Ne apropiem pe această cale de un realism intelectual, în care ideea în loc să se îndepărteze de realitate având o funcție permanent antitetică, — se apropie de ea, devine sinergetică și dinamică în sensul vechei metafizici: *adœquatio rei et intellectus*. Ideea presupusă necesară, amplifică sensul și întărește ritmul rea-

VIII

lității, complectând-o cu elemente noi ce-și pot lua sborul patetic al fantaziei.

Pe câtă vreme, în dialectica marxistă, termenul ultim închide ciclul vital al spiritului, dincolo de sinteza finală ne mai fiind posibil un nou joc al contrariilor, dialectica naționalistă tâlmăcește astfel corelația dintre teză (realitate) și antiteză (idee) încât vede în cel de al treilea moment, în sinteză, — un ideal, un mit îndepărtat, pe care credința noastră în valoarea spiritului ne îndeamnă să-l cautăm pretutindeni. Dialectica marxistă, eliminând primele două concepte, teza și antiteza, în realizarea celui de al treilea moment devine statică. Mișcarea gândirii și a faptelor în dialectica naționalistă se reînnoiește, conflictul dintre contrarii nu are sfârșit. De aici decurge nevoia sintezei, care să armonizeze realitatea cu ideea, și să dea un sens viabil dinamismului social.

Exaltând valoarea sufletească a națiunii, fascismul a restaurat virtuțile morale și politice ale statului roman. Fascismul se regăsește în formula cuprinzătoare de vaste orizonturi de gândire și creație a italianității paroxistice. Hitlerismul supra-valorifică gândirea omului nordic a rasei germanice pure. Maurrasismul promovează tradiția clasică, monarhică și catolică.

Naționalismul românesc presupune o exaltare creatoare a tipului specific etnic. „Schimbați opiniunea publică, dați-i o altă direcțiune, răscoliți geniul național — spiritul propriu și caracteristic

al poporului, din adâncurile în care doarme — faceți o uriașă reacțiune morală, o revoluțiune de idei (în care ideia **românesc** să fie mai mare decât uman, genial, frumos, în fine fiți Români, Români și iar Români”, — spune *Mihai Eminescu*.

Elementele dialecticei naționaliste le-am găsit în Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu și cu deosebire în Mihai Eminescu. De la Eminescu, liniile de forță diverg: Vasile Conta și A. C. Cuza vor lăsa să cadă accentul pe anti-semitism; N. Iorga și A. D. Xenopol pe istoricism; Aurel C. Popovici pe anti-democratism; Vasile Pârvan pe autohtonism rasei; Ion L. Caragiale pe criticismul anti-liberal.

Liniile de orientare de până aici, ne îndeamnă să recunoaștem un secol al XVII-lea plin de slavă și de creație clasică și umanistă, din care, după noi, porcede ideia națională. Mai departe, trebuie să recunoaștem în fanariotism soluția de continuitate a vieții noastre naționale, și în pașoptism, fenomenul originar al vieții noastre de stat, adică momentul în care „romanii au pierdut simțul istoric”, și de unde începe dezastruoasa rătăcire politică. Alterarea inteligenței, a spiritului în general, prin sistemele de gândire potrivnice realităților istorice și naționale tot de aici începe. Am socotit necesară critica acestor sisteme, pentru a da câteva puncte de orientare dialectică. Apoi, ne-am oprit la pașoptism, pentru că în jurul acestui fenomen s'a dat marea bă-

tălie dintre formele autohtoniei etnice și ideologia revoluționară. Fără a epuiza în întregime un subiect atât de vast, cercetarea noastră poposește deocamdată la critica junimistă pentru că am crezut că în gândirea lui Mihai Eminescu, dialectica naționalistă și-a aflat cea mai masivă închegare.

Toate mișcările politice pleacă dela o critică a stării prezente, dela o cercetare a unor cauze, dela o atitudine gândită, uneori trăită numai, efectiv, — în tot cazul evidentă, pentru a ajunge la o formulă pragmatică. Sensul dialecticei naționalismului față de mișcarea contemporană de idei se poate vedea în capitolele finale.

NICOLAE ROȘU.

Decembrie 1935.

I.

PASCAL INVINGĂTORUL LUI DESCARTES

Declinul moral în care a fost adusă societatea prin funesta dictatură a spiritului democratic, a determinat o reacțiune de refacere totală a obiectivului gândirii europene. Concomitent cu *Ch. Maurras*, filosoful empirismului organizator și militantul neînduplecat al naționalismului integral, *Edouard Berth*, acest autentic discipol al sindicalismului sorelian, și *J. Maritain*, un fanatic relevator al gândirii aristotelico-thomiste, s'au întâlnit în aceeași frământare de a găsi unitatea morală a noiei spiritualități. Înțelegem prin aceasta, o revizuire totală a dogmelor secolului al XIX-lea, izvorită din necesitatea evidentă de a remedia lacunele esențiale ale spiritului raționalisto-democratic față de virtualitățile etice ale filosofiei clasice.

În remarcabila sa lucrare, „*Les méfaits des intellectuels*”, Ed. Berth anunțând victoria lui Pascal, adică nota dominantă a epocii sale, nu făcea alt-

ceva decât să prevadă înfrângerea spiritului cartezian care se multiplicase monstruos în utopiile raționaliste și liberaliste, patronate de apostolul sacrosanct al lumii moderne: J. J. Rousseau. La cealaltă extremitate, în ceiace privește idealul social, dincolo de baricadele sindicalismului pragmatic și apologist al violenței, Jacques Maritain parvenise să demonstreze că „înțelepciunea practică, risipită de raționalismul politic”, a fost restabilită de Pascal, și autorul „Reflexiunilor asupra inteligenței” crede a fi arătat cu prisosință, că „politica lui Pascal găsește în realismul rațional al lui Thomas din Aquino corectivul erorilor spiritului cartezian. Concomitent cu aceasta, înțelegând să dea o justificare inebranabilă interdependenței istorice dintre naționalismul monarhic și catolicism, strict necesitate de contingentele sociale, Ch. Maurras integrându-se în însăși substanța vitală a acestor două realități, făcuse următoarea confesiune: „Punctele mele de plecare esențiale sunt în felul de a gândi al lui Pascal, pe care l-am cetit încă din copilărie”. Afirmând aceasta, Ch. Maurras era de perfect acord cu postulatele practice ale naționalismului, și nu făcea un compromis atunci când își îngăduia să revendice în acest pastor catolic, maestrul inițierii sale în domeniul teologiei. Prin această orientare comună către etica lui Pascal, care anticipează leacul necesar pentru a îndepărta divagațiile raționalisto-democratice, se face *tabula rasa* peste contractualismul Rousseau-ist, și

mai ales, se subliniază perimarea influențelor nefaste ale jongleriilor geometrizzante, patronate de părintele filosofiei moderne, *Renatus Cartesius*...

Punctul esențial al discuțiunii, se află în atacul pe care *Pascal* l-a îndreptat împotriva lui *Descartes*. Preocuparea noastră neputându-se mărgini la interpretarea unui fapt din istoria filosofiei, abordăm direct conflictul dintre rațiunea clasică și diferitele aspecte ale filosofiei carteziene, reluate și integrate în procesul de gândire al *intelectualiștilor* de toate nuanțele. Și insistăm asupra acestui punct de vedere pentru că se știe: că influența lui *Descartes* este considerabilă în secolul al XVII-lea, se menține în cel următor, și atinge paroxisme catastrofale pentru gândirea europeană în secolul al XIX-lea. Intelectualiștii democrați au exagerat până la monstruos filosofia maestrului lor, devenind mai catolici decât Papa... Crezul infailibil al spiritului filosofic în secolul al XIX-lea este stăpânit de teroarea aceluia haotic *cogito ergo sum*, încât, în mod firesc a ajuns la epuizare. Astăzi acest spirit individualist și fluctuent, moștenire degenerată și sterilă a cartezianismului, își trăește chinurile agoniei. Să vedem deci, la lumina unei examinări obiective, care este substratul acestui conflict, dezastruos pentru unii, revelator pentru alții.

Descartes pretinzând că libertatea omului este absolută, înțelegea prin aceasta că în ea se află unica facultate de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Ea este cu alte cuvinte, criteriul ei însăși, mai precis, asemănarea fiind prea evidentă, ea este chiar Dumnezeu. Sufletul omenesc fiind înzestrat cu libertăți fără margini, rămâne singura cauză determinantă a autonomiei sale. Prin urmare, după filosofia carteziană, Dumnezeu nu este în afară de noi, ci în noi înșine. Se vede foarte bine din cele ce am spus, că Descartes este un teist, un aprig teist, care concepe numai un Dumnezeu personal și abdică dela etica fundamentală a creștinismului: existența lui Dumnezeu transcende facultățile de cunoaștere personale, ale rațiunii noastre. Descartes, crede că a găsit în rațiunea omenească măsura realității, și în această realitate antropocentrică, află existența lui Dumnezeu care derivă din eul personal, singura credință neîndoelnică.

Pascal dimpotrivă, pleacă dela convingerea că fragilitatea rațiunii omenești este incurabilă atâta vreme cât se utilizează remedii naturale extrase din chiar esența acestei impotențe organice. De aici, o neliniște sufletească îl determină să caute o orientare salvatoare, un punct de stabilitate certă, acolo unde scepticismul inițial se risipește sub dorința frenetică de a găsi o înțelegere, și odată în posesiunea ei, nu ne desparte decât un pas de posibilitatea de a acționa eficace pentru găsierea unui remediu. Aici se află conflictul ireductibil dintre Descartes și Pascal. Pe câtă vreme cel dintâi pleacă dela certitudini universale pentru a naufragia într'un scepticism bleg și steril,

Pascal, „*caută repaosul prin agitație*”; pleacă prin urmare dela o concepție pesimistă, pe care n'o reneagă, ci dimpotrivă o menține și o tonifică în flacăra vie a creștinismului.

Însăși anarhia cugetării, determinată de filosofia secolului trecut, a scormonit fără să vrea, nevoia de a acorda sufletului calitatea de înțelegere a misterului existenței noastre, emancipându-se astfel de sub tutela spiritului cartesian. Pascal ne-a învățat să prețuim revelația divină în măsura în care ea ne deschide perspectiva înțelegerii transcendente a lui Dumnezeu, în fața căruia, științificismul empiric se arată neputincios. Față de intelectualismul materialist care a soluționat trivial enigma existenței noastre, naturalizând imanentismul, apologetica pascaliană a reabilitat nevoia de iluminare a sufletului omenesc, prin promovarea necondiționată a creștinismului. Ajungem astfel, din nou, la o *concepție pesimistă* despre lume, la o tragedie a universului, care contrazice esențial ideea unui progres continuu, și infirmă corelativ valoarea de dogmă a *optimismului raționalist*.

Mai mult decât atât, apologetica pascaliană evidențiază o permanentă exaltare a conflictelor inerente sufletului omenesc, și se împotrivesc dinamic emolienței intelectualismului pacifist. Haosul acestui intelectualism sec și infatuat, este astfel înlocuit cu echilibrul care se naște din coexistența indispensabilă a antinomiilor.

El ne arată că spiritul apolinic presupune

logie și natural sbuciumul dionisiac. *Chesterton*, convertit la catolicism, susține teza creștinismului sprijinindu-l *pe exaltarea contrariilor*. Oare nu s'a inspirat din paradoxele creștinismului, reeditări fecunde ale antagonismului inerent unei echilibrări sufletești?

Printr'o fericită inspirație *G. Sorel* a lansat în circulație expresia: „*Pascal a învins pe Descartes*”. Și iată că, faptele ulterioare, au demonstrat veracitatea convingerii sale. Intr'adevăr: Pascal este învingătorul lui Descartes, pentru că a învederat sterilitatea științifismului teist, spulberând cu anticipație eroarea intelectualiştilor democrați care se frământă neputincioși robiți de platitudinea amorfă a unui ritm constant.

Este în deobște cunoscut, că în primul și al doilea deceniu al secolului al XX-lea, dogmele raționaliste democratice se găseau îndiguite de tendințe din ce în ce mai amenințătoare, venite totuși din tabere adverse, care cereau o orientare reală și autoritară, adică tocmai ceea ce lipsea spiritului dominant în cultura oficială.

Prin revenirea la *realismul rațional al lui Pascal* s'ar părea că s'a făcut un salt retrograd, de fapt, nu este altceva decât reluarea integrală a unui ritm vital întrerupt de eroarea catastrofală a utopiei revoluționare. Venise momentul ca scapeții intelectuali ai regimului democratico-parlamentar să privească stupid către prăpastia care se săpa tot mai adânc între dogmele oficiale lipsite de contact cu realitatea, și oarecum suspendate în

vid, și între necesitatea trăită de a se da un fundament etnico-religios acțiunii sociale. Privită sub raportul rezonanțelor pe care le-au avut aceste inițiale îndrumări etice, vom vedea cu alt prilej că sindicalismul, naționalismul și catolicismul își vor disputa întâietatea în ceea ce privește restabilirea unui echilibru statornic, care să coordoneze echitabil diversele manifestări ale vieții sociale.

Unite într'un efort comun pentru răsturnarea ereziilor materialiste, actualizarea politicii lui Pascal nu este altceva decât preludiul unei desfășurări ample și cu ecouri îndepărtate.

ANTISPINOZISM.

Faptul petrecut cândva, într'o zi fără însemnătate din istoria omenirii, este verosimil și semnificativ. Se spune că, un grup de tineri evrei, apropiindu-se cu sfială și vădită venerație, de rabinul înveșmântat în mantie cernită și gheboșit de îndelungată priveghere asupra cărților sfinte, l-au întrebat: „Este voe, după Tora și cărțile sfinte ca tinerii evrei să învețe să cunoască pe filosofii greci?”

La care, bătrânul rabin a răspuns: „Dumnezeu vrea, ca să vă ocupați de legile sale ză și noapte. Aflați deci, dacă vreți să vă consacrați lecturii lui Aristotel și Platon, un moment în care nu este nici zi și nici noapte”. Și de oarece, răspunsul era prea înțelept și prea cu multă hotărîre răspicat, tinerii iubitori de a cunoaște gândirea lui Aristotel au plecat, ducând cu dânsii convingerea că momentul acela, neputând fi găsit, studiul filosofiei știrbește o parte din timpul destinat cunoașterii lui Dumnezeu și cărților sfinte.

Cu foarte multă ușurință, ni-l putem închipui pe Baruch Spinoza, în rosturile meschine de fervent dogmatic al sinagogii din Amsterdam. Ce importanță va fi avut această apropiere de sectarismul judaic, rabinic și liturgic, se va vedea din evoluția ulterioară a spiritului lui Spinoza.

Și totuși, Spinoza a fost un răzvrătit în sensul depășirii principiilor învățate, nu a negării lor. Când dascălul său, Saul Rabi Morteira, celebru talmudist din Amsterdam, s'a dus să iscodească pe tânărul insurrect care nu păcătuisese decât prin faptul că se îndepărtase de sinagogă, Baruch Spinoza începuse să pătrundă filosofia cartesiană. Se spune chiar, că în acest timp Spinoza întreținea relațiuni cu sectanții creștini din Regensburg, și că tot odată ajunsese la cunoașterea scolastice. Totuși, nici prin aceasta, vina lui nu era prea mare. Ea începe din momentul în care Biblia și Talmudul, dovedindu-se insuficient întemeiate pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, a fost nevoie de un sistem filosofic întemeiat pe baze raționale. Gândirea lui depășește judaismul biblic și află puncte de sprijin în cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire indefinită pentru fericirea vieții. Ideea aceasta, o aflase Spinoza și în Biblie, dar ambianța mistico-dogmatică îl împiedicase să rămâie numai la dânsa. Raționalismul cartesian, după care Dumnezeu este o secreție a gândirii noastre, era prea seducător pentru ca Spinoza să rămâie în nesiguranța alegerii. Ideile fundamentale ale spinozismului sunt

împrumutate dela Descartes¹⁾); dualismul atributiv al substanței, corpul și sufletul, întinderea și gândirea; finalismul optimist al vieții. Demonstrarea rațională a existenței, geometrică la Spinoza, pentru aflarea lui Dumnezeu, restabilesc filiațiunea care de data aceasta înseamnă integrare și dependență.

Pe de altă parte, reluarea elementelor individualiste din filosofia carteziană, fecundează fenomenul originar mistico-rațional din gândirea lui Spinoza.

„*Etica*”, opera lui fundamentală, este o aprofundare a vieții și a ideii de Dumnezeu, cu scopul bine precizat de a face cunoscută oamenilor, puterea fericirii prin iubirea intelectuală a lui Dumnezeu. — *amor dei intellectualis*.

Fericirea despre care vorbește Spinoza, este o fericire realizabilă în lumea terestră, concretă, de aceia și sfaturile practice abundă în „*Etica*”. Optimismul materialist, ca materie primă a finalismului vieții, nu-l aflăm decât în Kabała, acest amalgam de idei orientale, pus la punct

1) Comemorarea lui Spinoza, a prilejuit publicarea unor lucrări fructificate de laborioase cercetări, care, denotă că spiritul filosofiei spinoziste, preocupă încă meditațiile intelectualilor. Ca și Descartes sau Kant, Spinoza se bucură de un credit necondiționat. Ceeace însă pare surprinzător, și totuși simptomatic pentru spiritul vremii, este abundența studiilor de analiză și a comentariilor, atunci când nu avem încă o traducere românească a operelor originale. Se pare că spinozismul trăește, în timp ce „operile” lui Spinoza au rămas brăcuite de ultiare. Febra spinozistă, la care au contribuit, evident și filosofii noștri, m’a determinat să scriu acest capitol.

cu 200 de ani a. Cr. Philon din Alexandria, îi este un reprezentant. Aceasta doctrină, a fost răspândită intermitent și în totdeauna clandestin, până în sec. al XV-lea când Pico della Mirandola va căuta să-i acrediteze valoarea etică, iar Abraham Cohen Irirea va da la iveală tălmăcirile sale asupra Kabalei. Unii dintre cercetătorii critici ai filosofiei spinoziste, s'au străduit să afle în gândirea acestui „*nenorocit*” din Amsterdam după cum îl botezase Malebranche, o prelucrare a principiilor kabalistice. Afirmarea aceasta era întemeiată. Irirea, acest interpret al Kabalei moare la 1631, iar lucrarea lui, intitulată „*Bahir*” apare la 1651. Toate operele lui Spinoza apar mult mai târziu. Recrudescența Kabalei în vremea lui Spinoza a îngăduit să se facă o apropiere între principiile dezvoltate mai târziu în „*Etica*” și ideile rezumate în tălmăcirea lui A. C. Irirea. Aproximarea este evidentă, și dacă unii dintre comentatorii sau interpreții lui Spinoza, se îndoiesc de influența filosofilor evrei, toți cad de acord, atunci când trebuie să recunoască structura materiei prune pe care s'a edificat gândirea sa. Harald Höffding restabilește astfel filiațiunea gândirii spinoziste: „*Conceptul lui despre substanță izvorăște din cartezianism și din scolastică, ideea lui despre natură dela Bruno și dela Renaștere, și ideea despre Dumnezeu dela ideile religioase, care, primele au pus în mișcare gândirea lui*”.

René Worms merge mai departe, și simplifi-

când afirmă: „Influența judaismului, i-a dat sistemului spinozist materia, influența lui Descartes, forma”. Prin kabală și judaism, panteismul și emanaționismul spinozist se leagă de filosofia orientală. Un comentator savant al Kabalei, Salomon Maimon, a găsit chiar apropieri incontestabile între viziunea panteismului spinozist și filosofia religioasă a evreilor. Dumnezeu, inteligența și obiectele „sunt unul și acelaș lucru”. Dumnezeu este unul, Creatorul lumii, și prin ea se realizează pe el însuși. Meditațiile lui Spinoza din „Etica”, privesc binele omului pe pământ, și încrederea optimistă în datinele acestuia, purtate de dragostea intelectuală pentru Dumnezeu. „Omul liber — spune Spinoza — nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte, și înțelepciunea lui nu este o gândire asupra morții ci asupra vieții”. Privită sub acest aspect, al binelui util, „Etica” este după cum s’a spus, o disertație „despre Dumnezeu, despre om și fericirea acestuia”, scopul ei fiind mântuirea lumii prin pogorîrea în eternitate a omului. Privind către binele individual al omului, și către viața trăită în realitatea practică, „Etica” devine o teologie laică orientată spre individualismul democratic, care, supraestimează gândirea ca putere de liberare în virtutea necesității imanente.

Urmărind mai departe consecințele practice ale „Eticei”, în aplicarea lor în viața socială, aflăm substratul democratic din lucrarea „*Tractatus theologico-politicus*” (1663) și „*Tractatus po-*

Eticus” apărut în opera postumă 1677. Să ne re-
 întoarcem deocamdată la aplicarea socială a prin-
 cipilor „*Eticeii*”. Omul, ca unitate aritmetică, este
 stăpân pe rațiunea, pe voința și pe tendințele
 individuale. „*Voluntas et intellectus unum et idem
 sunt*”. Aceasta înseamnă că, numai el își este
 șieși arbitru, și că, încoronarea etică a acțiunilor
 individuale fiind aflată în libertatea desăvârșită,
 nici o altă lege nu poate exercita o putere de con-
 strângere. Natura, care reglementează ordinea lu-
 crurilor, și rațiunea, care conduce oamenii după
 natura lor proprie, nu sunt două realități dis-
 tincte. Ele fuzionează într’o sinteză care raționa-
 lizează raporturile dintre lucruri, subordonân-
 du-le stărilor individuale. Chiar fenomene na-
 turale, care se petrec în afară de noi, deși sunt
 determinate de legi naturale, ele nu pot fi con-
 cepute altfel decât prin intermediul rațiunii su-
 biective. Rațiunea creiază conceptele, și după da-
 tele inteligenței, lucrurile apar pe ecranul cu-
 noașterii variabile dela individ la individ. Nici
 o altă interpretare nu poate fi dată cunoașterii
 acestor fenomene, decât aceia care se desprinde
 din exercițiul esențial al atributului *rațiunei*, care
 este *libertatea*. Vorbind despre politica lui Spi-
 noza, Paul Janet spune următoarele: „*Puterea
 prin care sunt și continuă a fi nu este alt lucru
 decât puterea însuși a lui Dumnezeu. Dumnezeu
 posedă un drept suveran asupra tuturor lucru-
 rilor; și acest drept, este puterea lui însăși, con-
 siderată ca absolut liberă de orice obstacol. Ur-*

mează de aici, că fiecare lucru natural, are tot atâta drept câtă putere; căci puterea ei nu este decât o porțiune din puterea lui Dumnezeu, în proporție cu însăși puterea pe care o posedă. Prin dreptul natural, trebuie să înțelegem legile naturii fiecărui individ, după care este determinat a exista și a acționa într'un mod particular" 1).

În nenumărate locuri Spinoza proclamă necesitatea regimului democratic, a libertății absolute și a individualismului social. Iar Harald Höffding, recunoaște în *Spinoza, unul dintre primii filosofi ai timpurilor moderne*. După toate acestea, este lesne de remarcat, că filosofia lui Spinoza reduce înțelegerea omului la o meditație mistico-raționalistă asupra vieții (*meditatio vitae*). „*Etica*” tinde să încetățenească ideea, că omul trebuie să trăiască în dragostea lui Dumnezeu, pentru binele său personal. Ideea centrală a filosofiei spinoziste, fiind meditațiile în vederea unei activități practice, ne îndeamnă privirile către gândirea talmudiștilor medievali, care justificau cu aceiași idee scopul omului pe pământ. Faimoasa ebrietate întru Dumnezeuire a lui Spinoza, nu-și află altă legitimare decât în conservarea personală. Iubirea lui Dumnezeu pentru sine, și în vederea unui scop practic, această idee este echivalentă unui contract natural: om și Dumnezeu recunosc aceiași cauza-

1) v. Paul Janet: „*Histoire de la science politique*” - Vol. II. Pag. 250.

litate substanțială și aceiași convențiune contractuală.

Dreptul natural, despre care vorbește Spinoza în „*Tractatus Politicus*” nu reglementează viața oamenilor în societate după principiile moralei divine. Pasiunile și instinctele se pot desvolta în voe, pentru că rațiunea individuală singură le regisorează finalitatea, care după însăși justificarea existenței sale, se reduce la conservarea individui. Ideea statului este izvorită din principiile fundamentale ale metafizicei spinoziste.

În „*Etica*”, rațiunea oamenilor este o porțiune din rațiunea universală a Dumnezeirii, și în manifestările ei, ea are de scop să fixeze un punct de contact între ea și Dumnezeu, prin iubirea intelectuală.

Dacă Dumnezeu și natura pătrund în oameni pe căile rațiunii, panteismul lui Spinoza nu poate fi altceva decât expresia unei tendințe de absolutism universal a subiectivismului rațional. „*Etica*” precede și jalonează tot odată principiile directoare din „*Tractatus politicus*”. Rațiunea individuală avându-și justificarea absolută în libertate, nu cunoaște limite în procesul de cunoaștere a lumii și a vieții.

Ii este orice îngăduit, pentru că pornește dela Dumnezeu și tot la el se reîntoarce. Voințele individuale ale oamenilor în societate, fiind expresia aceleiași rațiuni, actualizează momente de maximă și universală valoare în mișcarea concretă a lucrurilor. Parafrazând unele pasagii din

„*Tractatus politicus*” Paul Janet afirmă că „*oamenii având aceleași drepturi și ascultând de aceleași pasiuni sunt prin firea lucrurilor dușmani; și în consecință, starea naturală este aceeași cu starea de război*”.

Raționalismul spinozist precede din mistică ebraică și se altoește pe filozofia carteziană. La rândul său, Spinoza va influența filosofia dreptului natural și implicit etica democratică a timpurilor moderne.

Principiile sale, le vom regăsi pretutindeni unde aflăm o încercare de fundamentare filosofică a democrației.

Aceasta ne îngăduie, după ce am stabilit filiațiunea carteziană a spinozismului, să continuăm firul, dela Spinoza la Rousseau, urmărindu-l în anastomozele sale cu teologia laică, a protestantismului și în filosofia luminilor. Pariset, într'un studiu publicat în „*Revue de synthèse historique*”, pune în evidență apropierea dintre „*Tractatus theologico-politicus*” și constituția Sieyès reluată de Bonaparte. Este deci explicabil ca și în „*Memorialul dela Sf. Elena*” să găsim influența lui Spinoza trecută prin ciurul raționalismului democratic. Jacques de Montbrial, adâncește această cercetare și parvine să demonstreze prin confruntarea contextelor, filiațiunea spinozistă a lui Rousseau. „*Tractatus theologico-politicus*—zice el—este prima formulare a contractului social, și onestul Baruch, primul jacobin”. După moartea lui Spinoza, monismul panteist se răspândește în

Germania influențând pe Herder și „*filosofia identității*” a lui Schelling.

Cartea de căpătâi a lui Kant este „*Etica*” lui Spinoza, iar romantismul german prin Novallis și Lessing, își reazimă dialectica critică pe exegeza eticei spinoziste.

Intr'un studiu publicat în „*Revue Universelle*”, Jacques de Montbrial analizează evangheliile statului democratic, „*Etica*” lui Spinoza, „*Critica rațiunii pure*” și „*Contractul Social*”, subliniind cu bogate amănunte corespondențele de idei, care merg până la suprapunerea cea mai desăvârșită. Intrepătrunderea este atât de perfectă, încât, în unele locuri, se șterge linia de demarcație și nu se mai poate spune unde se termină meditațiile lui Spinoza, în ce loc continuă Kant și care sunt cuvintele lui Rousseau.

O laborioasă cercetare critică a istoriei filosofiei, ne-ar îngădui să descifrăm filiațiunea sistemelor de gândire, și să repudiem tot odată autonomia rațiunilor filosofice despre care vorbesc cu venerație toate istoriile filosofiei. Dinamica unei idei, încadrată în realitate, este în funcție de structura ei originară. Atâta vreme cât părțile ei caduce fructificate de artificii raționaliste stăruie încă în zămisirea ei formală, nu se poate vorbi despre o continuitate viabilă.

Iată pentru ce, antispinozismul nostru, nu se referă nici la o anumită „*filosofie*”, nici la repudierea unor „*principii*” străine dialecticei „*re-*

acționare”, ci la îngrădirea critică a ideilor care năzuiesc să fecundeze acțiunea practică a statului național.

KANT ȘI FILIAȚIUNEA REVOLUȚIONARĂ.

Dela începutul secolului trecut, de când țările românești au intrat în sfera de influență a ideilor apusene, situarea curentelor care au brăzdat literatura noastră, sau atitudinea ideologică a scriitorilor, nu se poate face decât prin raportare la conținutul autohton al valorilor culturale, sau la artificialismul noțiunilor de împrumut. Încă dela prima afirmare a fenomenului pașoptist se poate trasa o delimitare netă între aceste două categorii: deoparte liberalismul democratic izgonit în general din cultură și refugiat în domeniul politic; de cealaltă, reacțiunea spiritului etnic evoluând progresiv în cadrele largi ale realității istorice. Firește, când folosim termenul de liberalism democratic, ne gândim la ideologia revoluției franceze, vehiculată pe cale politică și grefată direct în mădularele statului românesc modern.

Prin filiațiune de idei, revoluționarismul democrat se leagă de concepția despre lume și viață a filosofiei lui J. J. Rousseau dela care

s'au inspirat Im. Kant, și care a actualizat toate viziunile abstracte și științifice ale enciclopediștilor promotori ai vremurilor noi. Discrepanța inevitabilă dintre idee și realitate, soluția de continuitate dintre ordinea naturală a lucrurilor și formularea principială a esențelor colective care se relevă la tot pasul în activitatea programatică a democrațiilor, sau ideologia liberalistă în genere, se explică prin adaptarea integrală a filosofiei kantiene.

Intr'adevăr, după gândirea filosofului din Königsberg, cauzalitatea obiectelor exterioare decurge din logica rațională a ideilor, din intuiția subiectivă a noțiunilor. Drumul dela idee la realitate, și dela esență la existență, se află într'o continuare directă, fără praguri sau riscuri materiale. Rațiunea înăscută omului prin însăși esența lui, rectifică sensibilitatea după datele „obiective” ale gândirii. Marea eroare a filosofiei kantiene de aici începe: dela a considera realitatea în funcție de rațiune. Cu alte cuvinte, substanța și cauzalitatea lucrurilor nu pot fi inteligibile, afară numai dacă sunt neconținut subordonate datelor rațiunii. În acest sens, cunoașterea fiind corelativul rațiunii, lucrurile exterioare vor trebui să se adapteze gândirii noastre. Ca și în filosofia carteziană, după care cunoașterea vine tot dela rațiunea absolută, sistemul gândirii kantiene încearcă să construiască o realitate obiectivă, izvorită din subiectivitatea cunoașterii noastre. Filosofia kantiană prin inter-

pretarea metafizică a gândirii, prin ideia unei judecăți *a priori*, introduce elemente noi de contact între idei și realitate, între subiectivitatea interioară și obiectivitatea manifestă a lucrurilor exterioare. Incorporarea gândirii se face prin abstractizarea ideilor. Din această greșeală fundamentală decurge cel mai sever regisorat al arbitrarului.

În problematica filosofiei europene, criticismul german duce la valorificarea principiului subiectivist ca fapt primordial în interpretarea continuității conștiinței. Aceasta înseamnă că obiectivitatea realității, nu este impusă prin simțuri după cum credeau empiriștii, nici prin structura omogenă a ființei omenești modelată de imanența legilor naturale, ci este determinată formal de datele gândirii obiective. Prin această lovitură de baghetă magică, Kant promovează fenomenalismul naturii, care nu înmănușează esența naturală a lucrurilor ci datele conștiinței în genere. Condițiunea apriorică a existenței noastre este subordonată arbitrarului individual al cunoașterii. Gândirea nu poate evada din acest angrenaj, căci ar pierde punctul de sprijin. De aceea, această stare ne transportă într'o dezorientare haotică, în care nu este posibilă o reglementare obiectivă, ci totul se petrece sub aspra priveghere a psihismului individual. Izvorită din realitate, gândirea se întoarce asupra ei însăși, năzuind să se concentreze într'un fenomenalism artificial și variabil.

Filosofia culturii europene a oscilat între influențele contradictorii ale criticismului kantian care promova valoarea metafizică a cunoștinței, și între datele concrete ale experienței, care fundamentau necesitatea unei metafizici a realității. Din aceste două alternative, cea din urmă tinde a lua în stăpânire marile directive ale culturii continentului european. Și dacă într'adevăr, cunoștința nu poate fi căpătată decât prin contactul direct cu datele empirice, orice speculațiune abstractă, care ar căuta în altă parte un punct de rezăm, este zădarnică și pernicioasă. Hegel și Kant vor încheia procesul lor de gândire în afirmația că omul este o ființă desăvârșită, care are o valoare istorică, și prin urmare năzuește către o complectă realizare în el însuși. În acest sens, istoria fiind o devenire rațională a omenirii, spiritualizată și individualizată, *libertatea* se impune ca un corolar inevitabil. Susținut pe bazele metodei dialectice a lui Hegel, care eșalonase evoluția fenomenelor după cele trei etape succesive, teză, anti-teză, sinteză, s'a ridicat mișcarea socialistă, care avea nevoie de justificări istorice.

Ajunși la acest punct crucial al filosofiei istoriei, tendințe contrarii încep să se ivească și în amploarea mereu crescândă a acestui domeniu, înregistrăm multiple puncte de vedere. O primă reacțiune critică o afirmă „școala istorică” germană, reprezentată de Savigny, Adam Müller, etc. Principiile diriguitoare ale noii școli se împo-

triveau ideologiei revoluționare, și totodată năzuiau să îndepărteze explicațiile spirituale și speculative ale lui Hegel. Devenirea istorică după dânsii se efectua în concordanță cu evoluția organică și individul se integra funcțional în comunitatea socială. Puși în fața problemei fundamentale a istoriei, neokantienii au dezvoltat până la ultimele consecințe sociale sistemul filosofului din Königsberg. Max Adler este acela care a căutat să contopească filosofia kantiană cu dialectica materialismului istoric, nuanțând această conciliere cu idei împrumutate din filosofia idealistă. Max Adler a urmărit mai mult aspectul sociologic al criticei cunoașterii lui Kant, insistând asupra unor corespondențe care întind punți de trecere directă între kantianism și marxism. Astfel, după el, ideia de *Dumnezeu* este egală cu *acea de umanitate*; *credința* la rândul ei n'ar fi altceva decât subordonarea față de *progresul* implacabil. În domeniul spiritual, Max Adler crede că etica decurge dintr'o rânduială supraempirică, lumea transcendentă condiționând conștiința morală, opus deci conceptului naturalist al moralei după cum susținea Kautsky. Școlarii lui Kant lărgind și mai mult înțelesul practic al filosofiei sale, i-au dat un caracter socialist, folosind-o fie pentru a răsturna religia *umanizând* ideia de *Dumnezeu*, fie pentru a face din *libertate* suprema justificare a *conștiinței* omului după exemplul școlii din Marburg. Dar și ideologia democrată a tras foloase reale din filosofia kan-

tiană. Dacă realitatea este un produs direct al gândirii, și dacă, formele fundamentale ale existenței sunt categorii raționale ale gândirii, este dela sine înțeles, că toate aceste acte sunt creatoare prin ele înșile, necondiționate de nici un fapt dinafară, și dincolo deci de o lege causală ele sunt libere. O singură condiționare recunoaște filosofia kantiană libertății absolute, aceia de a fi conformă cu rațiunea, Deslegată de orice putere de constrângere care i-ar turbura afirmarea, libertatea trebuie să se îndrepte nestânjenită către tipul ideal. Exercițiul libertății dând omului încrederea în sine, îi insuflă și puterea de a judeca singur actele morale ale sale sau ale altora. Liberalismul democrat, găsește în filosofia kantiană bogate resurse de inspirație.

Se pare că filosofia kantiană este termenul ultim al evoluției către abstractizare a spiritului omenesc. Peste această extindere nemăsurată nu se poate trece, decât cu riscul de a cădea în besna haotică a necunoașterii. Ori, tocmai aceasta este situația filosofică a ideologiei democratice: incapacitatea de a se organiza în forme sociale viabile. În acest sens, dacă ar fi să inversăm înțelesul termenilor care subsumează sfera unor noțiuni precise, am putea considera liberalismul ca o mișcare retrogradă, de aducere înapoi, de încremenire a lumii într'o stare de barbarie nediferențiată, asemănătoare ipostazei amorfe a timpurilor ancestrale. În cursul evolutiv al istoriei, liberalismul nu există ca o realitate consa-

crată de necesitățile sociale, ci numai ca o stare de spirit difuză și incoherentă; mai evidentă aici, mai relaxată dincolo, însă păstrând peste tot un caracter permanent de variabilitate. Nu aflăm o noțiune mai imprecisă, și un conținut mai fluid decât acel al liberalismului. Însăși semnificația noțională a termenului presupune o elasticitate esențială. Din această cauză nu se poate formula o definiție, pentru că democrația se refuză oricărei încadrări, delimitări concrete, spațiale. Dacă nu există o barieră în suprafață nu se află nici o limită în profunzime. Liberalismul are un sens absolut în variații, totul fiind îngăduit ca supremă condiție de viață. Spiritul critic al reacțiunii este afirmarea concretă a unui principiu de viață; criticismul pulverulent al ideologiei democrate este o răzvrătire capricioasă cauzată de nevroza unui principiu abstract. Spiritul critic al reacțiunii și criticismul democratic nu sunt termeni reversibili, ci figurația unui conflict ireductibil. Privind problema sub acest aspect, putem spune: naționalismul este reacționar, menține continuitatea și convergența elementelor etnice, integrându-se organic în ritmul istoric; liberalismul democrat este revoluționar, pulverizează divergent elementele etnice, rupe continuitatea, este prin urmare aistoric.

* * *

In ultimele două secole, când prin salturi suc-

cesive se face trecerea la lumea modernă, continuitatea ideologiei revoluționare nu încetează să se afirme. Principial, trebuie să delimităm deosebirile formale care există ppe de o parte între continuitatea organică a vieții popoarelor și națiunilor, și care duce în mod inevitabil la reacțiune, și pe de altă parte prezența unei filiațiuni revoluționare care menține legătura cu ideile privitye în sine ca entități abstracte și individuale. Firește, ne vom feri de schematismul rigid al raționaliștilor, care caută conexiuni cauzale chiar acolo unde se află un vid complet. Și nu vom cădea nici în păcatul dogmaticilor unilaterali, care printr'un defect de judecată logică iau ca demonstrat dela început ceia ce nu reprezintă decât o ipoteză. Filiațiunea revoluționară la care ne referim, purcede cu Rousseau și Kant, ca apoi, trecând prin democrație și socialism să ajungă la formula ultimă: leninismul. Ideile morale la Kant și Rousseau izvorăsc din convingerea că libertatea are o valoare logică bazată pe teoria cunoașterii. Facultatea de cunoaștere ea însăși, „a omului în sine”, nu poate urma legea dependențelor cauzale, ci numai propriile sale legi, bucurându-se de o libertate desăvârșită, care este condiția existenței ei. Ea nu poate fi prin urmare nici stingherită, și nici cenzurată. Din aceasta reese că, libertatea este individuală și absolută, și afirmarea ei ca atare presupune autodeterminarea voinții. Se spune că Rousseau și Kant au adus personalității omenești cel mai sublim oma-

giu, adică i-au impus libertatea desăvârșită, această exaltare a individualității până la paroxism, — idee pe care o găsim la baza revoluției franceze.

Ideia de stimă a personalității omenești și de proslăvire a conștiinței autonome apare simultan la Kant și la Rousseau. Dar nu-i mai puțin adevărat, că filosoful din Königsberg, când a aflat de tumultul revoluției franceze, a manifestat o bucurie frenetică, ca și cum ar fi asistat la isbânda propriilor sale idei. Mai mult decât oricare influență, revoluția franceză o recunoaște pe aceea a lui Rousseau, iar revoluțiile democratice, după cum crede și Paul Janet¹⁾ pe aceea a lui Kant. Ideile lui Rousseau împrumutate de Kant, au avut un rol hotărîtor, după cum spune și Harald Höffding: „Rousseau l-a învățat pe Kant să onoreze oamenii. Ideia de demnitate a omului ca ființă dotată cu personalitate, idee care nu l-a părăsit pe Kant în nici un studiu din evoluția lui ulterioară, Kant o datorește lui Rousseau”²⁾. Deopotrivă Kant și Rousseau pleacă dela recunoașterea *a priori* a unor principii abstracte care formează condiția esențială a existenței noastre. Un punct de plecare comun, și evidente asemănări temperamentale între individualismul logistic al lui Kant și între ideologismul revolu-

1) v. Paul Janet: „*Histoire de la science politique*“. Vol. II.

2) v. Harald Höffding: „*Histoire de la philosophie moderne*“. Vol. II. Pag. 73.

ționar al lui Rousseau, duc la concluzii care se vor afirma pe planuri deosebite, însă având aceeași directivă principială.

În Franța, și de aici în toată Europa, ideologia revoluționară va antrena constituirea statului democratic modern, liberalist, ateu și aistoric; în Germania, ideile fundamentale ale filosofiei kantiene vor duce la întemeierea etică a sociologiei marxiste. Sociologia neokantiană a scos în evidență apropierile manifeste dintre Kant și Karl Marx. Materia, forma și idealul social din etica lui Kant, filtrate prin dialectica hegeliană au dus la științifismul dogmatic al socialismului marxist. Concepția socialismului despre om se suprapune concepției kantiene. Socialismul pretinde că omul este un scop și de aceea se ridică împotriva capitalismului care considerându-l ca un mijloc de producție socotește omul și munca lui o marfă ce se poate vinde. Această idee, repetăm, este împrumutată din etica lui Kant. Într'adevăr, celebrul filosof din Königsberg își fundează sistemul său etico-juridic pe ideia de libertate desăvârșită a conștiinței. După Kant, omul trebuie privit ca un scop în sine, nu ca un mijloc. De aceea oamenii trebuie să se bucure de o libertate desăvârșită, să fie stăpâni pe acțiunile lor, și în nici un caz nu pot fi subordonați voinței altora. Gradația succesivă între filosofia kantiană și concluziile practice ale socialismului au fost cu prisosință arătate de neomarxiștii Tugan-Baranovsky și Ed. Bernstein. Valoarea socialismului stă toc-

mai în concepția etică despre lume și viață, socialismul conștient având întotdeauna o atitudine în fața fenomenelor vitale. Există astfel o sociologie, o filosofie și o metafizică chiar, toate adaptate unei gândiri generale socialiste.

Deosebirile care se constată între Hegel și Marx nu zdruncină de loc principiul diriguitor al filiațiunii revoluționare. Și Marx și Hegel pornesc dela realitate. Dar pe câtă vreme realitatea lui Hegel este o noțiune spirituală, aceea a lui Karl Marx este materială. Realitate dată, care evoluează după principii abstracte, infuzate *a priori* în conștiința oamenilor, găsim prin urmare și la Hegel și la Marx. Dialectica socialistă: teză, — societate burghezo-capitalistă; antiteză, — lupta de clasă a socialismului; sinteză, — dictatura proletariatului, nu este oare expresia celui mai sever dogmatism? După concepția lui Hegel ideea subordonează experiența, ceiace percepem noi în ambianța empirică derivă din ideea absolută. Totuși, după cum pretinde Hegel, dacă experiența se supune autorității ideii, și ideea se acomodează experienței. Panlogismul lui Hegel are valoarea unui sofism, arbitrar și relativ. „*Filosofia lui Hegel se poate spune cu drept cuvânt, arată Harald Höffding, — este dela început până la sfârșit o filozofie a spiritului, o încercare de a face din știința spiritului o știință absolută, la fel precum materialismul este o încercare de a face din știința materiei știința absolută*”¹⁾. Höff-

1) v. Harald Höffding. Vol. II. Loc. cit. Pag. 186.

ding așează filosofia hegeliană și materialismul filosofic pe două planuri deosebite, subliniind totuși sensul unilateral al celor două discipline filosofice. Finalist și metodologic, se pot remarca puncte de contact, căci nu trebuie să uităm: științifismul materialismului istoric se bizue pe faptul de a explica viața socială printr'o înlănțuire cauzală dependentă de fenomenele economice. Socialismul stabilește astfel o lege generală a evoluției societății, în care factorul economic nu numai că are un rol preponderent, dar este singurul element hotărîtor. Unilateral și simplist este materialismul istoric, ca și spiritualismul hegelian.

Reîntorcându-ne la metoda kantiană trebuie să recunoaștem în criticism caracterul ei esențial. Cea marxistă e cauzală, dar și critică. Marx este monist. Kant e dualist în sensul că admite valoarea absolută a realității ca un produs al gândirii conformă totuși cu legile supraindividuale. Marx este materialist utilitarist; Kant idealist individualist. În filiațiunea revoluționară care subliniază descendența marxismului din filosofia kantiană, s'a interpus din necesități pragmatice puntea de trecere a democrației. Dacă din punct de vedere ideologic, filiațiunea este continuă, fără soluții de continuitate, din punct de vedere practic, democrația este o fază premonitoare socialismului.

Este un fapt semnificativ și cu deosebire chiar simptomatic, și care evidențiază un paralelism

incontestabil între progresele democrației liberaliste și ruinarea progresivă a familiei, și mortalitatea excesivă în clasele de jos. Acestea sunt victimele democrației.

Economistul englez Thomas Malthus a formulat faimoasa lege a înmulțirii populației în progresie geometrică și a mijloacelor de subsistență în progresie aritmetică, în ultimul pătrar al secolului al XVIII-lea, concomitent așa dar cu triumful democrației. Bizuit pe această lege, Malthus justifică avorturile, sinuciderile, concubinajul, boicotarea căsătoriei și moartea prin inaniție. Teoriile sociale defavorabile claselor sărace confirmau în întregime lupta pentru existență definită de biologul Darwin, lăsând „concurența” umană la voia întâmplării. Câtva timp mai târziu, Karl Marx a venit pe urmele darwinismului cu revoluționara teorie a capitalului, profetizând pauperizarea progresivă a claselor muncitorești și implicit ruinarea familiei sub povara civilizației capitalisto-democratice. Multe din prevederile lui Karl Marx nu s’au realizat, dar filiațiunea Malthus-Darwin-Karl Marx rămâne intangibilă: teoriile lor confirmă consecințele dezastruoase ale ideilor democratice, egalitare și liberaliste. Și această democrație criminală, — atât de mult detestată de socialștii — nu este altceva după cum a precizat Karl Kautsky, decât o etapă indispensabilă dictaturii proletariatului...

BURGHIEZIE ȘI ANTI-BURGHIEZIE.

Deschideți nu importă ce carte de economie politică sau de istorie, acreditată de intelectualismul democratic sau de cultura statului modern în general, și veți găsi în ea, la un loc anumit, convențional, cuprins în titlul unui capitol permanent și invariabil, aceleași date asupra originii și triumfului burgheziei.

Cercetați apoi din simplă curiozitate „*Dizionario dell'omo salvatico*” de Papini și Giuliotti la capitolul care vorbește răspicat despre „*borghese*”, sau consultați fără a vă solicita bunăvoința unei înțelegeri acea minunată evanghelie a gândirii clasice ce se numește „*Dictionnaire politique et critique*” al lui Ch. Maurras la pag. 182 din fascicola 3. Trageți după aceasta la întâmplare din rafturile unei biblioteci cât mai bogată în literatură socialistă de toate culorile dela Th. Morus până la Stalin, o carte oarecare, fie ea „*Manifestul comunist*” al lui Fr. Engels sau „*Dictionnaire du socialisme*” al lui Charles Vérecque. Procedând astfel, veți fi profund im-

presionați de paralelismul de sensuri care există în interpretarea istoriei fie din punctul de vedere socialist fie din cel democratic. În cece privește concluziunile practice, există însă o deosebire însemnată. Antiteza dialecticei socialiste năzuește către prăbușirea societății burgheze. Ea tinde să realizeze formal această ipostază prin chiar activitatea politică a proletariatului. Dar ideologia democratică, cu alte cuvinte starea de spirit de care se folosește statul burghez pentru a menține viața unei societăți, trebuie să confirme o situație de fapt, și în nici un caz să nu-i altereze valoarea etică sau să-i macine elementele de susținere.

Ideologia democratică însă, este o permanentă negare a statului burghez. Dintr'o confuzie de termeni care ține de haosul ideilor și a noțiunilor vânturate în secolul al XIX, de cele mai bizare și mai contradictorii indisciplinile filosofice, burghezia prin existența și finalitatea ei este așezată pe acelaș plan cu statul democratic modern. De aici și termenul de stat democratic modern sau stat burghez, pe care l'am întrebuințat și noi până la definirea și izolarea completă a acestor noțiuni.

Când în anul 1872, Karl Marx și Fr. Engels, au publicat manifestul comunist, burghezia care era socotită de ei clasa suverană nu avea nici măcar o existență de o sută de ani. Trebuia să se sărbătorească centenarul revoluției franceze dela 1789, pentruca burgheziei să-i fie recu-

noscut un secol de existență. „Burghezia,—spune Ch. Vérecque, — clasă care a succedat nobilimei și a luat direcțiunea societății moderne... Burghezia s'a format cu deosebire în Evul mediu, și a devenit puternică și dominantă cu revoluția din 1789”¹⁾). Aceste cuvinte tâlmăcesc o idee lansată în circulație, mai de mult, de „Manifestul comunist”. Din punctul de vedere al dialecticei marxiste, „burghezia modernă apare ca un produs al unei lungi dezvoltări, a unei întregi serii de revoluții în modul de producție și a mijloacelor de comunicație”²⁾).

Și mai departe, comentându-se rolul eminamente revoluționar al burgheziei, se afirmă că pretutindeni unde ea a cucerit puterea „a distrus toate condițiunile feudale patriarhale și idilice ale existenței sociale”. Evident, socialismul este o teorie care trebuie să dea satisfacție unei dialectice, și să construiască pe baze raționale o societate a cărei formă viitoare nimeni nu o poate anticipa, pe câtă vreme burghezia este o realitate concretă, socială și naturală, indiferent dacă are o justificare istorică și prin aceasta se integrează într'un proces de evoluție. Ceiace nimeni nu poate contesta, pentru că se împotrivesc însăși evidenței, este faptul îndeobște cunoscut, că între burghezie ca realitate, și socialism ca

1) v. Charles Vérecque: „Dictionnaire du Socialisme”. Pag. 44.

2) v. Karl Marx et Fr. Engels: „Le manifeste communiste”. Pag. 22—23.

anticipare teoretică a unei sinteze raționale, există nu atât o divergență de planuri, cât mai mult un conflict ireductibil.

În ipostaza antitetică a dialecticei hegeliano-marxiste, socialismul este o negație a burgheziei, după cum realitatea burgheză este o negare a ideologiei democratice. Anarhia ideilor este prea înaintată. Osmoza noțiunilor anihilează posibilitățile de definire a ideilor. Oricine poate afirma orice, despre orice lucru, nu importă când și cum. Nuanțările gândirii, nu și subtilitatea lor, exteriorizate în idei proteiforme și contradictorii, s'au încrustat într'un mozaic policrom și fluid, care formează o gheenă pentru spiritul echilibrat și pentru logica normală a rațiunii. Fetișii ideologiei terorizează cultura și inteligența.

Histrionii politici, au falsificat istoria care este îmbâcsită până la intoxicare cu idei de proveniență democratică și socialistă. O epurație este foarte greu de făcut, dacă nu chiar imposibilă, pentru că nimeni nu poate preciza îndeajuns de sigur, unde începe influența lor și unde se termină, cu atât mai mult nu se poate circumscrie acțiunea oamenilor în libertate, dezorientați de vremurile schimbătoare ale secolului cu deplasări adânci în straturile sociale.

Să încercăm totuși o orientare, prin vâlmășagul de idei și prin mulțimea de fapte interpretate contradictoriu.

* * *

Cu toată demența apocaliptică a mișcărilor revoluționare, „*lumea contemporană*, — după cum afirmă G. Sorel, *a avut o naștere relativ puțin laborioasă*”.

Urmărind procesul creator al revoluției, Tocqueville se întâlnește pe margina aceluiași fapt cu reacționarul Fustel de Coulanges. Rezumând ideele lui Tocqueville, care concordă cu raționamentul celui mai perfect reacționar, G. Sorel spune: „*Instituțiunile cele mai caracteristice ale Franței moderne, datează din vechiul regim (centralizarea, reglementarea excesivă, tutela administrativă a comunelor etc.); el nu găsea decât o singură inovație importantă: coexistența care a fost stabilită în anul VIII a funcționarilor izolați și a consiliilor deliberante*”¹⁾.

Insuși marea bătălie religioasă și politică a evului mediu, socotită de majoritatea istoricilor ca o înfeodare tenebroasă unor discipline anti-progresiste, nu reprezintă pentru Fustel de Coulanges decât o continuare a regulilor generale acreditate de imperiul roman. Chiar renașterea, socotită de unii ca o izbândă a individualismului, prelungește eonul evului mediu în atmosfera de resurrecție a antichității. Dante, unul dintre geniile echilibrate și reprezentative ale pro-renașterii este plin de ev mediu într-o atât de mare măsură încât noțiunile se relevează în-

1) v. G. Sorel: „*Réflexions sur la violence*”. Pag. 123.

tr'o continuitate de planuri. Scopul lui G. Sorel este să evednțieze, folosindu-se de aceste observațiuni împrumutate din istorie, acțiunea conservatoare a instituțiunilor sociale. Și când mai departe, condeiiul său pătrunde ca un bisturiu în carnea putrefiată a democrației, aflăm următoarea caracterizare a regimului napoleonian: „Napoleon n'a avut de îndeplinit un efort extraordinar pentru a reașeza țara pe o bază monarhică. El a primit Franța pregătită, și n'a avut de făcut decât câteva corectări de detaliu pentru a profita de experiența câștigată după 1789. Legile administrative și fiscale au fost redactate în timpul Renașterii de oameni, care au aplicat metodele vechiului regim... Oamenii pe care îi întrebuița își făcuseră ucenicia sub vechiul regim și sub Revoluție; toți se asemănau; toți sunt oameni de timpuri vechi prin preocupările lor de guvernare; toți munceau cu o egală pasiune pentru mărirea majestății sale. Rezultă de aici, că regimul napoleonian, poate să fie privit ca o experiență, ce a pus în evidență rolul enorm al conservării peste marile revoluții”¹⁾).

Lărgind concluzia am putea să ne punem întrebarea: ce rezultă de aici pentru burghezia socială? — altceva decât o recunoaștere de fapt a existenței ei ca o clasă dinamică, dacă nu chiar ca un punct de convergență a ideii politice conservatoare și reacționare. Nu este consemnat

1) v. Idem. Pag. 123—124.

rolul covârșitor al revoluției democratice care a înspăimântat pe un Michelet, Victor Hugo sau Edgar Quinet, până la cel mai recent radical socialist revoluționar Henry de Jouvenel? Și memorialul dela Sf. Elena, pe care se bizue toată concepția juridică a statului democratic cum poate conlucra cu oamenii și faptele vechiului regim? ~~Revoluția franceză a fost o revoluție de idei, o promovare a unor principii abstracte.~~

Iar democrația care succede și moștenește acest viciu este o stare de spirit și nu o realitate socială. Iată și motivul pentru care noi vom întrebuința de preferință termenul de stat *democratic*, și nu de stat democrat, pentru că statul nu poate fi ceiace nu există decât ca idee nu ca realitate concretă.

Ce ar fi putut să însemne pentru triumful unei revoluții burgheze promovarea principiilor democratice, altceva decât o abstractizare a realităților în domeniul nesiguranței? O burghezie ajunsă în paroxismul desvoltării în anul 1789, care ar fi pregătit și provocat o revoluție, pentru a abdica prin aceasta dela privilegiile ei, nu-și poate afla nici o explicare, pentru bunul motiv că burghezia dăinuește în forma veche în tot timpul revoluției și numai după trecerea acestui cataclism alunecă pe povârnișul decadenței. Printr'o interpretare riguroasă a faptelor, putem afirma că revoluția a fost o mișcare de idei, anarhia unui intelectualism de gândire filosofică ce ar fi putut fi și a fost chiar po-

trivnic burgheziei privită ca o clasă socială. Vom discuta cu alt prilej, — rolul disolvant al intelectualilor burghezi. Deocamdată vom conchide, cu însăși cuvintele lui Ch. Maurras că „*adevăratul păcălit al Revoluției a fost Burghezia: Burghezia din toate straturile, dela micii burghezi ai satelor până la cea mai înaltă aristocrație. Faimoasa decadență a claselor mijlocii începe în parte de aici*”. 1)

* * *

Werner Sombart, crede că adevăratul burghez a apărut în istoria lumii în secolul al XII, ca factor reprezentativ al unei clase sociale bine delimitate, cu atribute psihice și rosturi sociale determinate de configurația societății din care făcea parte.

„*În Florența, spre sfârșitul secolului XII, întâlnim pentru prima oară pe perfectul „burghez”: el s'a născut fără îndoială în cursul aceluia Trecento*”. 2)

Pentru definirea tipului social al burghezului, Werner Sombart se folosește pentru aceste timpuri de lucrarea unui oarecare L. D. Alberti „*Del governo della famiglia*”, — crezând că a aflat într'ânsul un exponent al vremurilor de atunci.

1) v. Ch. Maurras: „*Dictionnaire politique et critique*”. Fas. 3. Pag. 187.

2) v. Werner Sombart: „*Le Bourgeois*”. Payot. 1926. Pag. 129.

Trăsăturile fundamentale, care contribuiesc la închegarea acestei definiții, se rezumă la raționalizarea și organizarea economică precum și la spiritul de economie. După această înfățișare economică s'ar putea crede că burghezul este un factor de producție integrat regulilor de schimb presupuse de exploatarea capitalistă. Nimic din cele afirmate de către Werner Sombart nu conferă dreptul unei asemenea interpretări. Pentru felul lui de a aborda clasic o problemă, prin spiritul de metodă și informația multilaterală, rămâne bine stabilit că „burghezul este un tip uman, mai mult decât reprezentantul unei clase sociale”¹⁾. Din tratatul lui Savary „*Le parfait negociant*”, dedicat lui Colbert, cași din operele lui Benjamin Franklin, Werner Sombart împrumută un bogat material de informație, pe care îl folosește pentru a încadra substanța vitală a burgheziei într'un ansamblu de noțiuni precise și definitorii. Conveniențele și relațiunile sociale, organizarea economiei domestice, raționalizarea producției, temperanța, echilibrul moral și psihologic situiază pe adevăratul burghez în calea de mijloc a vieții, în punctul central al acelei *via media* în care Horațiu găsea o suverană mediocritate. Acest mod de a trăi în societate presupune o întreagă metafizică a a vieții, o atitudine de mij-

1) v. Werner Sombart: „*Le Bourgeois*”. Payot 1926. Pag. 129.

loc fixată la egală distanță între ispitele ne-numărate ale spiritului în libertate și îndobitocirea vulgară prin refuzul de a participa la cultivarea minții: „*Temperanța, — zice Werner Sombart, — pentru că servește să procure echilibrul și luciditatea care sunt indispensabile pentru a vă ține trezi și a vă pune în gardă contra atracției neîncetate a vechilor obiceiuri, cași contra puternicelor și neîntreruptelor ispite*”¹⁾, structurează esența spiritului burghez.

Temperanța este virtutea esențială a burgheziei. Perfectul burghez nu poate fi nici risipitor, nici peste măsură de întreprinzător. nici băutor și nici curvar. Niciunul din viciile morale ale lumii moderne nu-i poate altera sufletul. Atitudinea lui este măsurată și chibzuită. Gesturile îi sunt simple și banale.

Burghezul nu există în salon decât ca simplă persoană, ca un individ oarecare, — modest, corect, echilibrat. Viața îl deformează uneori în ridicol, făcându-l totuși simpatic. Bărbatul înșelat, este în imensa majoritate a cazurilor un burghez naiv și credul. Trahanache este un exemplar perfecționat de mediul social al burgheziei. În seninătatea lui ridicolă de încornorat. își dau întâlnire toate resorturile vitale ale acestui om hărăzit să trăiască sub zodia unei bune credințe neturburate de nimeni și de nimic.

Georges Dandin de asemenea rămâne un

1) v. Loc. cit. Pag. 147.

exemplar perfecționat al acestei literaturi realiste. Centrat de ridicolul situației, Trahanache nu crede, Georges Dandin se resemnează, iar Monsieur Bergeret se minunează.

Nici unul nu se revoltă și nu contrazice pălmuirea corosivă a realității cu un gest brutal sau cu o atitudine eroică de înfrângere a destinului. Burghezul înșelat rămâne acolo unde se află, situația lui nu se poate schimba pentru că orice furtună este urmată de vreme bună. Toate sunt trecătoare. Filosofia lui este mai degrabă optimistă și stoică decât sceptică. Nu se poate spune pentru aceasta că burghezul este lipsit de sentimentul demnității omenești. Dimpotrivă, demnitatea cași amorul propriu nu-i lipsesc, dar nu le exagerează ca un romantic cuprins de patimi egoiste.

Burghezul este temperat și temperanța lui îl împiedecă să ia o atitudine riscată. Dela Molière până la Caragiale, mulți umoriști au revărsat peste capul acestui etern bonom avalanșa râsului homeric, dar burghejii, ei înșiși spectatori și apoi actori autentici într-o viață reală, și-au reluat ritmul după ce au părăsit loja teatrului, și această comedie se repetă de sute de ani, fără ca să se producă nici cea mai mica transformare în viața burgheziei. Monsieur Jourdain a traversat secolele și a rămas același! Cuvine-se să-i mângâiem fruntea încornorată cu laurii eternei dăinuiri!...

Burghezia. această „rasă umană”. după su-

gestiva expresie a lui Werner Sombart, este *temperată* în toate acțiunile ei, fără să fie prin aceasta *temperamentală*. Temperamentul este individualist, expansiv, personal în măsura limitată în care finalismul existenței sale îl privește numai pe el. Deaceia burghezul nu poate să fie nici liric, nici erotic, nici sentimental și nici estetic. Lirismul lui este prozaic; erotismul sexual și formalist; sentimentalismul degenerază în melodramă; și estetica vieții sale interioare se reduce la confort. Nu este nici măcar snob, căci snobismul presupune o adaptare către o mobilitate superficială. În viața domestică a burgheziei, biblioteca este mobilă, tabloul simplu tapet sau decorație murală, și icoana lui Dumnezeu un obiect de valoare moștenit dela strămoși și lăudabil pentru a corespunde unei vechi și netăgăduite superstiții. Femeia burgheză transformă religia în superstiție; iar burghezul, este ateu cu frica lui Dumnezeu.

Monsieur Jourdain, unul dintre exponenții geniali ai burgheziei, concentrează toate virtuțile rangului social din care face parte. Simplitatea gesturilor, sinceritatea și mărturisirea directă a scopurilor, naivitatea chiar, nu îl împiedecă să fie șiret și să disimuleze mobilul utilitar al acțiunii sale. Sentimentul sau admirația gravitează în jurul nobilimii pe care încearcă să o imite. Dar niciodată nu o invidiază. Monsieur Jourdain vrea să învețe lucruri frumoase, să aibă spirit, și se indignează când d-na Jourdain este

mărginită în ignoranța ei. Acei care s'au agățat de vanitatea sa cred că Monsieur Jourdain este un snob. Dar gândiți-vă numai la puterea de asimilare a burgheziei nu numai din occident, ci din toate țările europene. Noblețea de neam, dacă n'a dispărut complect și se mai menține încă în ranguri ermetice, este neconținut concuroasă și digerată de exemplarele superioare ale burgheziei.

În procesul istoric al burgheziei, această substituție s'a făcut pe nesimțite și în măsura în care castelul medieval a pierdut din importanță, și nobilimea de spadă devenind nobilime de neam, s'a strămutat în burguri. Operațiunea aceasta de asimilare se observă pretutindeni, dar cu deosebire în statele burgheze din occidentul și sudul Europei. Proiectând peste veacuri o privire sintetică, René Johannet ajunge la constatarea: „*Principala deosebire dintre 1670 și 1924 se află mai întâi în aceia că, dacă nobilimea rămâne pentru burghez un indiscutabil obiect de invidiere, de admirație și de cucerire, o solidaritate adâncă și inedită le reunesc. Burghezii, atât cât ar trebui n'au devenit toți nobili, dar toți nobilii dela 1848 încoace au devenit burghezi*”¹⁾ Crescută la punctul de intersecție dintre țărănime și nobilime, burghezia a reîmprospătat vigoarea nobilimii cu o infuzie de sânge nou, fortificându-se la rândul ei din

1) v. René Johannet: „*Éloge du Bourgeois français*”. Pag. 168.

robustețea țăranilor veniți la orașe. Subsemnăm prima parte a acestei concluzii păstrând rezerve completate cu rectificarea următoare pentru cea de a doua. Dacă osmoza biologiei sociale, presupune o circulație a sângelui, și dacă admitem că burghezia își reîmprospătează sângele din vinele țăranilor deveniți burgheji, atunci trebuie să convenim, în virtutea aceluiaș principiu, că țăranimea se epuizează la rândul ei dacă nu-și tonifică energia din sângele omului din caverne și al barbarilor. Presupunerea aceasta ne-a dus pe un teren absurd. Țăranimea nu circulă în biologia rasei decât prin partea de deasupra. Energia, prin care ea tonifică burghezia, este numai fizică. Dar nici acest fapt, — recunoscut ca implacabil în procesul nostru istoric, nu se poate adevăra în mod absolut. Mitul robusteții rurale este un fapt relativ. Cifrele statistice din ultimii ani (1931—1934) ne pun în Țața unei evidențe netăgăduite.

Primo: mortalitatea populației rurale este mai mare decât aceea a populației urbane.

Secundo: natalitatea exagerată a populației rurale nu mai este o dovadă de vitalitate, dacă ne gândim la predispozițiunile ereditare pentru anumite boli și la mortalitatea noilor născuți, până la vârsta de un an.

Tertio: Mizeria și ignoranța țăranimii, provocată și întreținută cu deosebire de regimul democratic al votului universal o face refractară

oricărei formă de cultură, reducând-o la o barbare primitivă.

•Prin burghezificarea fiilor de țărani se întâmplă un interesant fenomen de șoc. Incadrarea lor în burghezie le stimulează energia fizică și vitalitatea renaște din zăcămintele de energie amuțite. De pe urma regimului democratic la noi, țărănimea a intrat într'o eclipsa de moarte în primul rând, și în al doilea rând burghezia a pierdut pozițiile ei în favoarea proletariatului ca clasă socială și a socialismului ca ideologie.

Revenind acum, la corelațiunea dintre burghezii și celelalte clase sociale, trebuie să admitem că din punctul de vedere al erarhiei sociale burghezul nu este nici un uzurpator și nici un parvenit. Nu poate fi un uzurpător, pentru că nu invidiază pe cei mai mari, și nici un parvenit pentru că nu se opune ascendenții celor mici și nici nu-și reneagă el însuși origina. Menținându-se în starea de mijloc, burghezul este burghez și nimic altceva.

* * *

Werner Sombart crede că între temperamentul burghez și temperamentul erotic există o barieră de netrecut. Burghezul poate fi un sensual sau un non-sensual. În nici un caz un erotic. Eroticul trăește pentru dragoste, pentru un sentiment nedisciplinat, pentru aventură și risc

permanent de energie și risipă de substanță sufletească și sexuală. În acest conflict organic și sufletesc ar intra și unele judecăți de valoare, pe care, nimic nu ne împiedecă să le credem intelectuale și cerebrale. Dacă situăm problema în perspectiva primei alternative, evident că Werner Sombart are dreptate. În cea de a doua însă nu. Burghezul nu este un cerebral. Și nici eroticul. Eroticul poate fi cel mult un intelectual. Și chiar în acest caz, intelectualitatea se îmbină cu erotismul, dar nu se suprapun, sau numai se alipesc într'un proces comun de evoluție. „*Omul expansiv*, — spune Werner Sombart, — *fundează judecățile sale de valoare pe valori subiective, personale; omul concentrat pe valori obiective și concrete*”.¹⁾ Pe această înțelegere a vieții care tinde către obiectivarea judecăților de valoare, Werner Sombart crede că se sprijină o întreagă civilizație, civilizația burgheză, în opoziție cu cea antică, ce nu cunoștea decât valorile personale, subiective. În alcătuirea lucrării sale, Werner Sombart nu s'a gândit să rezerve un capitol special decadentei burgheziei sub imperiul ideilor democratice. Acest proces de disoluție al burgheziei, care s'a continuat în tot timpul secolului al XIX-lea, și se continuă încă și astăzi sub privirile noastre, i-a scăpat ochiului său critic. Burghezia decadentă de astăzi valorifică și ea subiectivismul și se înclină

1) v. Werner Sombart. Loc. cit. Pag. 244.

în fața individualismului social sau psihologic. Iată o primă obiecțiune. Cât privește pe cei antici, burghezia lor, concentrată într'o întregă civilizație a orașelor, înflorită în bazinul mediteranian, nu numai că nu prețuia valorile subiective, dar dimpotrivă, concentra în viața ei publică și privată toate virtuțile geniului burghez! Să ne gândim numai la cuvintele pe care le pronunță Fustel de Coulanges despre cetatea antică; la definiția pe care însuși Turgot o dă cetățeanului burghez, legat de proprietatea funciară, de familie și de o evidentă răspundere morală. Secolul al XIX, care a controversat toate noțiunile, fluidificând definițiile, a alterat totodată conținutul ideilor transmise de geniul civilizației antice. *Res-publica*, cu alte cuvinte lucrul public, statul, s'a transformat în republica egalitară și sufragistă. *Idola forum*, care exprima autoritatea hotărârilor publice a celor mai proeminenți patricieni, a fost înlocuită cu Molochul democratic, Leviathanul cu mii de capete al tumultului popular. Aristocrația familială și civică a patricienilor a fost uzurpată și înlocuită cu democrația haotică a plebeilor. Dacă ar fi să întrebuițăm metoda gândirii spengleriene, atunci, trebuie să afirmăm contemporaneitatea secolului al III-lea cu a secolului al XIX-lea. Septimius Severus și Dioclețian încadrează secolul decadenței antice, după cum marea revoluție franceză și răsmerița pașoptistă deli-

mitează epoca de decadență a burgheziilor și de anarhizare a națiunilor europene.

„De o jumătate de secol, — spune Guglielmo Ferrero, — civilizația occidentală este slăbită de neîncetata confuzie a doctrinelor, a obiceiurilor, a claselor, a raselor și a popoarelor; de un fel de anarhie intelectuală și morală, care a invadat mai mult sau mai puțin toate mediile; prin efortul strivitor al muncii continui, repede și fără odihnă; prin mobilitatea devenită generală a tuturor elementelor din viața socială; printr'un fel de febră generală care surescită voințele și inteligențele, făcându-le capabile de eforturi foarte mari dar de scurtă durată și puțin adânci; prin vulgarizarea tuturor manifestărilor spiritului și a tuturor bunurilor pe pământ”¹⁾. Aceste cuvinte, au fost pronunțate de democratul Guglielmo Ferrero, și totuși, ai impresia stranie că au țâșnit din gura de foc a unui reacționar. Războiul mondial, ar corespunde după dânsul revoluției din timpul lui Septimius Severus. Dar critica democrației, pe care o face el subliniindu-i substratul moral și filosofic, nu se potrivește fără nici o reticență secolului pregătitor al revoluției franceze? Enciclopedismul, filosofia luminilor, raționalismul kantian, Biblia umanității, societățile secrete, francmasoneria, au produs confuzia obiceiurilor, invazia vagabonzilor și a metecilor la conducerea statului, anar-

1) v. Guglielmo Ferrero: „La ruine de la civilisation antique”. Pag. 53—54.

hia spiritului și descompunerea autorității. Jalonând rechizitorul contemporaneității secolului lui Septimius Severus, Guglielmo Ferrero lasă să cadă accentul pe supraproducția elementului intelectual, pe care democrația europeană de după 16 veacuri îl va transforma în divină rațiune. Decadența imperiului roman are și alte cauze: învaziile barbare, ascendența formidabilă a creștinismului, preponderența claselor inferioare, absolutismul guvernelor. Dialectica istoricului democrat Guglielmo Ferrero este vicioasă. Cauzele și efectele se confundă uneori, în tot cazul, nu există delimitare certă între fenomenele sociale și între cele morale. „Civilizația greacă și civilizația latină, — zice Guglielmo Ferrero, — au fost amândouă sprijinite pe îndoitul principiu aristocratic al inegalității necesare și quasi mistice a popoarelor și a claselor”¹⁾). Dacă nu am recunoaște partea de contribuție a epuizării organice a aristocrației antice, atunci, fără îndoială, că numai disoluția morală și filosofică nu pot să explice în deajuns revoluțiile democratice. Dacă nu putem admite aceasta, credem că decadența aristocrației este un efect al unor cauze morale și sociale, și în cel mai rău caz, acest fenomen s’a efectuat paralel cu invazia cosmopolitismului și a egalitarismului plebeu. Cât privește cealaltă idee, vânturată de ideologia revoluționară a sec. al

1) v. Guglielmo Ferrero: Idem Pag. 118.

XIX-lea, afirmațiunile lui Guglielmo Ferrero se încheagă pe acelaș plan dialectic cu ale lui Fustel de Coulanges: „*Roma, — spune el, — n'a fost niciodată guvernată de democrație, — chiar în epocile mai agitate ale republicei*”.

Imperiul roman, prin urmare, — până la Caracalla, „*a fost guvernat de ceiace putem numi o aristocrație a unei aristocrații*”. Democrația antică n'a existat decât ca o stare de spirit într'o epocă de trecere și de decadență. Niciodată ceiace înțeleg ideologii sec. al XIX prin democrație, nu a realizat o formă viabilă într'un stat organizat.

ANTINOMIILE PROUDHONIENE

Atât este de adevărată concepția lui Proudhon despre valoarea antinomilor ca factor inevitabil al evoluției sociale, încât, teoretizarea acestei idei, se impune simultan cu evidența însăși. Nu ar fi nevoie pentru aceasta de o privire de ansamblu asupra evenimentelor eșalonate dealungul istoriei, ci numai o abordare directă a actualității este suficientă pentru a prinde simetria divergențelor la un punct de care depinde echilibrul întregului social.

„*Multiplicitatea contradictorie de vederi*”, — a omului modern, — este pentru Paul Valery o condiție indispensabilă pentru existența spiritului intelectual.

Ceiace afirmă Paul Valery este în concordanță cu frământarea nedefinită a contemporaneității, în care el poate afla un mănunchi de frenetice contradicții impuse de postulatele individualismului democratic. Este mai mult o impotență organică de a cerceta cauzele anticipând efectele.

O dezorientare notorie care justifică multiplicitățile contradictorii ale inteligenței.

Deaceia, trebuie să stabilim încă dela început o zonă de delimitare certă, între anarhia ideilor cerută de o anumită stare rațională, către care evoluiază societatea modernă supra-saturată de teoriile democratice, și între antinomiile ireducibile ale lui Proudhon, situate în însăși nucleul esențial al vieții. „Lumea morală, cași cea fizică, — spune Proudhon în *„Théorie de la propriété”*, — se sprijină pe o pluralitate de elemente ireductibile și antagonice, și din contradicția acestor elemente izvorăște viața și mișcarea în univers”. Contradicțiile lui Proudhon sunt elementele indispensabile echilibrului vieții, sunt chiar elementele inerente, care se presupun reciproc, fie-ne iertată această repetire, întrebuințată numai cu scopul de a învălui concepția proudhoniană într’o îmbrăcăminte emanată din însăși substanța acestor fenomene. Teoria antinomiilor lui Proudhon tâlmăcește evidența fenomenelor vieții, cu alte cuvinte, ea năzuește să evidențieze că pluralitatea funcțională a conștiinței este manifestarea completă a finalismului vieții. Când afirmăm că spiritul se modelează după lucruri și lucrurile se modelează după spirit, înțelegem prin aceasta sinteza realism-kantianism, după cum, atunci când cercetăm sinteza viguroasă a tragediei antice, aflăm realizarea unui echilibru între apolinism ca artă echilibrată, și dionisism ca artă frenetică.

Antinomiile lui Proudhon sunt creatoare de sinteze viabile și fecunde, după cum contradicțiile individualismului democratic sunt punctul de plecare al disoluției spiritului social și a fragmentării atomice a voințelor.

Ideile proudhoniene transcriu alternanțe formale, pe câtă vreme ideile modernisto-raționaliste, învrăjdesc realități ce nu sunt esențial contradictorii. Am putea spune că ordinea și armonia valorilor relevate de raționalism se desprinde din permanentizarea coliziunii lor. pecată vreme antinomiile proudhoniene sunt asemănătoare unor energii simbiotice, indispensabile viabilității unui organism perfect echilibrat în dozarea contrariilor. Pentru buna echilibrare a societății burgheze, dozarea contrariilor realizează o stare de mijloc. Ordinea democratică, dimpotrivă. întreține o stare de luptă permanentă prin coexistența contrariilor, ceiace din punctul de vedere al durabilității sociale este o imposibilitate, afară numai dacă punctul culminant al oricărei democrații nu este privit ca realizarea unei perfecte dezordini. Incercând să concretizeze substratul viabil al spiritului subiectiv Hegel spunea: *„Libertatea spiritului nu este independența, care există înafară de contrariul său, ci independența care se obține triumfând asupra contrariului, nu fugind de el, ci luptând cu el, și supunându-l. Aceasta este independența concretă și reală”*.

Ca interpreți superficiali ai ideilor hegeliene degenerate în marxism, radical-socialiștii au în-

tins pojghița de acoperire a doctrinei, izbutind astfel să creeze un mit. Un mit fluid și magnetic, care se îndepărtează în măsura în care fascinații acestei iluzii se apropie de el. Mitul radical-socialiștilor este fata Morgana iluziilor revoluționare. În el se contopesc reminiscențele atavice ale marei prăbușiri sociale din 1789.

Iată acum și câteva exemple împrumutate direct din sursa doctrinară a radical-socialismului, cu alte cuvinte, din cărțile lui Alain. „*Ideile*” lui Alain — titlul unei cărți de bază a doctrinei sale au subtitlul semnificativ: „*Platon, Descartes, Hegel*”. Continuitate directă, cu filiațiune de idei. Să ne oprim acum, la câteva citate care ne dispensează de alte comentarii. „*Dacă dorim o viață publică demnă de umanitatea prezentă, zice Alain, trebuie ca individul să rămâie peste tot individ, fie în primul fie în ultimul rând. Numai individul gândește, adunarea este proastă*”¹⁾. Se face aceiași deosebire netă între individul fizic, unitate socială aritmetică și omul inegal și calitativ înzestrat cu o personalitate conștientă, supra structură a individualității. Pentru Alain și radical socialiști nu există decât individul. În altă parte: „*Intr’o democrație nu numai că nici un partid nu are puterea, dar mai mult decât atât, nu există o putere la drept vorbind*”²⁾. În fața umanității individul rămâne individ. În

1) v. Alain: „*Le citoyen contre les pouvoirs*”. Pag. 160.

2) v. Alain: „*Éléments d’une Doctrine radicale*”. Pag. 202.

fața partidelor democrația distruge puterea. Nici selecție și nici erarhie. Căci: „*Intr’o democrație într’adevăr informată, oamenii cei mai inițiați, trebuie să fie principalii ei adversari*”. Dar fiecare medalie își are reversul ei. Și atunci, Alain printr’o amuzantă și retenie dialectică încearcă să demonstreze că „*democrația nu există prin ea însăși. Și eu sunt convins — spune el, că în fiecare constituție există monarhie, oligarhie, democrație, mai mult sau mai puțin echilibrate*”¹⁾.

Iată-ne acum în fața concluziunii practice: „*Individul întotdeauna liber și întotdeauna judecător, iată concluziunea Republicei adevărate*”²⁾.

În arhipelagul ideilor democratice sau radical socialiste individul se află într’o continuă nesiguranță pe un teren vulcanic. Vrând să rămâe în toate împrejurările individ, pierde aderențele cu realitatea socială. Pentru că națiunea este o realitate organică și istorică, iar individul un moment efemer, criteriile lui sunt deci personale, arbitrare și iresponsabile. În fața unei societăți organizate individul suveran judecător este o monstruozitate morală pentru că anarhia este o negațiune a ordinii, iar ordinea presupune o înfrânare a dezordinii personale sau chiar colective. Lupta dintre spiritul obiectiv și cel subiectiv din lumea ideilor se traduce în

1) Idem. Pag. 152.

2) Idem. Pag. 208.

viața reală a națiunii prin lupta dintre elementul dizolvant și trecător și unitatea socială care există în timp.

* * *

Pentru Proudhon, care a cunoscut opera de direcționare practică a ideilor revoluției franceze, starea de disoluțiune socială realizată de frământarea dezordonată a spiritului democratic întrunește condițiunile unei adevărate decadențe. Pentru societate, spiritul egalitar democratic, individualist și independent de ori ce coeziune conchide la moartea libertății.

Cu o incontestabilă abilitate stilistică, dialectica proudhoniană se desfășoară armonios către un punct de luminoasă convergență, de unde izvorăște cu toată amploarea mitul dinamismului interior al vieții. Tot ce rămâne înafara organismului social este înșelător și caduc. În scrisorile din „*Philosophie du progrès*”, coeficientul de ideologie se desprinde din fenomenologia vieții. Sunt pagini în care, dacă s'ar face un moment abstracție de structura sufletească a autorului, s'ar crede că vorbește un reacționar, în tot cazul un pozitivist înrudit îndeaproape cu filosofia comtistă. Într'o splendidă pledoarie, care este de fapt o apologie a războiului, gândirea proudhoniană atinge culmi metafizice. O filozofie a realității sociale, mai bine încheșată în ansamblul fenomenelor biologice, nici nu se

putea formula decât cu o matură putere de pătrundere în cauzalitatea vieții. Critica socială a democrației, pe care o face Proudhon, nu poate fi comparată cu aceea a lui Auguste Comte, și nici cu a oricărui filosof sau teoretician reacționar dela Joseph de Maistre până la Ch. Maurras sau cu oricare dintre filosofi rasiști germani.

Situația lui Proudhon este suspendată în vidul ignoranței contemporane, întocmai după cum Michelet era stăpânit de prejudecățile dominante ale secolului, rob de *idola temporis* și readus în starea ignobilă și banală de flașnetar al unei arii demodate. Proudhon este un hidalg revoluționar, un izolat în lumea ideilor, un expropriat al patrimoniului socialist și totodată o victimă a anatemei burgheze.

Cine poate să revendice în întregime pe Proudhon? Tăcere!... Tăcere acuzatoare, de lachei robiți de canoanele dogmei; tăcere ipocrită, de canonici care n'au terminat cu liturghisirea democrației decadente. Tăcere lașă, de intelectualii burghezi care se feresc de propulsiunea vitală a eroismului antic, reînviat de Proudhon în mitul războiului.

Dacă am avea în vedere numai diatriba severă și inconciliantă îndreptată împotriva democrației și încă am obține o perspectivă nemăsurată asupra capacității sale dialectice. O critică a democrației, privită sub unghiul incompatibilităților ei esențiale, asemănătoare cu aceea

susținută de Proudhon, nu aflăm decât în rechizitoriul anti intelectualist al lui G. Sorel și Ed. Berth sau în masiva închegare doctrinară din operele lui Ch. Maurras. Ideile, dialectica, metodologia, fraza chiar, vocabularul, sunt împrumutate din scrierile lui Proudhon. Multe pasagi au rezonanțe amplificate cu pathos romantic, retoric și grandilocvent. Dar câtă limpezime în expunere și mai ales câtă rectitudine în despicierea nouilor orizonturi de gândire. Ca adversar neînduplecat al democrației și sufragiului universal, nu putea fi pe placul burgheziei comode și egalitare în recunoașterea drepturilor ei; ca apărător al proprietății private agonisită și justificată prin muncă, Proudhon nu putea aduce o contribuție efectivă la lărgirea cadrului ideologic al socialismului. Adulatorii socialismului ortodox l-au aruncat peste bord, etichetându-l ca pe un mic burghez reacționar, cu o concepție îngustă. Sociologii l-au înscris în capitolul anarhismului pentru că Proudhon a lansat în circulație cuvântul „anarhie”, și s’a servit de el pentru a defini ordinea ideală realizată prin armonia libertății desăvârșite. Adevărul este că ideile lui Proudhon nu sunt nici socialiste, nici anarhiste și nici specific burgheze. Geniul lui Proudhon este eroic și profetic, întocmai cași al lui G. Sorel sau al marilor eroi ai Renașterii. Rabelaisian și profund uman până a nu putea fi integrat decât într’o categorie refrac-

tară formelor vieții sociale cunoscute până astăzi.

Intr'o splendidă apologie a războiului, Proudhon trece dintr'odată în spațiile metafizice ale existenței și edifică valoarea permanentă și universală a omului antic, a aristocratului din umiltele cetăți ale Eladei. Explozia apologetică a lui Proudhon are toate calitățile unei viziuni geometrice conturate în realitate, pe câtă vreme aceea a lui Nietzsche este halucinantă și dionisiacă, întocmai cași paralizia generală care-î sfredelea creerul. *„Războiul, — spune Proudhon, — este fenomenul cel mai profund, cel mai sublim, al vieții noastre morale. Nici unul nu-i poate fi asemănător; nici celebrările impunătoare ale cultului, nici actele puterii suverane, nici creațiunile gigantice ale industriei. Numai războiul în armoniile naturii dă nota cea mai puternică; el activează sufletul ca o lumină de trăsnet, cași vocea uraganului. Amestec de geniu și de îndrăsneală, de poezie și de pasiune, de supremă justiție și de tragic eroism... majestatea sa ne impresionează și cu cât rațiunea îl contemplă cu atât entuziasmul crește în inimă. Războiul, în care o falșă filosofie, o filantropie și mai falșă încă, nu vedea decât un groaznic flagel, exploziune a răutății noastre înăscute și a manifestărilor mâniei cerești, războiul este expresiunea cea mai incoruptibilă a conștiinței noastre, actul care, în definitiv, ne onorează cel*

mai mult în fața creațiunii și în fața lui Dumnezeu”.

Războiul, în sociologia și etica proudhoniană este fenomenul natural și biologic indispensabil pentru accelerarea vieții. Eroismul, se traduce printr’o depășire a firii dincolo de limitele obișnuite ale existenței noastre. Tumultul epic al războiului, echivalează rostogolirii cântului dionisiac, în care virtuțile divine ale soldatului nu pot fi asemănată decât cu forța propulsivă a muncitorilor.

Orchestrația pasiunilor războinice este un imn închinat muncii. Evident, în cece privește eroismul soldatului sensibilizat de virtuțile latente ale războiului nu putem afla nici o împotrivire, decât doar în scrierile romancierilor democrați cloroformizați de idei cosmopolito-judaice, cum ar fi de pildă Erik-Maria Remarque.

Dar nu tot sub această perspectivă a fost privită năzuința dominantă a lucrătorului. Proudton a omagiat munca, și a ridicat-o la valoarea universală a principiului de dreptate. În categoriile proudhoniene, munca este substratul real al justiției. Idee dominantă care armonizează societatea și menține categoriile ei într’o stare de echilibru. Să ne gândim numai la interpretarea muncii în etica socialistă pentru a avea imaginea veridică a obscurantismului intelectual al acestei doctrine. După K. Marx și Fr. Engels, munca lucrătorilor în uzine, în comunitate, numai pentru ea singură este productivă. Munca,

element de justificare a existenței în libertate, edifică altă etică decât lupta de clasă a proletariatului pentru înfrângerea burgheziei. Să ne oprim pe marginea acestei constatări pentru a vedea câtă deosebire există între categoriile proudhoniene, postulate în ideea de echilibru și de justiție, și între dialectica hegeliană, degenerată în tumultuoasa barbarie a eticei revoluționare comuniste.

Să ne gândim numai, la spiritul familial, înrădăcinat în firea lui Proudhon, ca și într'aceia legată de viața patriarhală și de pământul natal. Intr'o scrisoare către amicul său Bergmann, — dela 5 Martie 1854, — Proudhon își recunoaște vidul sufletesc deoarece nu iubise niciodată cu adevărat o femeie. Deaceia, pentru a acoperi această infirmitate, s'a refugiat în „*menaj și paternitate*”. Instinctul familial este atât de puternic, încât în jurul lui iriază o întreagă morală socială. Dacă burghezia „*democratică*” și triumfătoare în Europa primei jumătăți a sec. al XIX, ar fi ținut socoteală de ideile „*anarhistului-socialist*” (ce caracterizare stupidă) Proudhon, codul civil napoleonian adoptat de toate țările latine n'ar fi provocat fragmentarea familiei, contractualismul artificial al căsătoriei, concubinajul, adulterul, și pedeașupra ca un corolar fatal, tot convoiul de degenerați heredo-sifilitici, copii naturali și lepădături lăsate în grija sexagenarelor nemăritate dela Societățile filantropice.

Filiațiunea Malthus-Darwin-Marx, își consolidează coeziunea în condițiunile vieții civile democratice, legiferate de codul napoleonian. Sub semnul eticei familiale și conjugale, Proudhon, deopotrivă cași Sorel, Blanqui, Barbés, Considerant, reprezintă un bun simț al realităților naturale, cu mult superior promiscuității sociale preconizate de Karl Marx și Fr. Engels.

Să ne gândim numai la cuvintele de încheiere din „*Reflexions sur la violence*”, — pentru a cuprinde toată revelația sufletului mângâios și bonom al lui G. Sorel, care a găsit în soția lui inspiratoarea operei fundamentale a filosofiei sindicaliste.

Morala proudhoniană, reluată de G. Sorel, a fost un tonic prea puternic pentru burghezia comodă în halat și papuci, deaceia nu se pomeneste de ea nimic în literatura clanurilor politice. Sentimentul de sublim, relevat în luptă sau în revoluție, este prea puternic, prea sguđuitor, prea mare și prea eroic pentru a stimula sensibilitatea burgheză ridicând-o pe culmele deslănțuirilor epice.

Numai Nietzsche, în febra cerebrală a spirochetozii lui, și-a putut închipui o societate dominată de cei puternici, de o categorie biologică superioară, de aristocrați. În „*Origina Tragediei*”, și în „*Genealogia moralei*”, Nietzsche construeste pe date istorice apologia eroilor homerici și formulează pregnant judecățile de valoare ale aristocrației războinice bizuindu-se pe constituția cor-

porală și pe sănătatea care întreține „războiul, aventura, dansul, jocurile, exercițiile fizice și în general tot ceia ce implică o activitate robustă liberă și veselă”. Tipul supra omului nietzschean, al stăpânilor, este devastat sufletește de ideea de dominație. Tipul omului proudhonian este eroic, dinamic, social și clasicizant prin armonia și justiția convingerilor isvorâte din dragoste și muncă. Și unul și celălalt, desconsideră morala democratică precum și pe acel „*homo politicus*” abstract și volatil. Cu deosebire însă că Proudhon critică lenea și anarhia democrației, fără a-și ascunde sentimentele socialiste, iar Nietzsche merge până acolo încât svârle trăsnete de apocalips împotriva umanității minore. Și Nietzsche și Proudhon, fac incursiuni în istorie și se servesc de exemplificări practice împrumutate din viața socială, cu simpla deosebire că geniul patricianului Nietzsche gravitează către idealul antic al vieții aristocratice, pe câtă vreme Proudhon tâlcuește dinamismul umanității moderne.

Ne-am apropiat în aceste rânduri de punctul de intersecție dintre sindicalism și naționalism, și pentru că noțiunea, din punct de vedere geometric este absurdă, precizăm. Ambele concepții evoluează pe planuri paralele: antiintelectualism și antidemocratism. Pentru scriitorii secolului al XIX, Proudhon este fără îndoială unul dintre cei mai înverșunați adversari ai democrației. Poziția intelectuală a lui Proudhon este

antagonică—platitudinei burgheze, liber gânditoare și pacifistă. Mai precis, intelectualului adevărat readus la rolul meschin de intermediar, și totodată de fabricant al tuturor teoriilor raționaliste, îi repugnă în egală măsură cercul ideilor în care figurează ca un clown, cași sistemul politic democratic caracterizat prin triumful mediocrității. Acesta este poate singurul antagonism ireductibil din opera lui Proudhon, dar nici acesta, căci slăbiciunea și superficialitatea vieții burgheze întreține pathosul sindicalismului revoluționar și al naționalismului reacționar. În calea lor, a contrariilor, încolțește o nouă viață, profundă și eternă, debordantă de voințe sinergetice. Pentru virginitatea intelectuală a democraților Proudhon este un iconoclast, un anarhist orgiac și conspirativ la liniștea cluburilor politice și la confortul de gândire. Să-i lăsăm în credința lor. Tăcere, nu faceți sgomot și nu turburați somnul acestei burghezii anemice, ci preferați epitetele care se dau lui Proudhon decât să schimbați buna stare materială grefată de creditul bancar și exploatată de pleava cluburilor politice. Călcați în vârful picioarelor, căci intelectualii democrați se gândesc la undele pe care le face apa când arunci cu o piatră în baltă sau la metafizica somnului. Conspirați tăcerea, căci așa vrea burghezia. Malthusianiști în morala familială, darwinieni în etica vieții sociale, liber schimbiști în economia politică, melodramatici și lacrimogeni în literatură,

materialiști în filosofie, democrați în politică. Respectați ultima dorință a muribundului, și feriți-vă de moștenirea lui spirituală.

Sau dimpotrivă! Procedați asemeni hingherilor burgheziei, care au fugărit-o, au prins-o cu arcanul de gât, și când trebuia s'o jupoae de piele i-au dat drumul. Sub pielea burgheziei, tăbăcită de șfichiul hingherului s'a inoculat astfel o doză puternică de eroism care să-i servească la preîntâmpinarea eternelor ei capitulări în fața destinului.

Burghezia trebuie să fie intimidată, speriată, impresionată, cu focuri de artificii, cu luminozități spontane care epuizează retina și anticipează o obscuritate lucidă. Chiar o cădere în vid, trecătoare, reprezentând prin contrast o evidentă soluție de continuitate, este necesară.

Anarhia, revoluția, bolșevismul chiar, un nou cataclism social, mistic, politic sau metafizic, tot ce în aparență sfidează bunul simț comun, rupe logica lucrurilor normale și vestește alte forme de viață. Orice idee bizară va trebui afectată, ca o sperietoare, susceptibilă să jignească buna orânduială a perfecte înțelegeri sociale, dar care nu se rezumă decât la o somnolență parazitară și la un confort de interior domestic.

NEOTOMISMUL ȘI CONCLUZIILE SALE ANTIDEMOCRATICE.

Neliniștea sufletească și dezorientarea intelectuală care au frământat spiritele dornice de o îndrumare unitară, au avut ca efect, nașterea unui „*sentiment nou de solidaritate europeană*”, după cum se exprimă filosoful german *Hermann von Keyserling*. Umblând pe cărări izolate și întortochiate, spiritualiștii au teoretizat diferite concepții despre viață, care comportă totuși puncte de contact, și mai ales, necesitatea unor formule practice deopotrivă reclamate de exigențele realităților sociale. Neotomismul lui *Jacques Maritain* s'a îmbinat cu neomedievalismul lui *Nicolae Berdiaeff*. Filosoful rus *Vladimir Soloviev* s'a îndreptat către universalismul catolic recunoscând supremația papei. *Henri Massis* a întins o punte de legătură între J. Maritain și *Ch. Maurras*, în timp ce critica democrației și incidental refularea divagațiilor singularului *Julien Benda*, au prilejuit întâlnirea pe acelaș drum între temporal și spiritual.

Trecând prin spiritualismul italian și prin cel englez și poposind la istoricismul psihologic al lui *Oswald Spengler*, înrudit cu viziunile *pacifiste* ale contelui H. von Keyserling, putem desprinde și partea de contribuție originală a „*Gândirii*” și tot odată conexiunile etico-sociale cu ansamblul mișcărilor similare din restul Europei. Situată spiritualismului gândirist se efectuează dela sine, prin amplificarea și adâncirea rodului unei generații care s'a integrat efectiv în ritmul ideologic și în sensibilitatea estetică, definită de atâtea ori în paginile acestei reviste.

Evidentele corespondențe pe care le putem releva, își găsesc astfel multiple justificări, în cauzalitatea sincronă a spiritualității contimporanș europene. Ne oprim deocamdată la renașterea tomismului, și consecutiv la postulatele antidemocratice ale neocatolicismului. Legitimăm această preferință pentru motive de utilitate imediată. Căci, putându-se folosi de condițiile prielnice unei aplicări concrete, neotomismul lui J. Maritain a depășit cadrul teoretic și năzuește către realități pragmatice. Un concurs de împrejurări favorabile a înlesnit această devansare. Iată un motiv în plus, în sprijinul preferinții noastre.

* * *

Prin fixarea punctelor de sprijin ale renașterii tomiste, J. Maritain ajunsese să demonstreze conținutul instabil și invertit al inteligenței,

făcând o critică severă lumii moderne. Inteligența raționalistă, împotriva căreia se ridică el, limitată în cadrele materiei sensibile, anchilozase posibilitatea de cunoaștere a lumii imateriale, care era subordonată variabilității aprehensive a indivizilor.

De aici decurge nu numai neînțelegerea dar chiar și desconsiderarea forțelor latente, care cheazășuesc emanciparea spiritului de sub tutela științifismului experimental. Nimic mai demoralizant decât această suverană abdicare dela posibilitățile de integrare în substanța divină, nimic mai stupid decât glorificarea idolatră a molo- hului materialist.

Reforma, cartezianismul, raționalismul revoluționar, și mai ales kantianismul „care nu a fost decât o catastrofă pentru civilizația occidentală”, nu sunt fenomene izolate, ci erorile esențiale de care suferă lumea modernă.

Deacea și titlul cărții sale, evocă ecouri de apocalips și virtualități etice cu valoare permanentă și universală.

J. Maritain, reluând firul filosofiei tomiste, recunoaște adevărul real terorizat de *Auguste Comte* și anume că, știința noastră se bazează pe date experimentale. Astfel, el ne spune, că *Sf. Thoma* este de acord cu postulatele filosofiei pozitivistice deoarece el însuși crede „că simțurile noastre singure ne dau intuiția imediată a ceace există înafară de noi, ideile noastre nu se explică prin Dumnezeu după cum credea Des-

cartes — ci în lucruri, și aceasta prin mijlocirea simțurilor". Aceasta însă este adevărat numai în cece privește *existența noastră materială*. O putere spirituală a omenirii bazată pe adevărurile redate prin intuiția sensorială a lucrurilor ar fi o monstruozitate. Inteligența noastră ne având virtualitatea intuitivă a spiritului divin, îl acceptă ca atare. De aceea, puterea spirituală, fundată pe adevărul divin își are origina într'un criteriu care transcende valoarea și posibilitățile de aprehensiune empirică ale eului nostru personal. Am putea spune chiar, că miezul filosofiei tomiste rezidă tocmai în acest adevăr, ca fiind, după cum spune Jacques Maritain, *o gândire înainte de toate realistă și obiectivă, care subordonează esențial inteligența noastră ființei independente de ea*".

Criteriul adevărului pentru *Descartes* era iluzia evidenței cugetului nostru. *Cogito ergo sum*, zicea el. Evidența existenței gândurilor noastre, adică cugetarea, nu era altceva decât sensibilitatea și voința personală manifestată prin siguranța neîndoelnică a ideilor noastre. Vrând să dea un caracter veridic substanței spirituale, adică gândirii, *Descartes* se folosea de o interpretare dualistă silind ideile să trăiască sub permanenta dependență a materiei.

Raționalismul filosofic al lumii moderne decurge din reluarea acestei erori grosolane, de a considera lumea ca o creație a eului nostru.

Realitatea, în loc să aibă o existență obiec-

tivă, devine o expresie a rațiunii noastre. În fața acestei aberațiuni, care totuși formează punctul de rezistență al întregului sistem de gândire pe care se sprijină toate valorile etice, juridice sau politice ale *statului democratic modern*, J. Maritain ia poziție contrară, și se îndreaptă entuziast și optimist către izvorul tămăduitor al gândirii scolastice.

Actualizarea lui *Thomas din Aquino*, nu este altceva decât urmarea firească a neputinței raționalismului, și totodată, o reacțiune împotriva paranoiei individualiste, anarhice și inconsistente.

A cunoaște după *Thomas din Aquino*, înseamnă a deveni. Procesul cunoașterii se realizează activ printr'o *transubstanțializare*, care duce la o *devenire imaterială a non eului*, echivalentă cu o contopire într'o existență imaterială. „Cunoscând — zice J. Maritain în *Réflexions sur l'intelligence* — eu mă subordonez unei ființe independente de mine, eu mă fac învins, apoi convins și supus ei. Și adevărul spiritului meu reese din conformitatea cu *ceace este înafară de el și independent de el*”. Însăși cunoașterea științifică nu este altceva decât o revenire a spiritului la realitatea obiectivă, cu alte cuvinte la metafizică, singura știință adevărată, care ne oferă garanția siguranței absolute și trăirii adevărului imanent, găsit în esența vitală a lucrurilor.

Atât *J. J. Rousseau* cât și *Kant*, credeau că existența noastră materială implică o singularizare psihologică, personalitatea noastră subiectivă fiind ea însăși criteriul realității. Iată cum *J. Maritain* combate această idee, pe care o consideră eronată și neîntemeiată. „În vreme ce *Kant* — zice *J. Maritain* — nu afirmă activitatea decât prăbușind obiectivitatea, pentru că el nu are în vedere decât activitatea lucrativă, *tomismul*, pentru că vizează o activitate într’adevăr imanentă și într’adevăr vitală, *tomismul* face din obiectivitatea cunoașterii rațiunea însăși și scopul activității sale”. Dacă pe *Kant* și *Rousseau* îi atacă pentru că creiaseră o metafizică a materiei, *pragmatismul* american este învinuit de misticism intelectualist și empirist. De aceea, *J. Maritain* se ridică deopotrivă și în contra lui *William James*, pe care-l acuză de *nominalism*. Conflictul izbucnește mai acut atunci când *J. Maritain* descoperă că filosofia pragmatistă creiază o barieră între *morală* și *metafizică*. Concilierea lor pe planul realității imateriale, este o idee scumpă lui *Thomas din Aquino*, pe care *J. Maritain* o reia și o împotrivește antagonismului evidențiat de filosofia pragmatistă. „*Pluralismul* anglo-saxon — zice *J. Maritain*, *pluralismul* pragmatist este expresia tip a metafizicei fanatismului moral, care nevoind să recunoască un ordin universal și nici necesități date în natura lucrurilor, superioare îngustului domeniu al voinții și al binelui nostru, este condamnată să treacă din-

colo de logică și principiul contradicției, și înabușă toate legile ființei sub o inconsistență de „începuturi absolute”. Eroarea esențială a „*nouei teodicee americane*” după cum numește J. Maritain filosofia pragmatistă, rezidă în faptul că eforturile noastre de investigație empirică fiind paralizate de contingențele realității tangibile, domeniul cunoașterii este limitat. Din această insuficiență de depășire a cadrului restrâns al simțurilor noastre, reese „negarea a tot ceace nu este mobil și sensibil, negarea eternului și a intemporalului”. Este clar că postulatele utilitarismului american, conchid către confirmarea valorii etice a pluralismului democratic. După cum a arătat și *Alain* vorbind despre *etica statului democratic modern*, care se află într’un antagonism ireductibil cu morala dogmelor religioase, J. Maritain subliniază faptul recunoscut de toată lumea, și care se desprinde logic și firesc din însăși realitatea lucrurilor, anume, că „atotputernicia lui Dumnezeu este incompatibilă cu individualitatea absolută a oamenilor”.

Și mai departe revine precizând: „Este linpede că *filosofia republicană* nu poate să se acomodeze cu un Dumnezeu atotputernic, stăpân unic al universului, căruia îi datorăm totul și el nu dătoază nimic în schimb. Există asupra acestei chestiuni o tradiție republicană și socialistă franceză, (Prudhon, de exemplu, proclamă decăderea absolutului „suzeran” al lumii, Fourier nu admite decât o „cooperăție societară” între Dum-

nezeu și om) tradiție dela care James s'a influențat prin intermediul lui *Renouvier*". Atacând prin urmare noua teodicee americană care tinde să elimine valoarea etică a lui Dumnezeu, substituind-o cu o metafizică individualistă, materială și anti-intelectuală, J. Maritain descoperă în J. J. Rousseau și în „influența intermediară” a lui Renouvier origina raționalistă și democratică a filosofiei americane. Stăpânind o perfectă unitate de gândire, și folosind o abilitate subtilă, J. Maritain pătrunde în esența ideilor, în miezul lor, le enuclează conținutul pe care-l disecă amănunțit descoperindu-i aderențele, și deci în-lănțuirea cauzală a erorilor concomitente. Cu alte cuvinte, urmând calea cea mai eficace pentru a demonstra veridicul tezei sale, parvine să ridice pe un pedestal de granit imagina vie și immanentă a filosofiei tomiste. Prin firea lucrurilor, J. Maritain devine un adversar al istoriei filosofiei și susține existența unei *filosofii universale* valabilă pentru toate timpurile și pentru toate locurile, pe care o desprinde din datele înțelepciunii antice, reluată și definitivată de spiritul lui Thomas din Aquino. El crede că filosofia aristotelică a spus tot ce putea spune și că fiind dusă mai departe de către „Thomas din Aquino care a cules direct moștenirea” marelui gânditor stagirit, recomandă filosofilor contemporani — în lucrarea sa *Bergsonisme et métaphisique* — „că lucrul cel mai bun ce ar

trebui să-l facă este de a umili filosofia în fața înțelepciunii sfinților”.

În rezumat, J. Maritain făcând un rechizitor sever erorilor filosofiei carteziene și raționaliste, care au semănat anarhia și amoralitatea, se îndreaptă către gândirea aristotelică, care, fiind personificată în Thomas din Aquino, și adecvată realității, poate constitui criteriul unei orientări salvatoare. Deaceia, J. Maritain, pe lângă faptul că preconizează o nouă îndrumare fecundă și conformă cu realitatea, care să ne scoată din haosul individualismului abject și dezordonat, se crede îndreptățit să desprindă conținutul adevărului pe care-l profetizează din însăși frământările spiritului contemporan. Renașterea tomistă se impune, crede el, printr'o necesitate trăită, nu printr'o teoretizare livrescă a unei idei de proveniență intelectuală. „Biserica recomandă doctrina lui Thomas din Aquino ca și pe doctrina sa proprie, ea nu o impune de loc ca o dogmă, ci o recomandă ca o filosofie, cu alte cuvinte ca o doctrină justificabilă prin rațiune și experiență”. Căci, nu trebuie să uităm, că filosofia lui *Thomas din Aquino* nu este altceva decât „filosofia lui *Aristotel*, regândită, aprofundată și rectificată de un geniu mai luminos și mai sintetic” adică filosofia filosofilor.

La intersecția acestor considerațiuni, J. Maritain întrebându-se care sunt tendințele caracteristice ale epocii sale, și obiectivul către care se îndreaptă atenția novatorilor, răspunde prin

trei cuvinte: „*realism, intelectualism și spiritualism*”. Din sinteza acestor evidențe incontestabile, din contopirea lor armonioasă și condiționată de o finalitate imanentă și obiectivă, a cărei valoare domină existența noastră materială J. Maritain desprinde o nouă orientare: „*Reîntoarcerea la real și absolut, pe căile inteligenței pentru primatul spiritului*”.

* * *

Antimodernismul lui J. Maritain înseamnă lupta împotriva dogmelor etico-raționaliste ale statului democratic modern. Înțelegem aceasta din faptul că J. Maritain pornește dela un fenomen general, dela constatarea lui ca atare pe care o face în următoarele cuvinte: „*Toate perioadele mari de cultură sunt dominate de o anumită idee pe care omul și-o face despre om*”, și pentru a contura și mai bine această concepție adaogă: „*Ideea modernă a omului descinde în special din J. J. Rousseau*”.

Atacând prin urmare indisciplina spirituală a lumii moderne, J. Maritain vizează pe J. J. Rousseau profetul liberalismului democratic, relevând totodată originile protestante ale reliefului său intelectual.

Cartesianism, raționalism, kantianism și succedaneele lor politico-sociale, *contractualism, democratism, liberalism și egalitarism*, nu sunt altceva decât diferitele aspecte sub care se înfă-

țișează gândirea și formele sociale ale statului democratic modern.

Privind ansamblul lui teoretic sau pragmatic, J. Maritain nu se poate sustrage datoriei de a nu ataca *democrația* și de aceea stăruie cu atâta înverșunare împotriva erorilor esențiale ale raționalismului cartesian.

De aceea, în lucrările sale „*Primauté du Spirituel*” și „*Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*”, va lăuda nu numai atitudinea bisericii pe care și-o însușește în întregime, dar precizează totodată și vederile sale personale. „*Democrația — zice J. Maritain — se confundă cu dogma poporului suveran, care unită cu dogma Voinții generale și cu legea expresiunii numărului, constituie eroarea panteismului politic (mulțimea Dumnezeu). Trebuie totodată să remarcăm, că ceace face să fie tragică viața popoarelor în timpurile moderne este faptul că în realitatea concretă mitul religios al democrației a invadat și condamnat peste tot democrația politică, și chiar toate formele actuale de guvernământ*”. Asistăm prin urmare la un *conflict între democrație și spiritualitatea divină* dogmatizată de biserica romano-catolică și care se actualizează agresiv prin reacțiunea neocatolicismului. Încă din secolul XIX biserica a moștenit tradiția frământărilor catolice, uneori insurecțiuni violente împotriva laicizării universităților care monopolizează morala și filosofia. *Louis-Veuillot și Charles de Montalembert* sunt reprezentanții acestei

agitațiuni religioase. Disputa dintre Charles de Montalembert și *Victor Cousin* duce teoretic la ruptura dintre cler și reprezentanții eticei oficiale. Trebuie să amintim că în sprijinul tezei susținute de catolici se adăugase și spiritul pătrunzător al lui *Auguste Comte*, care combătând eclectismul lui *Jouffroy* îl acuză că „pretinde să ajungă la descoperirea legilor spiritului uman, contemplându-l în el însuși și luându-i visurile drept știință”. La această ofensivă împotriva mandarinatului universitar, care amenință să atragă sub raza lui de influență generațiile tinere, se asociază și *Taine* cu cartea lui „*Les philosophes français du XIX siècle*, „unde făcând o critică judicioasă lui *Cousin*, îl acuză că filosofia intrată pe mâinile sale, a devenit „o mașină oratorică” iar pe *Jouffroy* îl ironizează privind-l în cadrul unor considerațiuni pejorative. Acest proces al neînțelegerilor dintre biserică și stat, a fost sesizat de *E. Boutroux*, care, făcând o examinare critică a filosofiei traversând spiritul vremii, constată că ea se depărtează de spirit în timp ce se apropie de lucruri. Prin aceasta, ea năzuește să se desprindă de sub tirania spiritului pur și abstract ca obiect de cercetare analitică, și se apropie de realitatea exterioară. Filosofia raționalistă și eclectică creiase un vid în jurul ei. Prin noua orientare, ea capătă rădăcini, fixându-se pe un fundament solid, încrustat în viața reală.

Revenind la cece spuneam mai sus, *J. Ma-*

ritain și mai ales *S. Deplaigne* printr'o lucrare în care vădește o luxuriantă informație bibliografică, și-au asimilat tradiția moștenită dela *Deuillot, Montalabert și Lacordaire*, care încercând să concilieze catolicismul cu postulatele vieții sociale, relevând totodată conexiunile dintre realitatea concretă și dogmele creștine, făceau o opozițiune acerbă filosofiei secolului al XIX-lea. Ofensiva împotriva *metafizicei raționalismului liberalist* patronată astăzi de *J. Maritain*, nu este altceva decât continuarea disputei pe care o începuse *Montalembert* cu *Victor Cousin*, pe tema separațiunii filosofiei și teologiei. Conflictul de altă dată dintre eclecticul etatizant *Victor Cousin* care oficializează morala individualismului laic, contribuind în cea mai largă măsură la răspândirea spiritului liberal în filosofie și între *Montalembert*, acest fanatic adversar al corupției morale și revelator al spiritului divin, se reeditează astăzi prin chemarea entuziastă a lui *J. Maritain* la realitatea tomistă, ca o salvare de sub dictatura plată și anarhizantă a raționalismului egalitar.

Până aici nu am făcut decât vagi aluzii la cartea lui *J. Maritain: Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*. Ea comportă o examinare amănunțită și totodată prilejul de a stabili un paralelism concludent între cei trei *R* ai lui *Ch. Maurras: Reforma, Revoluția, Romanticismul*, față de care *J. Maritain* ia o poziție ostilă, căutând să invedereze conflictul dintre Lu-

ther, Descartes și Rousseau și gândirea aristotelico-tomistă, transpunând problema pe terenul religios.

Intr'o încercare de sinteză a spiritualității contemporane, gândirea lui J. Maritain și concluziile practice pe care le presupune, reprezintă poziția proximală spre care se îndreaptă formal, gândirea celor doritori de a da o orientare sintetică și armonioasă continentului european.

PROCESUL DEMOCRAȚIEI REVOLUȚIONARE

O călătorie în labirintul de idei al ultimilor două secole, ne încredințează că mai mult decât deplasările sociale, s'a produs o sdruncinare a rațiunii istorice și a spiritualității europene. O soluție de continuitate, prin pierderea simțului istoric. Nimeni nu mai poate contesta, că revoluția franceză, a fost un eveniment epocal care a influențat într'un mod determinat cursul ideilor; că mai înainte de anul 89, cu deosebire în Franța, sau mai bine zis numai în Franța, se producea o activitate febrilă în jurul saloanelor filosofice, a cluburilor politice și a „societăților” în genere, care aveau de scop, să dea o îndrumare nouă spiritualității veacului. Secolul al XVIII este impregnat de lumini și de idei, de opinii și de acte personale și revoluția franceză nu face altceva decât să consacre o stare de lucruri difuză și neorganizată. Montesquieu, Voltaire, Rousseau, sunt tipii reprezentativi ai acestui spirit de răzvrătire împotriva legilor naturale și a formelor sociale. Montes-

quieu încarnează structura juridică a societății; Voltaire sintetizează concepția filosofică a intelectualității revoluționare; Rousseau, direcționează orientarea politică și morală a noii lumi. Anul 89 este fără îndoială punctul culminat al veacului, paroxismul utopic al barbariei revoluționare fiind comuna din 1871.

Dar mai mult decât atât, anul 89 marchează începutul unei noi epoci. Tot ce urmează după revoluția franceză poartă pecetea acestui cataclism social. Dacă nu prea mult în fapte, cel puțin în idei. Napoleon a schimbat titlul, firma de paradă, fără să atingă întru nimic structura intimă a statului.

Memorialul dela Sf. Elena, „*muntele Sinai al religiei democratice*”, după expresia lui Jacques Bainville, — este evanghelia statului democratic modern. Monarhia franceză, revenită la viață, în total pentru încă jumătate de secol, până la 1870, nu influențează efectiv mersul progresiv al ideilor. Ideologia revoluționară trecuse dincolo de granițele Franței și invadase Europa.

Prin urmare, revoluția franceză este un punct de plecare, o eclipsă a istoriei peste care nu se poate trece. Dincolo de 89 se întinde secolul ideilor, dincoace, secolul de luptă al ideilor cu realitatea socială. Dialectica naționalismului este surprinsă de acest fenomen. Iși pierde axa de gravitație, și alunecă fatal pe panta democrației. Numai astfel se explică faptul, că la o distanță destul de mare de revoluția franceză,

se aflau în circulație încă multe idei contradictorii, paradoxale, divergente, din a căror ciocnire vor scânteia zorile unei noi epoci, dar până atunci, aceste idei continuă să trăiască încă un veac, și dialectica naționalismului le asimilează unui corp de doctrină încheșat din elemente anti-istorice și eterogene.

Cea mai gravă utopie a secolului al XIX este următoarea: se credea în deobște, că principiul naționalității se afirmase paralel cu progresul democrației, pornind dela „*Declarația drepturilor omului*” pentru a se răzvrăti împotriva istoriei prin revoluția dela 1848, care reprezintă ridicarea suveranității naționale împotriva despotismului monarhic și a teroarei clericale. Mitul progresului și al materialismului istoric este corelatul firesc al acestei utopii. Revoluția franceză a fost o gălceavă de idei, o răscolitoare ciocnire de patimi, — pe câtă vreme naționalismul este un concert de realități. Principiul naționalist al revoluției franceze este principiul plebiscitar. Plebiscitul presupune libera alegere, exercitarea necondiționată a voințelor personale, înafara și chiar împotriva contingențelor sociale și a datelor concrete ale evoluției istorice. Națiunea astfel concepută, după drepturile și ideologia democratică, este o asociație liberă de voințe individuale, revocabilă și prin urmare relativă. Mai mult decât atât, naționalismul revoluției franceze este cosmopolit și umanitar. O asociație liberă care se desface din arbitrul

dreptului natural și primește în mijlocul ei elemente eterogene, cu drepturi și datorii egale, nu mai poate fi o națiune. Ea este și rămâne o asociație liberă de voințe individuale. După moartea fiecărui individ, contractul se rupe și va fi reînnoit. Această reînnoire, este un fapt de alegere, care se face în plină libertate de hotărâre. Robespierre și Saint-Just, militau un pacifism anarhic și un antimilitarism liberal; Camille Desmoulins în jurnalul său proclama solidarizarea tuturor revoluțiunilor, și considera revoluția franceză ca pe o mișcare eminentemente cosmopolită. Burghezia republicană a girondinilor, aripa dreaptă a revoluției, se sprijinea pe principii democratice, parlamentare și anticlericale. În politică, ei cer un guvern care să respecte toate ideile revoluționare, și în viața publică, ei pretind exercitarea egală și fără nicio deosebire a libertăților.

Girondinii sunt liberalii radicali, cu potențe evolutive către comunism. „Pentru girondini, spune Pierre Gaxotte, — *revoluția nu era o simplă afacere de politică interioară franceză, ci chiar primul episod al revoluției universale, prima etapă a unei insurecții generale contra regilor, a preoților și a nobililor. Pentru a sublinia și mai bine acest caracter internațional, refugiații străini erau primiți în număr nedeterminat în cluburi, adunări și administrațiuni. Chiar a doua zi după declarația războiului, cel mai agitat dintre ei, prusianul Anacharsis Clootz,*

căruia îi plăcea să se numească oratorul genului uman, se prezintă la bara Adunării: „Aici, spune el, se află criza Universului. Soarta omenirii se află în mâinele Franței... Religia Drepturilor omului inspiră mai puțină virtute, zel și entuziasm, decât religia profesitor?” Religia drepturilor omului! Nu începea un războiu ci o cruciadă: o cruciadă pentru disolvarea statelor”¹⁾. Foarte mulți străini venind în Franța, căpătau cetățenia fără nici un fel de stagiul și cu o formalitate sumară. Unii dintre ei s’au ales deputați, alții apăreau în întruniri publice, în comitete politice, în societăți și cluburi, și participau efectiv la mișcările revoluționare.

Filostrăinismul era atât de înaintat, încât, un decret-lege acorda o pensie dezertorilor din armatele dușmane. Cosmopolitismul girondin își făcea planuri de revoluție mondială, propagând insurecția pentru insurecție și decapitarea nobililor și a clericilor. Girondinii nu cunoșteau virtutea naționalismului. Ei erau cel mult „patrioți” grandilocvenți, și spiritul războinic era o modalitate practică pentru a scăpa de criză. Franța pornise un războiu revoluționar împotriva lumii întregi. Un războiu de arme într’o epocă de carență a statului și de sărăcie generală, pentruca la urmă să cadă zdrobită la picioarele lui Napoleon, împăratul paradoxal care a încercat să concilieze teoretic principiile

1) v. Pierre Gaxotte: „La Révolution française”. Pag. 271.

revoluționare cu ordinea unei dictaturi. „*Cei 23. de ani de războiu, dela 1792 la 1815, sunt datorati voinții pe care o aveau girondinii de a înlocui monarhia cu republica. La curte nu se dorea de loc războiul. Partidul girondin, partidul republican moderat, dela 1792, a voit marile războiu, războiul filosofic, cruciada, de loc națională, de loc franceză, cruciada popoarelor pentru cauza popoarelor...*” 1).

Ne oprim deocamdată aici. Vom cerceta în alt capitol, conflictul dintre naționalism și democratic. Conflictul de substanță materială și conflictul de idei. Jacobinismul, comunismul, teroarea lui Danton, Robespierre, Marat, Saint-Just, iar mai târziu convențiunea, directoriul și lovitura de stat din brumariu, sunt impregnate de aceleași principii. Bonaparte prezintă o prelungire a ideologiei revoluționare. „*Lovitura de stat din brumar, — spune J. Bainville, — departe de a fi îndreptată împotriva revoluției era îndreptată către salvarea ei*” 2). Iar Pierre Gaxotte precizează: „*Dacă Bonaparte n'a salvat Republica, a salvat de Revoluție tot ce putea fi salvat: mistica, personalul, politica externă, cosmopolitismul, organizația socială*”. Dictatura napoleoniană a conciliat nevoia de autoritate și ideologia democratică. Este prima și ultima mare încercare de

1) v. Ch. Maurras: „*Dictionnaire politique*”. Fasc. 15. Pag. 408.

2) v. J. Bainville: „*Histoire de France*”. Pag. 388.

a se organiza regimul democratic. Secolul al XIX exceptând exploziile trecătoare ale reacțiunii, n'a izbutit să imprime, cantitativului democratic reprezentat prin „suveranitatea populară”, calitativul puterii de conducere. Problema aceasta, a rămas nerezolvată.

* * *

D-l N. Iorga, cu o privire larg cuprinzătoare, înfățișează din punctul de vedere românesc incompatibilitatea ireductibilă dintre naționalism și revoluția franceză. Dictatura napoleoniană până la 1814 nefiind altceva în drept, decât o prelungire a ideologiei revoluționare, amândouă fenomenele istorice se înfățișează pe acelaș plan de realizare fuzionând într'un corp comun. N. Iorga pleacă dela constatarea că „*revoluția franceză a proclamat dreptul ori cărui om, ori cărui grup de oameni de a dispune de sine însuși, înlăturând orice „tiranie” și scăpând de apăsarea sufletească a oricărei superstiții, ceiace înseamnă în limbajul obișnuit: „regalitate și religie”*”¹⁾. Iar despre Jean Jacques geniul revoluției franceze, spune următoarele: „*Rousseau se născuse la Geneva, scrisese la Paris, se refugiase în Anglia, dar el se inspirase dela cugetarea universală pentru a da rezultate*

1) v. N. Iorga: „Războiul nostru în note zilnice”. Vol. III. Pag. 173, 175, 179.

de teorie a căror aplicație era și ea universală". Așa dar, revoluția franceză prin exponenții ideologiei ei, a avut un caracter cosmopolit și universalist. Liberalismul ei nu se potrivește cu superstițiile societăților naționale fundamentate istoric pe religie și monarhie. În concluzie, N. Iorga se întreabă: „*Ce putea face deci revoluția decât să dea norme abstracte unei libertăți naționale pentru o națiune umană care nu admite națiuni organice*". Revoluția franceză nu putea să edifice pe temelii noi principiul naționalismului, pentru că, se ridica împotriva tradițiilor și a vieții locale. Uniformizând, democrația pulverizează localismul creator, și sfarmă puterea regionalismului etnic. Națiunile pe care vroia să le scoată la lumină revoluția franceză, erau despuiate de aderențele naturale. Simple agregate sociale, contractualiste și plebiscitare, care puteau admite în constituirea lor ori ce principiu, indiferent dacă se potrivea sau nu cu structura organică.

Anticipând formarea statului democratic modern, după principiile revoluției franceze, d-l N. Iorga spune: „*Ce efecte morale produce această distrugere a mediului real se poate vedea aici la noi, comparând pe vechiul boier băjenar care în fundul codrilor se prindea de cel din urmă bulgăre al țarinei natale cu civiliza-tul care, nu știe măcar când a trecut granița, dincolo de care îl așteaptă în liniște o mai bună alimentație*". „*Plugul lui Napoleon era atunci*

larg, dar nu adânc, și mai ales fără să se arunce în urma lui vre-o sămânță” 1).

Critica d-lui N. Iorga edifică un naționalism de esență istorică și spiritualistă. Fenomenul fundamental al istoriei este viața, iar forța dinamică și directoare este ideea. Mult mai adânc și cu o viziune mult mai vastă, Mihai Eminescu, a făcut critica revoluției franceze ridicându-se împotriva contractualismului, a liberalismului și a individualismului. Anti-Rousseau și anti-Luther, presupun în planul politicii sociale, înlăturarea liberalismului profesional și a judaismului individualist. Dialectica lui M. Eminescu avea rațiuni organice și naturale, supra structurate de o concepție eminentemente spirituală. N. Iorga este mai apropiat de istorie, socotită ca o icoană a faptelor întâmplare; Mihai Eminescu mai apropiat de fondul viu al rasei.

Principiul naționalismului și nu al naționalităților, greșit interpretat de filosofia și sociologia secolului al XIX, este o formulă de viață locală, organică și istorică, care nu poate avea corelații fiziologice și de simultaneitate cu revoluția franceză. Revoluția franceză este un fenomen pur ideologic, ale cărui rațiuni nu pot fi aflate decât în anumite condițiuni cauzale, strict localizate în Franța.

Intre o stare de spirit abstractă, universală și fluidă, și o realitate concretă și naturală, este

1) v. N. Iorga. Loc. cit. Pag. 180.

aceiaș conflict care se desenează între ideologia revoluționară și dialectica naționalismului. Iată pentru ce, principiul vieții naționale nu izvorăște din revoluția franceză, ci preexistă în virtutea unei îndelungate evoluții istorice și trăește ca atare, în manifestările fiziologice și particulare ale fiecărei națiuni.

Revoluția franceză este o rece și sterilă apoteoză a rațiunii. Individualismul cosmopolit și universalist a germinat totuși un naționalism cosmopolit și universalist (apropierea este hibridă), degenerat și paradoxal, pe care unii filosofi și scriitori l-au îngemănat cu principiile democratice.

D-na de Staël și-a făurit o astfel de concepție în opera ei „*Germania*”, — iar în „*Reden an die deutsche Nation*”, filosoful I. G. Fichte la 1808 exploatează un filon premergător unității naționale a popoarelor Germaniei.

Forma dialectică în care se înfățișează discursurile lui Fichte, este copiată după ideia contractului social al lui Rousseau. Fichte se entuziasmase de filosofia raționalistă, și în fraze sforăitoare, cu beție de cuvinte și nemărginită încredere în speculațiile abstracte, încercase să demonstreze libertatea absolută a omului de a accepta contractul social. În cărțile sale, Fichte dezvoltă o ideologie vâscoasă și anarhică, preconizând autonomia voințelor în libertate. Influențat de maestrul său Kant și de Rousseau,

Fichte manifestă o încredere nelimitată în individualismul social și în principiile revoluției franceze. Esențialul discursurilor sale poartă pecetea doctrinei democratice. Privită prin unghiul de incidență al democrației, problematica naționalismului la începutul secolului al XIX-lea, este impregnată de ideile revoluției franceze într'un atât de mare grad, încât, o disociere netă este aproape imposibilă. Școala criticistă germană, de la Kant la Fichte și K. Marx, care revindică sub diferite aspecte zestrea ideologică a contractualismului rousseauist, se află de partea opusă naționalismului. Nu poate fi socotită naționalistă o disciplină care transpusă pe planul social este o indisciplină, pentru că edifică în locul națiunii organizate haosul suveranității populare. Fichte nu poate fi încorporat categoriei de precursori ai naționalismului, după cum acest merit nu revine nici doctorilor oficiali ai revoluției franceze: Voltaire, Montesquieu, Rousseau.

* * *

Principiul naționalismului este anterior revoluției franceze. Doctrina naționalistă franceză îl află în secolul al XVII-lea întrebuințat în acelaș înțeles ca și azi. După cum remarcă de altfel și Ch. Maurras, cuvântul de națiune se întâlnește în discursul de recepție a lui Bossuet la Academia Franceză, luat în accepția pe care i-o dă și vorbirea contemporană.

Doctrina naționalistă italiană, recunoaște revoluției franceze dela 89 meritul de a fi emancipat multe popoare dându-le imboldul de a păși la lumina unității teritoriale în state autonome. Se revendică paternitatea naționalismului ca principiu filosofic, substituindu-se revoluției franceze prin influența cu totul constructivă pe care a avut-o Giambatistta Vico. Filosoful napolitan s'a născut în anul 1670 și opera lui fundamentală „*Scienza nuova*”, a apărut la 1725. Giambatistta Vico, este un profet și un animator. Opera lui este o apologie epică a conștiinței naționale. Istoria Romei sintetizează elementele esențiale și permanente din istoria celorlalte popoare. Statul roman, reprezintă formula tip de perfecțiune. În Roma se regăsește viața națională a celorlalte popoare, și istoria lor, nu poate fi concepută ca o înșiruire de fenomene izolate și contradictorii, ci dirijate de forțele misterioase ale destinului omenesc, care izvorăsc din starea de perfecțiune a cetății eterne. În momentul când un popor intră în istoria lumii, și devine o națiune, el își regăsește principiile de viață în sistemul juridic și în structura socială a Romei. La baza doctrinei lui Vico se află providența națiunilor. Spiritul său este atât de cuprinzător și de adânc înfipt în *romanitatea istoriei universale*, încât, el nu poate concepe societatea omenească decât sub perspectiva unei metafizici care să-i justifice descendența divină și durabilitatea eternă.

La origina societății după Vico, nu se află interesele materiale, nevoile fizice care separă oamenii și îi învrăjbesc.

Faptele morale, Spiritualitatea, această podoabă a inteligenței și a rațiunii direcționează acțiunea comună a membrilor unei societăți și o îndreaptă către adevăruri reale și permanente. În embriogenia națiunilor, familia și proprietatea sunt cele două elemente indispensabile care întăresc solidaritatea socială.

Patria pentru dânsul, este confreria naturală și erarhică a părinților familiilor, patricienii fiind primii cetățeni ai cetății, și prin urmare, aristocrația celor puțini și aleși. Roma este exemplul tipic al acestei concepții sociologice. Vico mai observă, că regalitatea primitivă a Romei este o regalitate aristocratică, conspirația senatorilor împotriva lui Caesar ne având de scop recăpătarea libertății populare și liberarea nobililor de tirania unui nobil.

„*Scienza nuova*” demonstrează că omul izolat este o ființă barbară care vine din caverne și numai familia, „*celula socială*”, îl solidarizează de semenii săi. Această idee, suprapusa fenomenelor sociale, se încadrează în istorie evoluând dela familie la cetate, apoi la națiune, și prin concertul națiunilor la umanitate. „*Scienza nuova*” conține idei ce nu se pot asemăna cu nici una dintre acele puse în circulație de Montesquieu, Voltaire sau Rousseau.

Ea se află la antipodul revoluției franceze.

Vico împotrivește omului societatea, individualismului unitatea, fatalității providența, barbariei civilizația, descendenței materialiste rolul civilizator al lui Dumnezeu. Giambatista Vico este o figură singulară și filosofică a secolului al XVIII-lea. Gândirea lui este atât de vastă și de adâncă, încât, am putea-o denumi o *metafizică a realității naturale*.

Doctrina pe care a dezvoltat-o el, se angrenează de principiile statului roman și a cetăților antice, și se continuă cu Vincenzo Cuoco, Ugo Foscolo, Manzoni, până la Enrico Coradini și Benito Mussolini.

Giambatista Vico este profetul naționalismului în sec. al XVIII după cum Rousseau a fost profetul democrației. Pe două planuri izolate, naționalismul și revoluționarismul democratic preexistau marelui cataclism social din anul 39.

DECLINUL OCCIDENTULUI

Nu putem merge cu exclusivismul verbal până acolo încât să eliminăm din circulație termenii improprii felului de a vorbi. Facem concesioni de largă înțelegere verbiagiului uzitat, după cum, în predoslovie a acestei idei pe care o discutăm acum, critica socială cată să-și spuie cuvântul prin câteva condee autorizate.

Daniel Rops bunăoară, într'un studiu intitulat „*Notre inquiétude*”, preciza că epoca noastră se definește printr'un sindrom clinic: „*l'inquiétude*”, neliniștea. Iar Marcel Arland, alipindu-se stării de spirit a generației sale, conchide: „*adevărata dramă a generației noastre, care s'a îndârjit să distrugă, și este incapabilă de a se apropia de ceva, este în acelaș timp animată de cea mai imperioasă dragoste de viață*”¹⁾. Acesta este ceiace numește Marcel Arland „*un nouveau mal du Siècle*”. Neliniștea, inquietudinea, anxietatea, — pentru a întrebuița un

1) Marcel Arland: „*Essais critiques*”. Ed. N. R. F. Pag. 32.

neologism smuls din dicționarul medical, a fost considerată drept o emoție de așteptare. Senzația aceasta penibilă închide o nepregătire pentru viață, un sentiment de temere în fața necunoscutului. În toate țările din Europa care au participat la marele cataclism al războiului, se remarcă această tresărire nervoasă a așteptării. O generație se sinucide, și alta trece prin chinurile facerii.

Nu am putea spune că este vorba de un caz patologic ci mai degrabă de o dramă bovarică a sufletelor tinere. Accentul cade pe elementul personal, intransmisibil, pe sentimente, nu pe inteligență și nici pe idei. În unele țări, agitația premonitoare marilor creații s'a încheșat în sinteze organizatoare. Italia, Germania și Rusia, sunt exemple proeminente. Ballila, die Jugendbewegung și Komsomolii definesc nu numai o situație de fapt, dar chiar o coexistență a spiritului european în tipare etnice. Fascismul este explozia latinătății, național-socialismul a rasișmului pan-germanic, iar Komsomolii, sunt pelerinii nostalgiilor populare, a acelei faimoase utopii de care *intelighenția* rusă își leagă resorțurile romantismului său. Un lucru este însă însă incontestabil: cele trei rase definesc sinteza spiritului european. Iată deci bilanțul primului pătrar al secolului XX: reacțiunea dinamică a tineretului. Ceiace spunea contele Hermann von Keyserling cu câțiva ani în urmă, s'a adevărit în întregime. Filosoful german, în-

registra pe portativul unei gândiri cuprinzătoare, eclosiunea unui „*sentiment nou de solidaritate europeană*”, care se revarsă din trei izvoare principale: „*mai întâi, experiența comună și unanimă a întregii tinerimi din timpul războiului; apoi, opoziția unanimă împotriva vechii generații care și-a făcut după gustul său atât de prost datoria; în sfârșit sentimentul de solidaritate a destinului popoarelor unui continent învins, afirmându-se din ce în ce mai mult în fața puterilor din ce în ce mai preponderente ale orientului și occidentului extra-european*” ¹⁾.

Să rezumăm: neliniștea precede epoca marilor realizări, agitația precipită fluxul vital care cuprinde în unitatea de respirație ritmul interior al unei generații. Iată semnificația aceluia „*mal du siècle*” despre care aminteam la începutul acestor rânduri. Un semnal de alarmă, creionat cu vibrații nervoase pe seismograful spiritualității europene. Atât numai! Alarma! Căci din toată această agitație nu s'a desprins încă o îndrumare omogenă. Spiritul francez este prea complex și multilateral. Intelectualitatea este răvășită de influențe anarhice; filosofia se află în ghiarele raționalismului kantian; catolicismul, ca disciplină morală, activează în afara statului laic și democrat. În preludiul unui studiu complet asupra gândirii franceze cuprinse

1) v. H. de Keiserling: „*Le Monde qui naît*”. Ed. Stok. Pag. 66.

între anii 1900—1933, Gonzague Truc precizează: „*Trebue să ne întoarcem la 1637 pentru a ne explica pe 1900 și la Discours de la Méthode pentru a înțelege rațiunile care, din zilele noastre, opun fără ca să se fi putut atinge, cu toate eforturile puternice, diverse forme ale gândirii și sensibilității. Să nu se pară că exagerăm influența prodigioasă a lui Descartes. Ea a făcut lumea modernă rea sau bună. Și, deoarece se suprapune infirmității omenești, ea s'a exercitat cu deosebire în sensul slăbiciunii și a eroarei*”¹⁾. După acest preambul categoric, peste câteva pagini intrând în miezul filozofiei universitare conchide: „*Secolul al XVIII-lea francez și al XIX-lea german au rămas izvoarele slăbelor râuri ale filozofiilor noastre oficiale. Acești profesori chiar ni se par tributari cu deosebire lui Condillac și Kant*”.

Ori ce împotrivire este caducă. Spiritul francez contemporan este retrograd. Emile Durkheim, Levy-Bruhl, Henri Bergson, Julien Benda și Emile Meyerson, pentru a nu cita decât pe cele mai proeminente figuri ale filozofiei oficiale se îndepărtează până la agresivitate de disciplina spiritului clasic, actualizând în schimb, nonvalorile negativismului semitic. Sorbona și filozofia oficială poartă pecetea acestei înstrăinări. În lumea intelectuală extra-universitară, în cercurile care se exclud din cadrele

1) v. Gonzague Truc: „*La pensée*”. Ed. Denoël. Pag. 9, 29.

statului democratic, nu s'a putut înjgheba o pragmatică ordonatoare și unitară. Ch. Maurras, respectând tradiția clasică, și substituind individualismul prin naționalism, preconizează monarhia și edifică formula: „*politique d'abord*”. Apologeții catolicismului, J. Maritain în frunte, de asemeni antiindividualiști și neotomiști sunt pentru formula: „*catolique d'abord*”; H. Massis, anti-german și anti-oriental, este pentru formula: „*spirituel d'abord*”. În literatură, André Gide precipită o serie de eroi anormali și monstruoși de specia lui Lafcadio: disoluție socială și amoralitate individualistă. Paul Valéry se refugiază în mișcarea pură a spiritului. Divorțul dintre viață și literatură, semnalat de A. Rousseaux în opra lui P. Valéry, Lacretelle și Cocteau, vestește o criză a inteligenței dacă nu chiar una mult mai grea și mai adâncă, a spiritului în general. Unii scriitori, evident, au încercat să revie în cadrul fenomenelor cosmice, dar s'au oprit la scurmarea primitivă și barbară a ogorului.

Punctul culminant al dezagregării sociale prin anarhia ideilor și dezechilibrarea formelor de creație literară se află în mișcarea supra-realistă și dadaistă. Suprerealismul este o închircire a inteligenței, o rupere a echilibrului facultăților mintale, în detrimentul spiritului care sucombă de uscăciunea și incoherența verbală. Coherența înseamnă scurgere, deci sevă și plasticitate. „*Suprerealismul*, — spune Breton, — este un auto-

matism psihic, pur, prin care se caută să se exprime, fie verbal, fie în scris, fie în ori ce alt mod, funcționarea reală a gândirii. Este un dicteu al gândirii, în absența oricărui control exercitat de rațiune, înafară de orice preocupare estetică sau morală"¹⁾). Suprarealismul cași dadaismul evreului rătăcitor Tristan Tzara, bâjbâe prin întunericul dezordinei cuvintelor o formulă de artă literară.

Cum însă, individul, lăsat la libera manifestare a fantaziei sale este un grăunte de neoplazii, suprarealismul și dadaismul puteau avea un punct de plecare. dar nici într'un caz un scop bine precizat: sunt germeni rătăciți.

Pornind dela aceste considerațiuni, pe planul social și etnic, suprarealismul și dadaismul au dus la defetismul laș al metecilor de care era invadată literatura franceză în pragul anului 1914 și mai târziu chiar. Dar poate ni se va răspunde: futurismul italian se mișcă pe aceleași linii de forță. Inexact. Futurismul italian care ca concepție de artă plastică este acceptabil, în poezie fiind egal cu zero, reprezintă o impulsivitate dinamică, italianitate paroxistică, naționalism, constructivism. Futurismul francez este disoluție morală, delicvescență intelectuală, defetism, lașitate. Din punctul de vedere al stării civile reprezintă invazia străinilor și a metecilor. Cartea „*Marinetti e il futurismo*”

1) v. A. Breton: „*Poison soluble*”. Pag. 48.

scrisă de însuși F. T. Marinetti este cea mai aprigă apologie a naționalismului italian.

În acest moment de totală dezagregare a spiritului occidental, cade năprasnic ca un bici de foc, critica lui Oswald Spengler: „*Der Untergang des Abendlandes*”.

Apocaliptica funerară a lui Oswald Spengler își află aderențe de gândire în pesimismul lui Nietzsche și H. S. Chamberlain. Neexistând „*adevăruri eterne*”, ci numai o neîncetată scurgere a timpului care se concretizează viabil în formule relative, lumea cultă și cea civilizată, trebuie să revie la fenomenalitatea biologică, la fenomenul originar al fiecărei vieți. Această revitalizare a istoriei, prin reabilitarea faptului biologic din care se desprinde fenomenul original, îl duce pe Oswald Spengler la constatarea că cultura fiecărui popor este expresia unui suflet legat de pământ, de istorie și de mediul cosmic. „*Culturile, spune el, sunt organisme. Istoria universală este biografia lor generală... Cultura este fenomenul primar al tuturor istoriilor universale trecute și viitoare*”¹⁾. Meritul real, incontestabil al acestui filosof, este de a fi întrebuițat o metodologie fiziognomică legată de natură și de fenomenele biologice, pentru explicarea acestor gigantice construcții sufletești care au fost cândva culturile lumii.

1) v. Oswald Spengler: „*Le déclin de l'Occident*”. Ed. fr. N. R. F. 1931. Vol. I. Pag. 176—77.

Opera lui Oswald Spengler este prima mare încercare critică a istoriei filosofiei. Aplecat de greutatea destinului, sufletul se macină, esența vieții se consumă, flacăra se stinge și declinul, ștergerea în neant, înlocuește gloria strălucitoare de odinioară. Astfel el presimte istovirea puterii creatoare a fiecărei culturi. Copleșite de fatalitate, „culturile descriu pe firmamentul istoriei majestuoasele lor traectorii”¹⁾.

Vom zăbovi cu o analiză sumară asupra acestei concepții. Oswald Spengler crede că o „cultură se naște în momentul în care un mare suflet se trezește, se desprinde din starea psihică primară, de eterna copilărie umană..., o cultură moare când sufletul a realizat toată suma posibilităților ei în forma popoarelor, a limbilor, a doctrinelor religioase, artelor, statelor, științelor, și prin aceasta se reîntoarce iarăși în starea sufletească primară”²⁾.

Nașterea culturilor este în funcție de nașterea unui suflet care crește, se dezvoltă, adună elementele unei vieți proprii, le coordonează și le contopește în opere creatoare. Când sufletul s'a șters, și flacăra vieții s'a îngălbenit consumându-și toate resursele biologice, atunci, cultura intra în declin, dispare și se transformă în civilizație. Cu însăși cuvintele lui Oswald Spengler, „când scopul a fost atins, și ideia desăvârșită, când în-

1) v. Idem. Pag. 179.

2) v. Idem. Pag. 179.

*treaga cantitate a posibilităților interioare s'a realizat înăfară, atunci cultura amorțește dintr'odată, ea moare, sângele ei curge, forțele ei se sfarmă, ea devine civilizație"*¹⁾). Această idee se află pe planul vertebral al lucrării.

Ne fiind în intenția noastră de a rezuma filosofia culturii după acest gânditor, vom trece peste tot eșafodajul dialectic al ideilor, oprindu-ne la critica occidentului.

De aproape două veacuri cultura occidentului se află în plină decadentă. S'a transformat în civilizație. Pragul acestei căderi în noapte care marchează apusul unei lumi și al unei culturi, este însemnat prin apariția lui Rousseau și a faimoasei sale legende ideologice cu „*întoarcerea la natură*". Prin lărgirea și întregirea concepției sale critice cu elemente organiciste, biologice și spiritualiste, Oswald Spengler dă o lovitură din plin iluminismului raționalist din secolul XVIII. De acolo pornește declinul vieții noastre sufletești. De acolo începe eclipsa morală a culturii franceze care a înmormântat sufletul în cavoul rațiunii. Pentru că civilizația înseamnă rațiune și idei, pentru că viața tentaculară a orașelor acaparează și copleșește prin mii de legături materiale, pentru că sufletul se arde și materia se reface, resorturile existenței se năruie, echilibrul se sfarmă și omenirea se prăbușește în neant. Pentru a întrebuița o expres-

1) v. Idem. Pag. 179.

sie plăcută lui Nietzsche, această „răsturnare a tuturor valorilor” a atins un punct paroxistic în sec. XIX. Dar strămoșul cu hereditatea plină de vicii, demonul răului, este Rousseau „*Rousseau se situează între Socrate și Budha, alți reprezentanți etici ai marilor civilizații*”¹⁾.

Civilizația este amorală sau imorală, pentru că morala nu este o problemă ci un fapt trăit. Socrate și Budha ca exponenți ai civilizațiilor sunt imorali și nihilisți. Adevăratul „*om de cultură își are viața sa îndreptată spre înăuntru, aceia a civilizatului se îndreaptă înafară, în spațiu, printre corpuri și „fapte*”²⁾. În civilizație predomină faptul materialist, economic. Civilizația merge împreună cu știința, cu practicismul faptului material, fără suflet, extins în suprafață și sec în adâncime. Lumile științifice se află implicit „*la baza budhismului, a stoicismului și a socialismului. A nu mai trăi viața ca o evidentă spontaneitate, abia conștientă, a nu o mai admite ca un destin voit de Dumnezeu, ci a o considera ca o problemă, a o pune în scenă luând ca bază cunoașterile intelectuale, „pragmatic”, „rațional”, — iată arriere — planul acestor trei cazuri. Creerul domnește pentru că sufletul a demisionat. Oamenii de cultură trăesc inconștient, civilizații conștient*”³⁾.

Toate culturile au o religie, un Dumnezeu, —

1) v. Idem. Vol. II. Pag. 543.

2) v. Idem. Pag. 544.

3) v. Idem. Pag. 545—546.

credință morală. „Religia fiind esența fiecărei culturi, ireligia este aceia a oricărei civilizații”¹⁾. Civilizațiile sunt înghițite și digerate de molo-chul materialist, fără suflet, fără vibrații interioare, uscat și anemic.

Ireligioasă și imorală este literatura pentru că se inspiră din subiecte plate, banale, triviale și lipsite de svâcnirea înălțătoare a idealismului. Pentru că eroii ei sunt din cea mai oribilă speță omenească, dezaxați sufletește, desrădăcinați sociali, anarhiști și atei. Decadentă este și arta, pentru că civilizația orașelor i-a închis perspectiva vieții naturale, iar artistul meșteșugar, asemenea unui tehnician oarecare, lucrează mână de interes și doborât de răceala morții sale interioare. Antireligios, materialist și barbar, socialismul reprezintă imaginea decadentă a sec. XIX în cel mai perfecționat relief. Divorțul dintre matematică și filosofie sfarmă noțiunea calitativului aritmetic. Filozofia pitagoreică este înlocuită cu bestia cugetătoare carteziană.

Filosofii sec. XIX părăsesc matematicile și cercetează morala. Din înbinarea acestor două domenii a țâșnit un monstru acefal: metafizica laică.

Oswald Spengler cioclul occidentului, profetizează prăbușirea iremediabilă a țărilor cu civilizație romană și catolică. Critica lui se ri-

1) v. Idem. Pag. 554. Vol. III.

dică deopotrivă în contra gândirii anarhice franceze precum și a individualismului englez. Salvarea crede el că va veni prin infuzia elementelor slave și asiatice.

Ne aflăm la antipodul sec. XIX. Critica lui Oswald Spengler este perfect întemeiată, căci, plecând dela constatarea unei situații de fapt, trebuie să conchidem că secolul XX se definește tocmai printr'o opoziție unanimă împotriva celui precedent. Intr'un stil frenetic, cu explozii de artificii și foc bengal, ca într'o noapte de August bombardată de stele căzătoare, profetul declinului occidental a încheșat o sinteză de gândire care reprezintă un încontestabil punct de plecare.

Replica lui H. Massis a fost anemică și tangentială. Mai întâi, criticul literar francez dela „*Revue Universelle*”, spadasiul vehement al apărării occidentului este acelaș care, între anii 1910—1911 în tovărășia lui Alfred de Tarde, ambii ascunși sub pseudonimul Agathon, au deschis campania împotriva Sorbonei. „*L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne*” reprezintă tocmai reacțiunea clasicismului francez împotriva raționalismului, a democrației, și în general a spiritului științific salonard. Am putea spune chiar, că H. Massis este un precursor al lui Oswald Spengler, dacă nu s'ar lua această afirmare drept o cruntă ironie. Vom stabili însă o altă corelație mult mai evidentă. Campania lui H. Massis împotriva Sorbonei se leagă de lecțiile profesate

la Institutul Acțiunii franceze, de prelegerile ținute de Pierre Lasserre în anii 1908—1909 și adunate într'un volum sub titlul: „*La Doctrine officielle de l'Universite*”. Studiul acesta avea un subtitlu edificator: „*Critique du haut enseignement de L'Etat*”.

Dacă cercetăm origina acestei reacțiuni de anticipare a criticii spengleriene, aflăm inspirația lui Ch. Maurras și M. Barrès care au deschis drumurile neoclasicismului francez. Pierre Lasserre, după ce a schițat o critică severă romantismului francez, s'a îndepărtat de sursa primară. H. Massis a adoptat o poziție intermediară între Ch. Maurras și J. Maritain. Mai apropiat de primul prin naționalism, mai îndepărtat de celălalt prin această erarhie care recunoaște succedaneu virtuțile catolicismului.

Politique d'abord = Ch. Maurras; Spirituel d'abord = H. Massis; Premauté du spirituel = Jacques Maritain.

Iată în trei formule pregnante reacțiunea occidentului. Toți fac *tabula rasa* peste cele două secole anterioare. Ch. Maurras neagă raționalismul, revoluția și romantismul. Ceî trei R. fatidici. J. Maritain neaga din punct de vedere catolic-neotomist și antidemocratic pe Luther = reforma, Descartes = raționalismul, Rousseau = individualismul. H. Massis contopește această critică într'o formulă unitară. Toți se ridică însă împotriva autocrației individualismului kantian de care este îmbibată cultura franceză. Dupa

această premiză, drumurile se despart. Ch. Maurras se întoarce către naționalism și tradiție monarhică pe marile drumuri ale clasicismului. J. Maritain rămâne neo-catolic, iar H. Massis preconizează reîntoarcerea la valorile romane și catolice prelundând un nou „*ev-mediu*”, apropiindu-se de germanul Kayserling și de rusul neo-medievalist Nicolae Berdiaeff. Plecați dintr'o sursă de inspirație comună, corifeii apărării occidentului ajung să adopte poziții contradictorii. Ideile lui Ch. Maurras, reluate, adaptate, răstălmăcite dealungul acestei dialectice nu au nevoie de o expunere integrală. Neotomismul l-am cercetat într'un capitol izolat. Acum, ne vom ocupa de replica lui H. Massis, întrucât ea poate forma un punct de incidență, care asemenea unei oglinzi concave concentrează în focarul interior razele adunate dinafară.

Nu mai puțin apocaliptic decât Oswald Spengler, H. Massis în apărarea occidentului său, crede într'un pericol iminent al spiritului slav, german și aziatic. Germania prin protestantismul reformat și prin filosofia individualistă kantiană surpă edificiul culturii europene. H. Massis nu se oprește prea mult asupra acestei idei. O atinge tangențial cași cum s'ar feri de ea, cași cum, prin ricoșeu, critica kantianismului s'ar întoarce asupra iluminismului și implicit în contra raționalismului cartesian. El învinovățește cultura germană de a fi lărgit cadrul de influență al asiaticismului. Afirmția aceasta nu su-

portă nici o contradicere. Germania a fost centrul de difuziune al operilor lui Confucius, Lao-Tse, Rabindranath-Tagore, Gandhi etc. Corespondențele de idei dintre Schelling și Lao-Tse sunt manifeste; cartesianismul se află în *atmân* din Upanișade; idealismul lui Kant descoperă un precursor în *Oigwana*; Spencer și Haekel în doctrinele *taoiste*; bergsonismul este analog cu yoga hindusă; nihilismul lui Max Stirner în *Mādhyamikas* etc. Schopenhauer desvoltă filiațiunea dintre filosofia kantiană și gândirea asiatică¹).

Dar iată că, în discuția acestui capitol, destul de concentrat pentru a cuprinde toată traectoria invaziei asiaticismului în cultura europeană și a preciza răspunderile, se ivește o paranteză. Doctrinile liberalismului occidental i-au învățat pe asiatici să gândească „à la manière de Rousseau”. Deopotrivă în universitățile franceze, germane și engleze. s'a pregătit acel tineret cu moravuri excentrice și obraji proeminenți, care întors în patria de origină a propagat dogmele naționalismului democratic. „Modernizându-le zice Henri Massis, și aducându-le ideile, codurile și tehnica sa, Europa le-a trezit din letargia centenară; ea a însuflețit forțele pe care le credea stinse. La venirea europenilor, majoritatea acestor popoare se aflau în complectă decadență. Cucerirea a avut pentru ei valoarea

1) v. Henri Massis: „Défense de l'Occident”. Pag. 192-193.

unui risorgimento; ea le-a dat conștiința de ei înșiși. Dela China manciurilor ale cărei 19 provincii la începutul acestui secol păreau că sunt încă în timpurile lui Marco-Polo, ea a făcut China lui Sun-Yat-Sen, și a revoltelor cantoneze; din India marilor mongoli, India lui Gandhi și a swarâjului, din Turcia sultanilor ireductibila Turciei Kemalistă, care visează să federalizeze naționalitățile musulmane din Persia, din Afganistan și din Arabia; din Egiptul Kediivilor a făcut Egiptul lui Zoglub-pașa. Așa încât s'a putut spune că din europeanizarea Asiei a ieșit revolta Asiei împotriva Europei" ¹⁾.

Pasagiul lui Henri Massis este plin de contradicții. Nici o gândire lucidă europeană nu se poate alipi filosofiei asiatice și concepției sale sociale, cu excepția idealismului german și a misticismului slav. Tema lui Henri Massis este verificabilă. Dar, în repertoriul schițat câteva rânduri mai sus, regăsim totalitatea figurilor proeminente din raționalismul francez. Iată prin urmare, că ramurile acestei filiațiuni nu se opresc pe malurile Rhinului, trec dincolo și invadează cultura și filosofia occidentului.

* * *

Orientul este antiteza occidentului. Conflictul este ireductibil. Prăpastia adâncă s'a căscat

1) v. Henri Massis: Pag. 157—158.

haotic prin reversibilitatea ideilor democratice. Asia contemporană este scormonită din negurile barbare de către misionarii universităților occidentale. Occidentul european, oficial și democratic, îmbibat de secole de iluminism și anarhie revoluționară, și-a trimis ambasadorii care au desăvârșit acest proces de disoluție socială. Acest fenomen H. Massis nu-l poate contesta. O elementară obiectivitate, care formează nimbul de glorie al fiecărui intelectual, îl îndeamnă să recunoască și partea de vină a secolului al XVIII și al XIX francez. Astăzi asiaticismul este vehiculat de cultura germană, erii de filosofie franceză.

Dar, să cercetăm invazia eroilor din „*Pose-dații*” sau din „*Frații Karamazov*”, Rascolnicovii lui Dostojevsky și Bazarovii lui Turgheniev în literatura franceză, și vom afla o puternică infuzie de nihilism slav care otrăvește occidentul. În ale sale „*Jugements*”, condeinul critic a scalpat în chelia lui André Gide, Julien Benda și Romain Rolland racile de morbiditate asiatică.

La lumina acestor considerațiuni critice, mai mult sau mai puțin întemeiate, H. Massis a propus și un plan de remontare constructivă a occidentului. Plecând dela antiteza omului oriental și dela personalitatea europeanului, Henri Massis crede că „*toată viața spirituală și morală a occidentului, se hrănește din această ideemamă, generatoare și directoare a unui acti-*

vism care, oricât de dezordonat ar fi devenit, n'ar putea fi însănătoșit, părăsindu-l amețelii interioare și cosmice a Asiei" ¹⁾). Iată câteva pagini mai departe, sinteza spiritului european: „Credința în acțiune, în sforțare, atitudinea activă în fața realului, permanenta stare de mobilizare împotriva a tot ce știrbește și mutilează marele bine al existenței, dorința de a trăi mai bine, de a exista mai mult, de a se depăși pe sine pentru a adera la Acela care posedă plenitudinea Ființei și a vieții, iată esența creștinismului" ²⁾).

Judecând astfel, Henri Massis își imaginează un occident așa cum ar trebui să fie, nu cum este în realitate. Dacă preferințele sale, îl duc spre marile izvoare de inspirație romano-catolică, spre clasicismul tradițional, aderența de actualitate fiind prea puternică, este nevoit să facă unele concesii care distonează cu armonia ansamblului. Iată sinteza acestei idei: „Occidentalul nu-și pune întrebarea, de a ști ce ar face omul dacă s'ar afla singur; el nu este singur, legile naturii îi revelează aceasta, experiența îl convinge. Pentru el omul se numește societate. Desvoltarea personalității sale, fie personalitatea religioasă sau cea intelectuală și morală, presupune ajutorul, concursul societății și autoritatea care o dirijează. Astfel vedem născân-

1) v. Id. Pag. 205.

2) v. Id. Pag. 214—215.

du-se în Occident, în acelaș timp cu ideia de persoană, liberă și autonomă, ideia de ordine, de autoritate și jurisdicție; și în aceasta catolicismul manifestă armonia lui adâncă cu natura integrală a omului”¹⁾.

În „binele comun” spre care năzuește europeanul de astăzi, și nemărginit de mult cel de mâine, libertatea și autonomia sunt caduce. În orice parte am privi pe întinsul continentului care renaște, trebuie să constatăm, că într’adevăr, ne îndreptăm către o libertate în ordine și o autonomie în erarhie, ceiace presupune li-

Mult mai judicioasă ni se pare critica lui René Gillouin. Apologeții catolicismului găsesc un conflict cronic între protestantism care reprezintă libertatea de alegere și de judecată a lui Dumnezeu prin om, și dogmele tomismului aristotelic legat de natură și de rațiunea divină. Tot în linia acelorași idei, conflictul dintre germanism ca depozitar al individualismului neo-criticist și între romanism ca expresie a echilibrului interior și al armoniei exterioare de factură clasică pare evident.

Ei atacă reforma lui Luther în religie și pe Kant în filosofie. Nu este oare Henri Massis acela care spunea că „*opunând într’un mod irezistibil materia spiritului, natura grației, viața socială vieții interioare, egocentrismul luteranian*

1) v. Id. Pag. 227.

a exaltat instinctele cele mai brutale sub pretext de a le spiritualiza"¹⁾? Ne învoim cu această definiție, însă, restabilind filiațiunea justă a ideilor și a corespondențelor pragmatice trebuie să recunoaștem că idealismul german, misticismul slav și panteismul asiatic, se situează pe același plan dialectic cu raționalismul cartesian și iluminismul francez. Firul de idei, prin confruntări și prin suprapuneri de texte, poate fi dus dela Descartes la Spinoza și apoi înodat la Rousseau.

Dar dacă, privim aspectul dinamic constructiv al acestor critici, și avem în vedere mirajul noului ev-mediu care înglobează deopotrivă pe neo-catolicii, pe neo-ortodoxi și chiar pe H. von Keyserling, atunci, argumentele neofiților spiritualiști se întorc împotriva-le. În perspectiva unei critici judicioase trebuie să conchidem că și evul mediu a văzut stralucirea orientalilor.

Când turcii asediau Viena, maurii Grenada și arabii Poitiers, dădeau o nouă mireasmă de stepă spiritului european. Insuși faptul că Averroés (1126—1198) precede cu o sută de ani apariția lui Thomas din Aquino (1225—1274) poate avea o semnificație deosebită.

Filosoful arab demonstrează teoria îndoitu-lui adevăr filosofic și religios, clădind cea mai monumentală interpretare gândirii aristotelice. Thomas din Aquino, cu toate că încadrat cato-

1) v. H. Massis: Loc. cit. 288.

licismului nu are un merit mai mare decât Averoes.

Nici unul dintre neo-catolici, clasici, sau naționaliști integraliști, nu au avut o concepție sintetică a europeismului, în care să fuzioneze toate componentele continentale. Toți exclud individualismul protestant în care văd expresia cea mai autentică a germanismului precum și misticismul slav, dar se uită în deobște că spiritul cultural germanic s'a ivit târziu în istorie. Apariția lui a fost zădărnicită de reformă, de protestantism, de lipsa unității etnice, de individualismul filosofic. Inafară de aceasta, stilul de viață al popoarelor teutonice este civilizator și militarist. Totuși, trebuie să recunoaștem, că dacă în evul-mediu nu s'ar fi elaborat o metafizică a catolicismului valabilă pentru toate timpurile, reforma și protestantismul ar fi surprins occidentul european complet nepregătit. Inchipuiesc-și oricine ce ar fi însemnat anarhia de gândire a individualismului protestant grefată pe tumultuosul temperament mediteranean. Dacă dialectica, etica și filosofia catolicismului nu ar fi fost deplin consolidată până la revoluția franceză, cine ar fi început lupta de exterminare a laicismului francmason, ateu, imoral și democratic? Primul mare zăgaz din biserică se arată.

În medii catolice și naționaliste, s'a copt un timp îndelungat reacțiunea împotriva spiritului revoluționar și individualist.

Anarhia de gândire a eroilor renașterii a aflat în congregația indexului un inexpugnabil comisariat al ideilor. Au fost oprite de index multe utopii, au fost condamnate multe opere, și toată lumea a aflat că Vaticanul face o severă politică a ideilor. Atunci când spiritul naționalist nu se manifestă, universalismul catolic reprezenta disciplina de gândire naturală și conformă cu firea oamenilor.

Apariția lui René Descartes la orizontul filosofiei occidentale este catastrofală. Cartezianismul este primul mare dușman al aristotelismului medieval. Prima ruptură adâncă în istoria spiritului. Faimosul „*cogito ergo sum*” al lui Descartes nu era altceva decât o șiretenie, un artificiu metodologic de a găsi adevăruri pe cale de deducție, plecând dela lucruri fluide și inconsistente. „*Descartes, spune J. Maritain, — a descoperit fața monstrului pe care idealismul modern îl adoră sub numele de gândire*”¹⁾. Prăbușirea intelectuală a occidentului începe cu filosofia carteziană.

1) v. Jacques Maritain: „*Trois réformateurs*”. Pag. 17.

II.

PROLEGOMENE: SOCIOLOGIA NAȚIUNII

Haosul de idei al secolului XIX, a controversat complet perspectiva de înfățișare a noțiunilor. Plecând dela această constatare preliminară, care pentru a nu părea dogmatică poate să însemne și varietate nelimitată, trebuie să recunoaștem, că sub noul unghi de incidență formularea unei definiții are întotdeauna o valoare relativă. Ideile trebuiesc justificate rațional, iar faptele trebuiesc acceptate voluntar. Iată marea erezie a secolului. Rătăcirea dementială a monstrului numeric și plebiscitar. Impotriva acestui spirit destructiv și anarhic noi ridicăm pe baze istorice realitatea pragmatică, geniul constructiv și autoritar, coeziunea naturală a lucrurilor. Din forțele convergente ale naturii desprindem un drum către scop, și o imanență care ne depășește voința și rațiunea.

Cantoni, definea opera principală a lui Giambattista Vico „o istorie psihologică a omenirii,

raționată critic și adaptată faptelor pozitive”¹⁾. Adâncind această concepție, putem afirma, că la baza metafizică a operii filosofice a lui Giambattista Vico se află uniformitatea legilor care conduc spiritul omenesc și evoluția socială. Această definiție ne satisface complet. Ea tinde să evedențieze necesitatea unei *coordonări metafizice a ideii de națiune, punând-o în corelație cu toate datele existenței noastre*.

Metafizica secolului XIX era pantomina haosului, a nesfârșitelor oscilații individuale ale rațiunii. Matroana voință și curva rațiune, sulemenite de fardul libertății de gândire, treceau din mână în mână în lupanarele filosofiei oficiale. Metafizica socialismului, singurul sistem politic și social care edifică o concepție unitară despre lume și viață este robită de atotputernicia leviathanului materialist, a bestiei din caverne, direcționată de foame și de ură. Socialismul realizează o expresie ideologică, după cum raționalismul secolului XIX, edifică una psihologică. Naționalismul transcende acest plan de cunoaștere, repudiază monismul socialist și individualismul raționalist, situându-se la punctul de convergență al faptelor pozitive, pe care le studiază sub un unghi de vedere critic și istoric, cu alte cuvinte, cu devenirea lor în timp și corelativ cu datele pragmatice ale expresiei lor so-

1) v. „Revue int. de Sociologie“. Pag. 433.

cială. Situația noastră este așa dar, critic realistă.

* * *

W. Bageot crede, — plecând dela definiția lui John Lubbock care spune despre sălbatec că are „*caracterul unui copil cu pasiunile și forțele unui om*”, — că sălbatecii nu pot înțelege existența unei națiuni pentru că le lipsește noțiunea legii. Și mai departe Bageot adaugă: „*o națiune este o adunare de oameni asemănători, capabili din cauza însăși a acestei asemănări, de a lucra împreună, și care sunt dispuși în virtutea chiar a acestei asemănări de a asculta de aceleași reguli*”¹⁾. În constituirea societății și în menținerea durabilității ei, W. Bageot este părtașul puterii unice de care ascultă toți, ca o consecință a similitudinii psihologice. Iată prima noțiune de lege: autoritatea celui superior și puternic, asupra celor mulți și solidari prin asemănare. Pentru că în dezvoltarea acestei idei s’a ivit un hiatus, să ne întrebăm: oare Bageot confundă origina societății în general cu origina națiunilor atunci când reia cercetările lui Henry Maine citând numeroase pasagii dintre care reținem pe cel mai caracteristic: „*grupul elementar este familia, — zice H. M. — ai cărei diferiți membri sunt uniți printr’o ascultare comună de*

1) v. W. Bageot: „*Lois scientifiques du développement des nations*”. Ed. Alcan. Pag. 22—24.

*ascendentul bărbat cel mai în vârstă. Agregarea familiilor formează neamul, gen, sau casa. Reuniunea caselor formează tribul. Așșanblul triburilor constituie statul”¹⁾. Nimeni numai contestă astăzi că coeziunea socială a tribușilor barbare se bizue pe un complex de mituri, simboluri, superstișii și cutume, căroră li se adaogă anumite elemente *tabu* și că pe de altă parte, totemismul primitiv este de asemeni un element principal de solidaritate. Moret și Davy, observă că „Individul, dela naștere, este prizonierul grupului social din care face parte, care-i impune obiceiurile sale, credinșele sale, felul de viașă, și îl obligă de a lua femeia dintr’un mediu determinat. Solidaritatea membrilor din acest grup se întinde în toate domeniile”²⁾.*

Evident, elevii lui E. Durkheim au edificat o teorie sociologică bazată pe puterea de coeziune a faptelor sociale. Societatea uniformizează, și faptul social dictează o sancșione care limitează „*orice întreprindere individuală susceptibilă să-l contrazică*”³⁾. Conflictul dintre societate și individ este din acest punct de vedere inevitabil, pentrucă libertatea individuală este un fapt *a priori*. Iată unde se află eroarea acestui sistem sociologic. În această idee preconcepută care sfarmă sinteza organică a societășilor, înlocuind-o

1) v. Loc. cit. Pag. 24.

2) v. Moret et Davy: „*Des clans aux empires*”. Ed. Renaissance. Pag. X.

3) v. E. Durkheim: „*Les règles*” etc.... Pag. 15.

cu un element artificial de constrângere, și cu altul centripet al anarhiei individuale. Trebuie să recunoaștem însă, că într'o oarecare măsură, acclaș lucru se întâmplă și în societățile civilizate de astăzi. Dar, deosebirea o găsim în faptul că în societatea primitivă formele sociale rigide încremenesc progresul, oprind dezvoltarea personalităților, dincoace dimpotrivă, societatea determină formarea personalităților și le menține spre folosul ei. Socialul este o sinteză supra-individuală, care valorifică inițiativa constructivă a faptelor individuale. Individul nu se poate împotrivi socialului, pentrucă, prin toate resursele existenței sale se leagă de dăinuirea vieții colective. La primitivi, socialul rămâne cantonat într'un complex de forme statice, în care individul se confundă. La popoarele care au ajuns la conștiința organicității lor gregare, această solidaritate devine dinamică, pentrucă se valorifică prin însăși funcția ei socială.

La lumina acestor considerațiuni putem conchide că există o deosebire netă de principii și de realități, între o societate primitivă și o patrie sau o națiune. Elementul dominant al patriei este solidaritatea prin asemănare care are la bază factorii mecanici ai existenței: hereditatea și imitația. Solidaritatea în spațiu și continuitatea în timp, iată corolarul practic al acestei idei. Ea creiază și menține fondul psihologic comun, cu alte cuvinte, datina strămoșească bizuită pe o inconștientă înțelegere organică.

Camille Jullian, în studiul său „*Histoire de la Gaule*”, vorbește de grupuri naționale bine încheiate care trăiau în timpuri aproape preistorice, atunci când alți autori nu bănuiesc nici măcar existența incertă a unor grupuri nomade și restrânse. Nici unul dintre autorii care s’au ocupat de această chestiune, ținând seamă de contingențele vremii, și întrebuițând o metodă istorică, n’au ajuns la rezultate convingătoare. El ne reamintește astfel, existența unei „*națiuni indo-europene*”, și alta „*italo-celtică*”, și conchide că „*cuvântul precis și definit de națiune pe care-l rezervam până acum perioadelor moderne, este cunoscut totuși dela cuceririle romane*”¹). Camille Julian se ridică împotriva conceptului de rasă. Tipuri pur fizice, care să corespundă unei formule antropologice nu se pot întâlni în această epocă îndepărtată a istoriei. Și totuși, în antecedentele școlii istorice franceze, în filiațiunea căreia se integrează și Camille Jullian, revedicându-și moștenirea spirituală a lui Fustel de Coulanges, au existat doi scriitori de mare autoritate, Guizot și Augustin Thierry, care au lăsat să cadă accentul pe importanța conceptului de rasă în tălmăcirea naționalismului.

Pe acelaș plan ideologic se eșalonează chiar și

1) v. Camille Jullian: „*Au seuil de notre Histoire*”. Vol. I. Pag. 165.

Fustel de Coulanges, adversar al ideii de rasă, precum și Meillet care ne spune într'un studiu al său că „a fost o națiune indo-europeană fără să se poată vorbi de o rasă indo-europeană”¹⁾.

Michelet, istoricul romantic, literat și retor, se împotrivește rasei, negăsind-o nicăiri în trecut definită prin proprietățile fizice ale sângelui. Școala istorică franceză, ține seamă de anumite fapte pe care le condiționează de spiritul poporului francez. În toate timpurile, această națiune și-a menținut coeziunea prin monarhie și catolicism, instituții juridice și spirituale care promovaseră ideea statului și a ordinei morale.

„Indo-europeni, Liguri, Gali, iată cele trei ultime etape pe care lumea noastră le-a parcurs înainte de a ajunge la Imperiul Roman”²⁾, spune Camille Jullian. Galii locuiau un teritoriu determinat, întrebuintau cuvântul patrie și îi acordau o semnificație morală. Numele căpăta un înțeles simbolic. Se spunea „nomen Etruscum” și „nomen Romanum”. *numele părăd a fi vocea comună a fraternității publice*³⁾.

Națiunea nu se definește prin elemente materiale, antropologice, ci printr'un complex de caractere sufletești comune, care țin de conviețuirea istorică. Esențiale sunt obiceiurile comune, menținute cu strictețe din cele mai îndepărtate timpuri, în care se amestecă pronunțate super-

1) v. A. Meillet: „*Les langues dans l'Europe nouvelle*”.

2) v. Camille Jullian: Loc. cit. Pag. 173.

3) v. Loc. cit. Pag. 180.

stiții, mituri și erezii chiar. Lângă aceste obiceiuri se încadrează după Camille Jullian limba și religia. Patrimoniul unei națiuni se conservă prin unitatea limbei și a religiei. Fustel de Coulanges în faimoasa lui operă „*La cité antique*”, dovedise cu fapte pozitive indestructibila solidaritate dintre cultul focului și căminul familiei. Mai mult decât limba prin urmare, familia și religia consolidează organicitatea gregară a unei națiuni. Dar, Camille Jullian nu respectă această concepție și nu recunoaște toate consecințele logice ale sistemului de gândire elaborat de maestrul său. Căci, același Camille Jullian care va defini mai târziu națiunea după teoria istorică, pretinde că „*dacă în locul cuvântului de rasă se pune cuvântul de națiune, aceasta nu înseamnă materie și fatalitate, ci libertate și educațiune. Putem să evadăm dintr'o națiune, nu ne putem sustrage rasei. În mod voluntar se ridică o națiune*”¹).

Cuvintele nu sunt bine cântărite, noțiunile sunt văskoase, și sfera ideilor, pătrunde una într'alta printr'un fenomen de osmoză. Definiția pe care o dă Camille Jullian este elastică, arbitrară, pentru că se infiltrează de idei raționaliste. Dar să trecem mai departe. Influența solului ar trebui să aibă o importanță covârșitoare. Ea contribuie la definirea structurii biologice a omului fizic, antropologic, și la uniformizarea psihologiei lui,

1) v. Loc. cit. Pag. 186.

condiționată de conviețuire. Dar cum se împacă realitatea materială cu ideia de rasă, pe care Camille Jullian dimpreună cu Fustel de Coulanges și școala istorică franceză o repudiază complet?

Ne vor lămuri Mancini și Elisée Reclus.

Configurația terenului, prin influența lui permanentă asupra obiceiurilor și a ocupațiilor, și în general asupra felului de viață, determină anumite caractere somatice transmise prin hereditate. „Născut pe stâncile munților sau în sălbătăciunea liberă a pădurilor, un popor este vânător; în mijlocul pustiului interminabil al pășunilor este păstor; pe colinile fertilizate de ape va îmbrățișa viața agricolă; pe coastele mărilor va deveni navigator. Numai sigura prezență a cărbunelui fosil în rezervoarele pământului, va determina destinul industrial al poporului care îl locuiește”¹⁾. Chiar dacă am admite că națiunile sunt un conglomerat de rase diferite, trebuie să recunoaștem că printr’o convețuire îndelungată, pe acelaș teritoriu, elementele psihologice și sociale ale vieții unui popor se impregnează de influența factorului rasă. Am spus în altă parte că națiunea reînvie rasa, tocmai pentru că uniformizează și tinde să elimine toate influențele dizolvante ale acestui proces de asimilare. Unitatea de asemănare sufletească, care constituie elementul defi-

1) v. Mancini citat de Guido Bortolotto: „Lo Stato fascista e la Nazione“. Pag. 86.

nitor al rasei, privită sub perspectiva istorică, este echivalentă cu unitatea de conștiință a națiunilor. Orestano observă că, „*sub imensa și permanenta varietate etnică a populațiilor europene, sinteza națională acționează ca un superior proces de unificare*”¹⁾.

Fiind formațiuni naturale, legate de stabilitatea teritorială și de viața comună care exclude prin definiție cosmopolitismul dizolvant, națiunile sunt derivate spirituale ale raselor. La originea națiunilor se află faptul material și biologic: *rasa*. Cine se împotrivește rasei, trebuie să admită implicit un conformism etnic lipsit de aderențe naturale cu mediul ambiant. Națiunea se bizuește pe rasă; pentru că la originea ei se află expresia unei *sinteze gregare*, rezultanta unor condițiuni cosmice de conviețuire. Influența mediului, printr-o lentă acumulare de caractere comune explică această uniformitate. La drept vorbind, școala franceză și mai puțin cea italiană, se împotrivește conceptului de rasă privit ca ansamblu de caractere antropologice. René Johannet²⁾ contestă orice valoare acestei teorii, pentru că: 1. „*Insuficientă, ea neglijează să distingă statul în formațiuni de statul constituit, cu alte cuvinte istoric și evoluat. Împotriva teoriei rasiste germane, formată pentru un scop agresiv, teoria*

1) v. Loc. cit. Pag. 80.

2) v. René Johannet: „*Le principe des nationalités*”. Pag. 233.

franceză, dacă o aplicăm corect, îmbrățișează cu deosebire o formă defensivă foarte periculoasă de acceptat pentru o societate obosită, pe punctul de ruinare.

2. *Vicioasă, căci imprimă statului constituit atributele reduse și provizorii ale Statului în formație, și nu izbutește prin aceasta, decât să formuleze piedici exercițiului normal al justiției în societăți. Este o petrificare a originilor.*

3. *Eronată, deoarece ea se solidarizează cu greșeala care face din individul liber celula constitutivă a societății.*

4. *Periculoasă, căci ea ajunge logic prin aceasta la anarhie și la desmembrare”¹⁾.*

Evident, pentru că oamenii dintr’o anumită țară gândesc la fel, nu trebuie prin aceasta să aibă și un anumit indice cranian. Dar trebuie să admitem totuși, că acei care au un anumit index cranian, cu neînsemnate varietăți gândesc la fel mai mult decât aglomerațiunile nedefinite de tipuri rasiale. Avem exemplul concludent, al dolicocefalilor nordici, al poporului german, și acel al brachicefalilor sudici, al omului mediteranian. Avem apoi, pilda concludentă a singurei țări federative din Europa, Elveția, care întrunește trei rase deosebite, și care este totodată refugiul moral al celor mai variate și mai contradictorii principii și idei. Spiritul Genevei întrunește într’un amalgam steril toate utopiile

1) v. Id. Loc. cit. Pag. 261—262.

continentului. Și dacă spațiul ne-ar îngădui, am putea cerceta procesul de disoluție socială al Americii de sud, explicat tocmai prin metisajul celor mai capricioase încrucișări de rase.

Conceptul de națiune trebuie învederat nu numai printr'o raportare la evoluția istorică și la conformismul sufletesc al tipului rasial, ci și prin comparație cu cealaltă idee, dominantă, în starea de spirit a democrației bazată pe artificiiul formal rousseauisto-wilsonian. Pentru delimitarea acestui conflict, Ch. Maurras face câteva precizări care nu pot suporta nici o contrazicere. În accepția empirică și organizatoare-constructivă, „*patria noastră — spune Ch. M. — nu s'a născut dintr'un contract între fiii săi, ea nu este nici fructul unui pact consimțit între voințele lor; iată ce admitea spiritul secolului XIX care a murit*”. Formarea unei națiuni nu poate să depindă de principiile dreptului, ci de necesitățile vremii care - i direcționează evoluția istorică. Căci, adaugă Ch. Maurras, „*a se asocia este un act de voință personală, și nu prin voință noi ne recunoaștem francezi. Noi n'am voit naționalitatea noastră, nici n'am delimitat-o și nu am acceptat-o*”. Ch. Maurras se fixează chiar în matricea concepției raționaliste teoretizată de Rousseau, și justificată practic de filosofia kantiană și de revoluția franceză, pentru a repudia elementele individualiste, acreditând pe cele istorice, organice, realiste. Cu spiritul unei impecabile dialectice Ch. Maurras conchide: „*o asociație există prin actul*

continuu al voinței individuale, dar patria trăește, din contra, printr'o activitate generală, superioară ca valoare, cași ca dată, voinței individului. Patria este o societate naturală, sau, ceiace în-seamnă acelaș lucru, istorică, caracterul său hotărîtor este nașterea. Nu se poate alege patria sa, — pământul strămoșilor, după cum nu se poate alege tatăl și mama" ¹⁾.

Așa dar, patria este un *datum*, căruia te subordonezi involuntar, prin însuși faptul heredității, nu o asociație liberă, o manifestare a voinței individuale. Tot ce se află într'o patrie, toți membrii ei, colaborează necondiționat la existența ei în virtutea unui principiu organic.

Recapitulând ideile discutate până aici, trebuie să recunoaștem că patria este o realitate dată, structurată de anumite elemente morfologice impuse de realitate, și uniformizate prin convețuirea în timp. Camille Jullian de care ne-am folosit atunci când am scris acest capitol, condiționează definiția unei patrii de anumite elemente strict indispensabile.

1. Sentimentele comune. 2. Obiceiurile comune. 3. Limba națională. 4. Influența solului. 5. Temperamentul național sau geniul. Tre-când peste anumite contradicții care anulează valabilitatea acestei definiții, Camille Jullian ca și întreaga școală franceză istorică-organicistă, con-

1) v. Charles Maurras: „*Dictionnaire politique et critique*“. Fasc. 15. Pag. 399.

fundă noțiunea de *patrie* cu aceia de *națiune*. Nu se precizează îndeajuns de bine momentul istoric al intrării în circulație a termenului națiune. Majoritatea pornesc dela constatarea că *terra patria* este pământul strămoșilor și deci patria, ca apoi să întrebuițeze cele două expresii simultan sau una în locul celeilalte.

*
* *

Contopirea diferitelor rase într'un organism unitar ce se numește națiune este un fenomen istoric tardiv. Fără a preciza o dată anumită care să corespundă unui adevăr strict verificabil, trebuie să recunoaștem, că mai înainte de această fuziune, mai mult sau mai puțin evidentă din punct de vedere antropologic, națiunile au existat larvar sub forma patriilor. Identitatea sentimentelor și a sângelui, fixarea pe un teritoriu determinat, dar cu prevalență solidaritatea organică a familiilor conviețuitoare, constitue elementele esențiale ale patriei. Scopul nostru nu este să lămurim o problemă istorică promovând o ipoteză, ci să găsim o interpretare obiectivă, acceptabilă pentru toate timpurile și pentru toate popoarele. Totuși, chiar acest punct de vedere circumscrie cadrul problemei.

Civilizația antică greco-latină, este un fenomen esențial vieții noastre sufletești. Europeismul ca formulă de gândire și de viață, este o prelungire a vieții cetăților antice. În fiecare moment istoric,

eonul evului greco-latin preexistă și direcționează dinamica forțelor sociale. În fiecare moment istoric, Oswald Spengler găsește o contemporaneitate de gândire antică. Exceptând perfecționarea tehnică, evul modern nu a inventat nimic nou care să depășească sau să se afirme pe alte planuri de cunoaștere decât cele cunoscute de lumea antică. Civilizația și cultura arhipelagului elen sau cea peninsulară latină, le cuprinde embrionar pe toate.

Nucleul generator care iradiază efluvii de viață, se află în cetățile elene și în lumea romană. Prolegomenele patriotismului disecă nervul primei mișcări de creație în acest loc. „*Forma originară a gândirii naționale proprie unei ideologii și unei elite este mitologia. Națiunea trebuie să descindă din semi-zei, și din croii populari, fapte și obiecte de cult, cu toate că din punct de vedere istoric sunt inacceptabile. În afară de aceasta, națiunea trebuie să fi avut o providență particulară și divină și soarta ei trebuie legată de o anumită predestinare metafizică*”¹⁾. Cuvintele lui Roberto Michels au o semnificație adâncă și cuprinzătoare. Ele despică orizontul metafizic al existenței națiunilor, și le înfățișează în perspectiva existenței creatoare, a dumnezeirii. Patriile nu ar avea o origină conjuncturală, dependentă de aspectele relative și contingentă realului. Ori-

1) v. Roberto Michels: „*Prolegomena sul patriottismo*”. Ed. Nouva Italia. Pag. 1.

gina lor este providențială și divină. Imanența lor se subordonează unei predestinări metafizice. Nu discutăm în acest capitol evidența acestei legende. O înregistrăm numai, constatând-o peste tot aceiași, și îi urmărim dinamismul interior, frenezia sângelui, fecunditatea suflului creator. Legenda Albei-Longa, peripețiile lui Enea în Eneida lui Virgiliu pun piatra fundamentală Romei și măririi romane.

Toate națiunile de pe pământ își au legendele lor. La origina existenței lor terestre se află mitul popular. Ideia de providență, care în concepția lui Roberto Michels se transformă în predestinare metafizică, se afla la baza acestei mitologii populare. Intre ideia de națiune și aceea de Dumnezeu, se stabilește astfel o strictă comunitate. Evident, elementul imponderabil al Dumnezeirii prevalează. Dar mitologia populară îl materializează, îl umanizează răspândindu-l în protoplasma vie a vieții. Recunoașterea Dumnezeului național și mai târziu subordonarea necondiționată a bisericii duce la păgânism și deci la politeism. La drept vorbind, religia spiritului național este păgână și politeistă. Complexul Dumnezeu-Națiune este animat de un spirit identic. Ideia aceasta nu are nimic arbitrar și voluntar. Ea este providențială, fruct al înțelepciunii supreme. La un singur popor relația originară dintre Dumnezeu și Națiune se înfățișează sub forma contractuală. La poporul evreu. Legenda evreilor este calculată material, con-

tractată la tarabă, precupețită ca un târg de marfă. Un singur popor este monoteist în mod absolut, iubind un Dumnezeu abstract, rece ca o ființă fără viață: poporul evreu.

Cercetând corelația dintre Națiune și Dumnezeu, Camille Jullian arată că zeii pământului au răsărit din munți, din ape și din câmpii. Și cercetarea lui se oprește la Liguri, — prima dintre națiuni: „*Animismul*”, care vine dela religia sufletelor, „*Naturismul*” dela religia elementelor nu explică toate faptele religioase din timpurile ligurice. Intre aceste două lumi de zei, se găsesc încă alte trei, oscilând sau circulând între viața naturii și viața sufletului: zeii pământului locuit, zeii timpului trăit, zeii societăților omenești”¹⁾. Aceștia sunt zeii naționali. Acei care se identifică locului subordonându-se scopurilor practice, și anticipând totodată idealurile naționale. Dacă socotim națiunea o creație a lui Dumnezeu, atunci, evident că zeii naționali confirmă politeismul spiritului național; dacă însă considerăm națiunea ca pe o creație naturală, atunci politeismul național este o specie de spiritualism păgân.

Popoarele caută în legenda originii lor un element propriu de demonstrare care să le justifice comunitatea sufletească și stabilitatea teritorială. Eroii legendari, cărora li s'a adăogat fantezia și superstiția populară ancorează într'un loc a-

1) v. Camille Jullian: Loc. cit. Pag. 218.

numit, și prin viața lor, consacră o indestructibilă stabilitate. Pământul circumscris de viața istorică a unui popor, devine particulă materială din epopoia lui sufletească. „*La credința că un popor derivă din eternitate, spune Roberto Michels, — corespunde logic credința în eternitatea existenței sale*”¹⁾.

Iată fundamentul metafizic al naționalismului, iată prolegomenele patriotismului.

1) v. Roberto Michels: „*Prolegomena sul patriottismo*”. Pag. 12.

PROCESUL ORTODOXIEI

Ideile conducătoare dinamizează națiunile. Ele creiază disciplinele, organizează instituțiile, întăresc râvna de a cuceri, puterea de dominație. Ideile conducătoare erarhizează națiunile. Avem o viață sufletească ce are o întindere istorică milenară. Dar de o viață de stat românesc în forme politice și culturale nu putem vorbi înainte de descălicatul țărilor românești. O piatră de hotar peste care nu se poate trece nu a pus nimeni în acest loc. Dincoace nu se întinde lumina, și nici dincolo întunericul. Din neant nu am venit și nici în necunoscut nu ne vom întoarce. De undeva, pe calea unei filiațiuni de idei și de fapte istorice, mai mult din occident decât din orient, ne-a venit structura noastră socială. Istoricește vorbind, anii de glorie ai domniei noastre dela 1300 până la 1500 au strălucit sub semnul crucii. Dar ideea primară, nexul causal, a fost unitatea sufletului etnic, stabilitatea teritorială, limba și obiceiurile.

N. Iorga crede că *„întâia noastră idee condu-*

cătoare a fost ideia creștină"¹⁾. Originară, primitivă, netransformată, ideia creștină nu putea forma spiritul legii de naționalizare al sufletului românesc. Credința religioasă unifică sufletul oamenilor în aceeași disciplină a solidarității cu binele moral. Solidaritatea prin asemănare se consolida sufletește prin coeziunea morală a faptului religios. Dar domnii români văd în ideia creștină un mijloc de luptă împotriva turcilor păgâni și totodată de apropiere și de protecție reciprocă cu popoare învecinate, austriecii și polonii. Numai după Șerban Cantacuzino, când ne apropiem de Moscova, ideia creștină devine idee ortodoxă teologală. Ideia creștină în forma influenței rusești este asupra noastră. Dela 1711 până la 1830 ideia creștină se prefacă în fanariotism și monahism grecesc devenind odioasă.

Ideia creștină în funcție de statul politic național se păgânizează, își pierde caracterul religios. Fuziunea dintre legea civilă și legea religioasă s'a făcut printr'o alterare de substanță a acesteia din urmă. Biserica nu s'a putut împotrivi. Nu a avut nici tăria, nici autoritatea și nici argumentele hotărâtoare pe care dela Sf. Petru până la Thomas din Aquino le acumulează filosofia catolicismului.

Biserica ortodoxă răsăriteană a îndeplinit întotdeauna un rost național subordonată fiind statului

1) v. N. Iorga: „Istoria Românilor în chipuri și Icoane”. Pag. 119.

politic. Cum spune Ch. Diehl ea a fost transformată în „*instrument al acțiunii guvernamentale*”. Această naționalizare a bisericii, care devine biserică de stat, se află chiar pe timpul lui Constantin cel Mare și al lui Justinian. Lupte între împărați și chiriarhi nu întâlnim în Bizanț, și nici cu domnitorii țărilor române, sau dacă uneori, sporadic, vreun mitropolit se răzvrătește împotriva domnitorului, acesta din urmă face uz de autoritatea lui politică recunoscută unanim și rânduiește lucrurile fără a da prilejul unei reacțiuni. Astfel concepută, biserica era o instituție de stat și ideia religioasă o formă primitivă a naționalismului. Pentru că religia forma un element de coeziune socială, pentru că biserica era loc de adunare a divanului și de alegere a Domnitorului, Dumnezeu se scobora pe pământ, alături de oameni, și se întruchipa într’o ființă proteguitoare. Religia, prin virtuțile ei teologale nu ne-a dat și nici nu ne-a putut da ideia conducătoare a naționalității noastre. Ea a fost un adjuvant, un mijloc, un vehicul, un scut și un loc de refugiu¹⁾. Esențial, ea nu putea fi naționalitate.

Efectele deșelere nu au întârziat să se ivească.

Călugării în mănăstiri, și clericii în general, nu făceau deosebire între oamenii de altă naționalitate. Cei de aceeași lege erau creștini, ceilalți păgâni. Judecata este simplă: creștinul

1) Idem. Pag. 120.

adevărat este un „om” care disprețuește casa lui națională, națiunea, și aspiră către o patrie ce-rească. Un om care se desprinde din particularismul etnic și se îndreaptă către cosmopolitismul internațional. Această concepție ne-a ținut în loc virtualitățile spirituale, căci spune Sextil Pușcariu, *„într’o vreme când orice mișcare culturală se reflecta prin biserică, ortodoxismul nostru a fost evenimentul cu cele mai grave urmări pentru desvoltarea noastră culturală, căci el ne-a legat pentru veacuri întregi cu cultura orientului, formând un zid despărțitor față de catolicismul vecinilor noștri din vest și din nord”*¹⁾.

Ortodoxismul nu ne-a putut cuprinde fenomenele vieții spirituale pentru a ne duce la crearea unei culturi autentice.

A avut un rol subaltern, dar indispensabil. Gheboșiți asupra psaltirei, îngânând cântecul religios al octoihului, evident că nu puteam naviga cu pânzele în vânt către o cultură superioară după cum au făcut popoarele catolice, în primul rând Italia renașterii.

Dar în comentariile de pe marginea cărților bisericești se spovedeau gândurile obscure ale vieții zilnice și acolo vedem de multe ori contactul bisericii cu viața civilă a societății. Oricum însă, de un duh creator al ortodoxismului în materie culturală nu poate fi vorba. Acest rol

1) v. Sextil Pușcariu: „Istoria literaturii române vechi”. Pag. 14.

Î-a îndeplinit umanismul, influența catolică, renașterea și cultura latină. Conservarea naționalității prin ortodoxism, mai bine zis prin biserică, păstrând ritmica valorilor, este un fapt incontestabil. O renaștere culturală prin ortodoxism, n'a existat însă niciodată.

E. Lovinescu pretinde că orientalismul, prin spiritul ortodoxismului, a dominat viața spirituală a poporului românesc, împiedecând-l astfel să intre în orbita culturii europene. În acest sens, ortodoxismul ar fi un factor obscurantist și retrograd, antagonic cu tendințele de emancipare spirituale ale apusului catolic și universalist. Adevărul istoric constatabil în toate țările din Europa este altul: în țara noastră ortodoxismul și aiurea catolicismul, au conservat personalitatea etnică, ferind-o de vătămarea ereziilor anarhice, de fermentii de disoluție mistico-raționali. Aceasta ne învață renașterea, și faimosul *index librorum prohibitorum*, care împiedeca difuzarea doctrinelor potrivnice credinții religioase (1545—1563). Procesul de coeziune spirituală se răspândește dincolo de raza de influență a cultului religios, și tinde să imprime o notă dominantă și diferențială arhitecturii și artei plastice în general. Vom înțelege delă sine, că în timpul pe care-l evocăm, națiunile fiind în embrion, catolicismul în apus și ortodoxismul la noi, au constituit fără îndoială elementul propulsiv al factorilor etnici. Pe deoparte deci ortodoxismul românesc acționa asupra spiritului bisericesc, lumi-

nându-l, iar pe de alta, punea la adăpost tradiția strămoșească, ferind-o de contagiuni disolvante. Biserica ortodoxă românească a avut un caracter net național încă din cele mai vechi timpuri. Patriotismul precursorilor unității naționale românești s'au îmbibat profund de spiritul religios.

Sabia și crucea, biserica și armatele domnești, simbol al naționalismului religios, au conservat personalitatea etnică a poporului român, fără însă a o caracteriza în contururi definitive, — și au redat-o secolului al XVIII-lea care-i surpă coeziunea tocmai prin factorii degenerați ai ortodoxismului: fanariotismul și monahismul grecesc. Ideia creștină, în acest timp era într'un deplin atât de mare, încât N. Iorga vorbind despre ea spune următoarele: „Ideia creștină în ultima ei formă, ortodoxă, murise pentru vecii vecilor și în mîntea bătrânului celui mai evlavios”¹⁾). Momentul închegării naționalismului într'o formulă culturală, nu putea fi favorizat de ortodoxism. Ivirea acestui eveniment este determinată de momentul cultural al renașterii.

Valoarea dogmatică a creștinismului se află în rigiditatea formalismului bisericesc. Tipicul înainte de toate.

Primitivism, imobilitate, *ortos* = *drept*. Fără capacitate de pătrundere în celelalte domenii ale vieții intelectuale ortodoxismul activează în zona suprapământească, înstrăinat complet de reali-

1) v. N. Iorga: Id. Pag. 125.

tate. Umanismul și Renașterea dimpotrivă, sunt strâns legate de catolicism. Universalismul catolic, vasta cuprindere a filosofiei aristotelice, a restabilit traversând evul mediu filiațiunea antichității, creind condițiunile de desvoltare. Reînvierea ortodoxismului în forme de gândire culturală este definitiv pierdută. Procesul acestei revendicări s'a consumat printr'o lentă evoluție istorică în care ortodoxismul și-a dovedit absenta:

„Marea mișcare a Renașterii, care a cuprins — deși mai târziu decât pe alții — pe vecinii noștri Poloni și Unguri, e strâns legată de catolicismul acestora. Dacă ortodoxismul nostru a fost cea mai puternică pavăză pentru conservarea limbei și naționalității noastre, el a fost și o piedică puternică și continuă pentru curentele culturale apusene. Chiar ideea de latinitate, care în mod firesc trebuia să apară odată cu trecerea Românilor prin școlile umaniste ale vecinilor noștri, nu a avut multă vreme un răsunet covârșitor. În schimb însă, Orientul cu fantezia-i vie și cu nepotolita-i sete de forme nouă și colori îmbelșugate, lumea aceea inventivă de care ne lega religiunea, îmbinată cu predispozițiile etnice de origine mediteraneană ale firii noastre înzestrată înainte de toate cu un foarte pronunțat simț pentru măsură și armonie, a făcut ca în acest colț din sud-estul european stăpânit de Români să se nască o cultură proprie”¹⁾.

1) v. „Stăpânirea culturii bisericești în haina slavonă: din „Istoria lit. române epoca veche“. Sextil Pușcariu. Pag. 14.

Limba slavonă oficializată de ortodoxie în statul românesc, ne-a împiedecat să luăm contactul cu izvorul cultural al occidentului. Întârzierea noastră față de fenomenul Renașterii nu are altă explicație. Limba latină era vehiculul spiritualității, dar și izvorul nesecat al incantațiilor intelectuale. Fără această armură verbală a gândului nu se putea face un pas mai departe. Suntem categorici deci, în a recunoaște că acest blestem ne-a încătușat în carapacea rigidă a slavonismului ortodox. Din această pricină „am păstrat încă vreo sută de ani o literatură săracă, — spune d. N. Iorga — mărginită la operele curate religioase, și, acestea neputând fi originale, la traduceri mai mult sau mai puțin bine făcute”¹⁾. N. Iorga apreciază global, cam la o sută de ani întârzierea noastră față de cunoașterea și acceptarea fenomenului Renaștere. În acest timp ortodoxia și slavonismul religios și literar ne-au ținut în întuneric.

Un sincronism spiritual se observă la noi ca și pretutindeni. Nu o simultaneitate perfectă, ceea ce ar fi incompatibil cu variația structurală a națiunilor, dar o succesiune la intervale scurte, ceea ce presupune o preadaptare naturală în funcție de un grad evident de înălțare sufletească. Dovada acestui fapt este rezistența pasivă a spiritului autohton la asalturile repetate ale slavonismului. Un eveniment excepțional de

1) v. N. Iorga: Loc. cit. Pag. 125.

grav, pe lângă multe altele asemănătoare, învederează incapacitatea foncieră a ortodoxismului de a înțelege curente culturale care făceau epocă strălucitoare de artă și gândire filosofică în apusul Europei. Domnul Moldovei, Iacob Ieraclide Despotul (1561—1563) studiasse medicina la Montpellier, acolo unde, în anul 1531 Ambroise Paré cunoscuse misterele artei hipocratice, cercetând opera lui Rabelais... Reîntors în țară, el intenționa să înființeze la Cotnar o bibliotecă și o Universitate în stil umanist, și adusesese chiar pentru aceasta pe profesorul Kasper Pencer, Iohann Sommer, Iohann Rethicus, etc. Hotărârea lui Ieraclide Despotul a întâmpinat îndârjita opozițiune a ortodoxismului slavon, și intenția lui nu s'a realizat. Prima încercare oficială de a umaniza cultura autohtonă fusese înăbușită de furia ortodoxiei. Revenind cu precizări, asupra celor ce spuneam mai sus, ne întrebăm: era justificată opoziția ortodoxiei, și ce pune ea în loc? Sextil Pușcariu, subliniază „*characterul cosmopolit și savant al culturii religioase*”, aducând dovezi pentru cauza umanismului.

Apologeții ortodoxiei au exagerat, au diformat și au interpretat greșit adevărurile istorice. În primul rând, rolul mănăstirilor. Fără îndoială, zidurile înalte și beciurile întunecoase erau un loc de refugiu.

În afară de aceasta, ambianța cărților sfinte, apropierea altarului, mediul mistic și misteric al mănăstirii în care pluteau pe aripi de heru-

vimi ispite izbăvitoare, constituia fără îndoială o oază de lumină și o speranță de adevăr pentru sufletele pârjolate de molima războaelor. În vremuri de restriște, biserica și mănăstirile și-au îndeplinit rolul. Acest adevăr nu trebuie nici exagerat și nici diminuat. Istoria îl consenmează: dar disciplina religioasă, teologală, este cosmopolită prin definiție. Nu ține seama de naționalități, căci în fața lui Dumnezeu toți oamenii sunt egali. Invățătura religioasă distruge în germeni ideia națională. Literatura ortodoxă mărginită numai la reeditarea textelor evaghelice, ale psaltirii sau ale bibliei, este complet impermeabilă sbuciumului sufletesc și trupesc al oamenilor. Călugării din mănăstiri erau atât de mult pătrunși de însemnătatea preceptelor din cărțile religioase, încât, deveneau impermeabili la frământările din afară. Superstițiile, ideile fixe, refuzul tenace al oricărei explicări raționale, și-au găsit întotdeauna sălașul în mănăstiri. Inferioritatea ortodoxiei din acest punct de vedere nu mai poate fi pusă la îndoială. Catholicismul dimpotrivă, moștenea o tradiție, a filosofiei stagiritului, care, tălmăcită de adepții lui Thomas din Aquino deschidea perspective luminoase asupra infinitului. Catholicismul și-a însușit o metafizică a vieții sociale, de aici caracterul lui cultural, filosofic și politic. Catholicismul moștenește tradiția greco-latină. Ortodoxismul, pe aceia a judaismului filtrată prin Bizanț. Congregația indexului scoate într'adevăr din circulație ideile

filosofice și sociale, distruge multe personalități proeminente și înăbușă sub aspră prigoană pe eroii cei mai străluciți ai utopiilor. Dar în egală măsură, resursele spirituale ale catolicismului sunt nemăsurate. O efuziune răscolitoare de idei și inovații se desbate în preajma bisericii. Raphael Sanzio, Leonardo da Vinci, și toți marii pictori care au strălucit prin puterea lor în jurul bisericii și inspirați pare-se de duhul dumnezeesc s'au dezvoltat. Creerul genial al lui Leonardo da Vinci, cuprindea deopotrivă filosofie, astronomie, matematică și desen. În spirit religios s'a născut și s'a dezvoltat evul mediu, și Renașterea deasemeni a putut îmbina umanismul gândirii filosofice cu ideea religioasă și pentru aceea tradiția catolică le cuprinde pe toate. Legătura cu antichitatea nu era întreruptă. Și când un Savonarola, maniac și retor neînfricoșat al virtuții, se ridică în amvon împotriva nelegiuirilor din societate, Medicișii îl închid în alberghina din Palazzo-Vechio și acolo, între cărțile lui care se mai văd și astăzi, îl țin până la ziua osândei.

Dela disciplina latină, prin umanismul medieval al Poloniei și al Romei, ne-a venit ideea națională.

PAȘOPTISM ȘI FRANCMASONERIE

Jean Dietz în bogata biografie a lui Jules Ferry, arată că, „cheia explicativă a multor lucruri va lipsi atâta vreme cât dările de seamă ale lojilor masonice nu vor fi încă publicate”¹⁾. Iată într’adevăr, unde se află cheia de boltă, nu numai a celei de a treia republică, dar a tuturor mișcărilor democratice și a revoluțiunilor dela 1789 încoace. În capitolele care vor urma, ne propunem a cerceta la lumina faptelor istorice, indisolubila legătură care există între societățile secrete și răspândirea liberalismului. Vom vedea, că și în România, regimul democrației liberale dela 1848, își găsește una dintre cheile explicative tot în dările de seamă ale lojilor masonice. Încă din 1844 C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu făceau parte din loja „*L’Athénée des Étrangers*”²⁾, la Paris. Aceasta este indicațiunea cea mai sigură

1) v. Citat de Jacques Bainville în „*La Troisième République*”. Ed. A. Fayard. 1935. Pag. 11.

2) v. I. G. Bibicescu: „*1848 în România*”. București 1898. Pag. 44.

pe care o confirmă toți istoricii noștri politici. O masonerie, de origină italienească, se pare că este și mai veche în țările române. Sub ascultarea „*Marelui Orient din Italia*” s’au înființat în anii 1734—1735 loje la Galați și Iași. Domnul Moldovei, Constantin Mavrocordat, făcea parte din ele, și avea secretar, pe un oarecare Cara, un italian trimis special pentru aceasta. Trecând în Muntenia, sub autoritatea lui Constantin Mavrocordat s’a lărgit prozelitismul lojilor masonice. Marii boeri, Balș, Cantacuzino, Sturza, Rosnovanu, Rosetti, Suțu, Moruzi, Brâncoveanu, Conachi, Vilara, etc., făceau parte din lojile masonice, și chiar, unii dintre chiriarhii clerului ortodox: Meletie II, Arhidiaconul Nectarie Hermeziu, Filaret Scriban, Episcopul Melchisedec¹⁾.

Revoluția franceză dela 1848, și epoca de inhibare a spiritelor cu ideologia democrată va trage pe masonii români în raza de influență a Marelui Orient dela Paris. Tinerii intelectuali români, cari evoluau fatal către revoluție prin adoptarea ideilor democrate, vor fi trebuit să intre în lojile masonice înainte de anul 1844, de când începe mai precis documentarea noastră. Poate o insuficiență de cercetare ne îndeamnă să luăm acest an ca punct de plecare sigură, cu toate că revoluția franceză dela 1830, și ideile ei, „*cuprinseră toate spiritele, și tinerimea de*

1) v. T. T. Ulic. „*Istoricul franc-mason în România*”. Rev. „*Paza*” — 1923.

pe atunci se aruncase mai toată în vârtejul reformelor celor mai extravagante și mai chimerice”¹⁾).

Dacă ne oprim aici, trebuie să recunoaștem ceiace spune Ion Ghica, după care Th. Diamant și Ion Câmpineanu „era inițiat în societăți francmasonice, judecând după intimitatea sa cu doctorul Tavernier, venerabil lojei din București, din care făceau parte cei mai luminați din tinerii noștri de pe atunci, Grigore Alexandrescu, Iancu Doinescu și alții”²⁾). Nu faptul însă că cineva face parte sau nu dintr’o lojă masonică, precizează atitudinea lui față de revoluția democratică. Cuprinșii de vâltoarea ideilor dominante a secolului al XIX-lea, prietenii lui Ion Ghica, printre care aflăm pe Iancu Vlădoianu, Costică Brăiloiu, Iancu Bălăceanu, Barbu Katargiu, erau „adepti ai sansimonismului” sau ai „ideilor comuniste”³⁾). Utopia și visarea idilică, face de multe ori frumusețea anilor tinereții. Unii însă, s’au desmeticit mai târziu, alții însă, fie dintr’o deficiență a personalității, fie din pricina convingerilor prea puternice, au rămas adepții acestor erori inițiale. Atunci însă, când masoneria structurează psihologic o mișcare politică, trebuie să se îndeplinească aceste două condiții: ideologia acestei mișcări să coroboreze cu religia intelec-

1) v. Ion Ghica: „Opere complete”. Vol. III. Ed. Minerva 1914. Pag. 205.

2) v. Idem. Pag. 208.

3) v. Ion Ghica: Loc. cit. Pag. 205.

tuală, naturală și universală a masoneriei, și în al doilea rând, practica ceremonială să aibă un caracter conspirativ și misterios. Greutatea documentării noastre, vine de acolo că, pe câtă vreme „marea regulă a istoriei moderne este de a nu judeca decât pe documente scrise și pe probe materiale, în timp ce, marea regulă a francmasoneriei este de a aplica disciplina secretului”¹⁾. Cu toate acestea, avem destule documente pentru a invedera, că mașoneria a fuzionat cu mișcarea pașoptistă. Dacă unii dintre revoluționari n’au fost masoni, dar masoni au fost și unii reacționari, aceasta nu exclude puterea dominantă a masoneriei în revoluție. Adevărații pașoptiști, pionii revoluției, au fost masoni prin ideologia raționalistă, reducând totul la persoana omească și la individualismul moral. Adevărații pașoptiști, au lucrat sub influența lojilor masonice, participând la conspirații, și subordonându-se ceremonialului secret și misterios.

Ciracii lui Ioan C. Brătianu²⁾, judecând postum viața și opera maestrului lor, recunosc existența unei „societăți secrete, înființată în 1826 de Constantin Radoviți din Golești, în scop mai ales cultural”, iar continuatorii ei reluându-i firul sub forma societății „Dreptate-Frăție”. Incercarea de a revendica paternitatea ideilor boerului naționa-

1) v. Bernard Fay: „La franc-maconerie et la revolution intellectuelle du XVIII siècle”. Ed. de Cluny. 1935. Pag. 203.

2) v. „Lui Ion C. Brătianu. 1821—1921”. Imprimeriile „Independența”. 1921. Pag. 19.

list și prieten al țăranilor Constantin Radovici din Golești, ni se pare neîntemeiată, mai cu seamă că societatea înființată de dânsul având un scop cultural, anulează dela început filiațiunea masonică. Sub condeiu lui Ion Ghica, om de bună credință și de real talent, misterul societății „Dreptate-Frăție” începe să se lumineze. Într’o noapte, prin anul 1843, Ion Ghica dimpreună cu N. Bălcescu și căpitanul Tell, au „alcătuit statutele și regulamentele frăției”, iar mai departe, Ion Ghica subliniind caracterul masonic al acestei societăți adaugă: „Inițiații erau formați în grupuri de câte zece; fiecare frate cunoscând numai pe șeful său imediat, diacon, preot sau arhieru, acel care-l catikisise, îl inițiasc; dela care și prin care, primea ordine și instrucțiuni, și căruia datora ascultare și supunere cu pericolul vieții și a averii, păstrând secretul absolut. Deviza era: Dreptate-Frăție.

*Statutele, scrise cu cifre cu cheie, erau păstrate la mine în bibliotecă în scoarțele Algebrei lui Bourdon. La Mai 1848, ...am pus acea carte într’o ladă ...în casa generalului Mavru*¹⁾. Un foc dela 1856 le-a ars. Mai zeloși decât informatorul direct (Ion Ghica) cirații lui Ion C. Brătianu care au alcătuit volumul comemorativ amintit mai sus, stabilesc ei înșiși strictul paralelism dintre pașoptism și masonerie. Ei merg până acolo, încât arată caracterul preponderent al lui Ion C. Bră-

1) v. Ion Ghica. Loc. cit. Vol. III. Pag. 386—87.

tianu și C. A. Rosetti în sânul acestei societăți. Ar trebui totuși să cităm în întregime această pagină smulsă din documentele vremii, pentru a stabili rolul pe care fiecare revoluționar l-a îndeplinit în parte sau în legătură cu ceilalți. După Ion Ghica, Nicu Bălcescu „a fost apostolul și inițiatorul cel mai ager și mai zelos al Soc. Frăția”. Se mai aflau acolo, „Maiorul Ioan Voinescu al II-lea, Bolliac, Bolintineanu, Daivos, Golescu (Alec Negru), Marin Serghiescu, Filipescu și mulți civili și militari”¹⁾. Aceștia activau în țară, așa încât, cercul lor de influență tactică și politică trebuie să fi fost limitat. Stimularea la o acțiune imediată și violentă a venit dinafară, din Franța zilelor din Februarie 1848 și tactica revoluționară tot de acolo a fost împrumutată. Nimic mai firesc deci, ca după întoarcerea în țară a lui Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti, societatea „Dreptate-Frăție”, să înceapă „să organizeze mișcarea”. Itinerariul revoluției pașoptiste de aici pornește, prin continuare directă cu cele petrecute la Paris.

Frații Dimitrie și Ion C. Brătianu, reîntorși în țară, se alipesc societății „Dreptate-Frăție”, intră în comitet și „reunirile acestea iau un caracter decisiv și hotărît”²⁾. Concomitent cu aceasta, librăria lui C. A. Rosetti și Vinterhalder folosea la întrunirile tinerimii. Întrunirile începură a fi suspectate de poliție, și conspiratorii, membrii

1) v. Loc. cit. Pag. 392.

2) v. „Lui Ion C. Brătianu”. Loc. cit. Pag. 20.

societății „*Dreptate-Frăție*” nemaiputându-se aduna la librărie și-au mutat sediul în casa lui C. A. Rosetti și apoi la frații Golescu. Rolul lui C. A. Rosetti devine din ce în ce mai important. „*La o întrunire de acestea, spune „Pruncul ro-mân”, s'a alcătuit comitetul revoluțiunii care însărcină pe Rosetti să se ducă la Domnitor și să-l roage în numele tuturor, a se pune în capul lor, și a înșăptui reformele necesare regenerării țării*”. Această încercare a dat greș, Domnul Bibescu răspunzând „*că n'ar fi venit vremea și că națiunea română nu e în stare să se ridice*”¹⁾. După cum se întâmplă în toate împrejurările de genul acesta, nu conducătorii oficiali au rolul cel mai important, ci de multe ori, agenții de legătură stabilesc oportunitatea și direcția mișcării tactice, iar agitatorii care au certitudinea matematică a stabilirii puterii conducătoare pot izbuti, prin acțiunea lor personală, să imprime unei mișcări de idei acel caracter propulsiv și violent care-i dau factura revoluționară. Refuzul lui Gheorghe Bibescu de a participa la mișcarea reformistă va fi pus pe pașoptiști într'o grea cumpănă. Atunci s'au luat „*decisiuni hotărâtoare*”. În sânul societății „*Dreptate-Frăție*” s'a constituit un comitet de trei, format din Ion Ghica, N. Bălcescu și Al. G. Golescu, care nu a avut un rol prea important, deoarece primul,

1) v. Idem. Pag. 20.

în Mai 1848 pleacă la Constantinopol, iar N. Bălcescu, impunându-se dela început prin suprafața lui culturală era folosit pentru îndrumarea ideologică.

* * *

În această vreme, în Moldova, după faimoasa întrunire dela hotelul de Petersburg din Iași dela 27 Martie, domnul Mihai Sturza „*pune să se publice mai multe broșuri*” în care mustra aspru pe boeri, dar adresându-se cu deosebire înnoitorilor le spunea: „*bâzâiți, umblați cu făgăduinți mincinoase pentru a înșela slabul popor, spre a clătina tronul lui Mihai Sturza, pe care-l vedeți a sta în contra voastră, la relele voastre cugetări, și nu se unește cu voi a înființa zece neamuri de aristocrați*”. Boerii mari nu cunoșteau încă puterea celor mici, și pentru că și unii și alții își aflaseră o nemulțumire, se învoiau să clinească din loc tronul lui Mihai Sturza. În rândul boerilor mari, vor fi fost mulți care s’au păcălit crunt din pricina acestei tovarășii. Nu puteau recunoaște boerii mari că cei mici, odraslele lor, sau cei căftăniți de abuzurile fanariote au dreptate în revendicările lor, dar erau atât de naivi încât se foloseau și de acțiunea lor pentru revendicările meschine și egoiste ale clasei lor. Mihai Sturza îi demască, arătându-i poporului că umblă cu „*făgăduinți mincinoase, și că vor să înființeze neamuri de aristocrați*” ceea ce înseamnă, că ei umblau tot după o ca-

pătuială egoistă, interesându-se prea puțin de nevoile poporului. Sau dacă se interesau principial, nu aduceau totodată și soluțiunile practice.

În Muntenia, se observa o slăbire a puterii conducătoare. Domnul însuși, Gh. Bibescu trăise și crescuse în aceiași atmosferă cuprinsă de iureșul revoluționar dela Paris. Studiase dreptul și avea un doctorat. În relațiile sale cu această lume nu se sfia de părerile ei, căci ca intelectual le avea și el. Revoluționarii se bizuiau și pe aderența formală a Domnitorului, altfel nu se explică delegația pe care societatea „*Dreptate-Frăție*” o dă lui C. A. Rosetti pentru a-l trage în sânul, sau de partea revoluției. Din punctul de vedere al constituirii cadrelor, pașoptismul fiind dela început oricntat după interesele și psihologia micii boerimi, aproape întreaga clasă conducătoare fusese contaminată, și fără să-și dea seama de perspectivele ce o amenință participa la ruina vechiului regim. În anul 1848 ne aflăm fără îndoială în fața unei deficiențe morale când acci care trebuiau să dea factura de statornicie și dinamism statului îl surpau prin critici și comentarii.

În adunările societăților literare, în acele cluburi ale inteligenței, participau „*mai mulți oameni d'ai guvernului și rude de ale Palatului, se alunecau discuțiuni politice, se critica și se condamna, îndoitul divorț, al perechii care era pe tronul Palahiei, se blama vânzarea averii lui*

Hagi-Moscu în detrimentul creditorilor și în folosul familiei falitului, precum și trecerea mai tuturora din moșiile acelei case în posesiunea Domnitorului"¹⁾). Intr'una din proclamațiunile sale Gh. Bibescu vorbește despre „*indulgența ocârmuirii*”, și îndeamnă pe alții să nu o creadă drept „*slăbiciune*”²⁾). Prin luna Martie 1848 Ion Ghica trimis în recunoașterea tacticei revoluționare, se duce la Giurgiu și trage în gazdă la „*prefectul județului, căpitanul Costache Vilara, fiul puternicului ministru și ginerele lui Știrbei*”³⁾). Prin luna Mai 1848 Gheorghe Bibescu aflând de mașinațiunile revoluționarilor dă ordin să fie arestat maiorul Tell. După explicațiunile pe care le dă, Tell se reîntoarce la comanda sa la Giurgiu. Tot cam la fel se petrece cazul și cu Magheru, care este trimis comandant al tuturor dorobanților și plășilor de peste Olt. Cele două puncte de rezistență militară ale revoluției n'au putut fi zdrobite. Domnitorul stătea de vorbă cu revoluționarii, discuta ideile lor, și în măsurile defensive pe care le lua dovedea o deosebită slăbiciune. În preajma plecării sale la Constantinopol, Ion Ghica este chemat la Palat și are următoarea discuțiune cu Vodă Bibescu:

— „*Vous voulez aller à Constantinople? Qu'est*

1) v. Ion Ghica: „*Opere Complete*”. Ed. cet. Vol. III. Pag. 394.

2) v. „*Anul 1848 în principatele române*”. Vol. I. Pag. 342.

3) v. Ion Ghica. Loc. cit. Pag. 397.

ce que vous allez chercher là?" și, fără să aștepte vreun răspuns, adaogă:

— „*Je dirai a votre beau père de vous en empêcher*"¹⁾.

Domnitorul era uneori prea nervos, dându-și pe față neputința, alte ori teatral și declamator. Ziarele timpului și proclamațiunile sunt pline de astfel de răbufniri ridicole. Intr'una dintre acestea, cu o falsă siguranță de sine Gh. Bibescu spunea: „*Nu m'am îngrijat de vremelnica fierbere a unor duhuri, căci Mă simțeam puternic prin înțelepciunea, încrederea și dragostea obștei. Le-am lăsat dar vreme a se potoli de sine, făcând partea și a lipsei de experiență și a vârstei și a patimilor, și nu Mă căesc că am așteptat, fiindcă am isbutit, fără a avea mâhnirea ce lasă întrebuițarea măsurilor celor aspre*"²⁾. O lună mai târziu, colonelul Năsturel Herescu se împotriva lui Iancu Manu, care ținea să facă arestări. Postelnicul Herescu (ministrul trebilor dinafară) îi spunea lui Ion Ghica: „*Tot Villara mai cu minte; i-a răspuns (lui Iancu Manu), că și d'ar fi fost poate o bună măsură acum vreo două luni, dar acum era prea târziu, că nici o sută, nici o mie de arestări, de s'ar face, nu va opri buba d'a sparge; că toată lumea era amestecată și că el nu știe pe cine să nu bănuiască*"³⁾.

1) v. Ion Ghica: Loc. cit. Pag. 403.

2) v. „Anul 1848...” Vol. I. Pag. 342.

3) v. Ion Ghica: Loc. cit. Pag. 403.

Șovăiala devenise o stare de permanentă întunecare a conștiinței puterei guvernamentale. Nu se puteau face arestări, pentru că revoluția se desbătea în familie. Acelaș fapt povestit mai sus este redat de Ion Ghica în amintirile sale cu date mai ample. Iată pe scurt tabloul unei ședințe a guvernului din luna Mai 1848: „viind aga Iancu Manu în sfatul domnesc cu propunere să aresteze trei inși și anume pe C. A. Rossetti, pe Grigorie Scarlat Grădișteanu și pe Ion Ghica, se scoală Costache Comescu, logofătul bisericesc (ministrul Cultelor) și zice că era de prisos să aresteze pe nepotul său Ruset, căci nu mai putea fi primejdios, fiind gata să plece la Paris. Atunci un alt membru al sfatului, Grigorie Grădișteanu, zice că el nu admite excepțiuni și că ori să se aresteze câte trei sau nici unul, căci dacă era să se facă favoruri, atunci va cere și el excepțiune pentru nepotul său, Grigorie Sc. Grădișteanu, căruia și lui i-ar fi mai plăcut a se plimba pe ulițele Parisului, decât a sta închis la gros. In urma acestor cuvinte, președintele Villara a închis discuțiunea, zicând ca să se mai amâne arestările, până se va vedea cum se sfetesc lucrurile”¹⁾.

Uzura puterii guvernamentale, a clasei conducătoare, s'a desăvârșit sub domnia fanariotă. așa încât, în pomenitul an 1848 ne aflăm în fața unui proces care aluneca spre soluție. Marii

1) v. Ion Ghica: Loc. cit. vol. III. Pag. 401.

boeri au participat sub toate formele la mișcarea de redeșteptarea culturală din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Pregătiți din punctul de vedere intelectual erau, pentru a întâmpina revoluția, dar le lipsea autoritatea, și încă un fapt tot atât de grav se adăogase pentru a paraliza represiunea guvernamentală. Boerii mici deveniseră foarte numeroși. Insuși guvernul lui Gh. Bibescu, își găsea fiii și nepoții printre conspiratorii societății „*Dreptate-Frăție*”. Aceiași clasă socială, prin sciziparitate, sau monstruoasă transformare sub domnia fanariotă ajunsese destul de puternică. Dar ea crescuse pe ruina celei vechi, fără a avea însă, din punctul de vedere social o altă structură organică.

Din pricina aceasta, sfatul domnesc al lui Gh. Bibescu, șovăelnic sau neputincios, n'a făcut arestările la vremea potrivită pentru a întâmpina revoluția, și când conspirațiile începură să rodească germenii anarhiei lăuntrice. era prea târziu.

La câteva zile numai după memorabila ședință guvernamentală pe care o aminteam mai sus, Domnitorul Bibescu, după ce făcuse o serie de arestări, ducându-se să se plimbe la șosea în trăsură deschisă și în tovărășia lui Villara este întâmpinat cu gloanțe de revolver. Istoricul acestor zile spune: „*Un glonte trecu prin capota trăsurii, un altul se înfipse în epoletele Domnitorului. Atentatorii reușiră să fugă. S'a lămurit că Voinescu și C. A. Rosetti erau complicii și*

fură într'adevăr arestați"¹⁾. Asasinii erau trei tineri liberali: Gr. Peretz, D. Crețulescu și Al. Paleologu, (notele lui Ion Brătianu numesc pe Paleologu, I. Bălăcescu și Gr. Polizu)²⁾. Cu toate că Ion Ghica pretinde că „*atentatul în contra lui Vodă Bibescu nu avea nici o conexitate cu partidul revoluționar*”, din redarea faptelor așa cum s'au petrecut, din precizările de nume, reese destul de limpede că asasinii aveau legături cu Societatea „*Dreptate-Frăție*” din care făceau parte și gestul lor era expresia unei hotărâri anterioare.

1) v. N. N. Hârjeu: „*Istoria partidului național liberal*” Ed. „*Speranța*” 1915. Vol. I. Pag. 144.

2) v. „*Lui Ion C. Brătianu*”. Loc. cit. Pag. 23.

ED. QUINET, ZEUL REVOLUȚIEI

În etapa premonitoare revoluției pașoptiste aflăm următoarele: În anul 1839 se înființează la Paris „Societatea pentru învățătura poporului român”, la fundarea căreia participau Ion Ghica, A. G. Goleșcu, D. Brătianu. Societatea era în curent cu publicațiunile și ideile democratice din vremea aceea, și se pusese în relațiuni strânse cu Ed. Quinet, ginerile lui Gh. Asachi. Societatea era subvenționată cu bani din țară: dela boerii mari și mici, și chiar dela principii Bibescu și Sturza. Nimeni nu bănuia că în sânul acestei societăți se unelteau conspirații, și dacă ar fi aflat, pericolul nu devenise iminent, pentru a lua o atitudine severă. Efectiv, societatea era condusă de Ion Ghica președinte, Scarlat Vârnab casier și C. A. Rosetti secretar, iar la ședințele ei participau frații Brătianu și Goleșcu, Iancu Văcărescu, Gr. Alexandrescu, iar dintre moldoveni Panaite Cazimir, N. Ionescu, P. Rășcanu și V. Mălinescu. În urma unei scrisori trimisă de Ed. Quinet studenților români, aceștia, i-au

făcut o manifestație la 17 Ianuarie 1847, unde D. Brătianu într'un stil mistic și revoluționar mulțumind „maestrului” pentru cursul ce-l va inaugura la Collège de France, făcea următoarea profesiune de credință: „*Ei bine, în fața lui Dumnezeu și înaintea voastră, și noi jurăm pe altarul patriei, de a muri cu toții pentru doctrinele Maestrului*”. „*Invățăturile voastre, au luat o prea mare extindere pentru a mai putea fi multă vreme închise în zidurile unui templu, fie el chiar Collège de France. Ne trebuie ca templu lumea, iar ca altar inima fiecăruia dintre noi. Le aveți Dumnezeu nu ne-a despărțit decât pentru a ne uni mai bine. Slabele voastre forțe, pe care popoarele și regii le cunosc, slabele voastre puteri sunt Franța, Franța, Jeanne-i d'Arc, Franța dela 89*”¹⁾.

Intre Ed. Quinet și studenții români aflători în Franța se vedeau legături destul de strânse. Contagiunea misticismului revoluționar sub monarhia din Iulie era atât de puternică, încât românii dela Paris, nu numai că nu s'au sustras dar au trăit clipele incandescente ale acestei epoci, și au crescut la lumina învățămintelor politice căpătate în această atmosferă. Poeții cei mai lăudați ai epocii lui V. Hugo și Lamartine descindeau în stradă, participau efectiv la rumoarea mulțimilor întăritate de ideologia democrată, și scrierile lor, în proză sau poezie, sunt pătrunse

1) v. „Anul 1848 în principatele române”. Vol. I. Pag. 41-42.

atât de mult de duhul revoluționar încât li se creiază un anumit stil, declamator și grandilocvent, categoric și profetic. Poetii între dânșii se considerau apostoli și profeți, iar poporul care niciodată nu vede mai departe decât de propria lui ignoranță, speriat de emfaza romantismului vedea în ei oameni providențiali și credea în prevederile lor. Un rege slab, Louis Philippe, burghez și parlamentar, adera el însuși la principiile revoluției dela 1848. În acest mediu, nu se mai făcea o deosebire între francezi și străini și pentru că, romanticii luaseră proporții mitice și legendare ei deveniseră un fel de oracole ai întregii divinități. Numeroase delegații de sfrăini refugiați în Franța se duceau la guvernul provizoriu al celei de a doua republică, și făcând apologia liberalismului, îi cereau sprijinul pentru națiunile oprimite. Parisul din această vreme, devenise Meca tuturor răzvrătiților politici. Multiple și variate curente politice și erezii ideologice coabitau sub liberalismul absolut. La Collège de France predica alături de Ed. Quinet, poetul polonez Mickiewicz, la alte catedre sau tribune Louis Blanc, Ledru-Rollin și Michelet. Toți sectanții socialismului francez, deși separați pe „chestiuni de principii”, se reuniau sub egida „religiei umanității”¹⁾. Numai rămâne încă o îndoială că studenții români dela Paris, pașoptiștii

1) v. Jean Breazu: Studiul despre „Ed. Quinet et les Roumains”.

de mai târziu, au trăit sub influența acestor curente ideologice. Ion Ghica face arătare de acest lucru, spunând că „*prietenii și camarazii pe care i-a găsit la Paris... erau pe atunci, care mai mult, care mai puțin, adepți ai sainsimonismului, și încetul cu încetul s'a pomenit și el (Th. Diamant) distras dela învățătură și învăluit în cercul ideilor comuniste*”¹⁾. Acest Th. Diamant era un strănepot al Sf. Dimitrie dela Mitropolia din București. Așa după cum îl înfățișează Ion Ghica în scrisorile sale era un patriot entuziast, frecventa conferințele lui Fourier, și din ideile și vorbirea sa, se desprindeau convingeri comuniste.

În societatea tinerilor intelectuali de atunci, Th. Diamant făcea prozelitism și Ion Ghica nu șovăie de a se arăta pe față chiar un admirator al său. Cei mai mulți dintre acești revoluționari români, făceau studii cu intermitență, treceau dela o facultate la alta, și dată fiind atracția vieții publice și politice, pierdeau vremea mai mult pela întruniri și cafenele decât studiind cu râvnă în bibliotecă. Nu-i de mirare deci, că cei mai mulți reîntorși în țară, au făcut repede o carieră politică și mai puțin sau chiar de loc profesională. Ziaristică au făcut toți, chiar militantă, pentru că acest gen facil și etemăr, permite contactul direct cu publicul la un nivel de cultură aproxi-

1) v. Ion Ghica: „*Opere complete*”. Ed. Minerva. Vol. III. Pag. 205.

mativă. Nu criticăm deocamdată valoarea jurnalistice pe care au făcut-o pașoptiștii.

Judecând după aceste date, mediul de formațiune intelectuală și politică în care s'au ridicat pașoptiștii este acela caracterizat de slăbirea puterii monarhice a lui Louis Philippe, apoi, sub a doua republică în strictă dependență de curentele socialiste și comuniste. Cadrul acestei orientări, în mediul cosmopolit al Parisului, îl forma solidaritatea cu străinii. De aceia și vedem chiar pe Ch. Fourier, spunând că „*nu contează pe Francezi în realizarea sistemului său; ei sunt ca și Italienii, Spaniolii și Germanii, prea îngroapți în civilizație*”, și se bizue pe „*Orient și pe Rușii care sunt foarte înclinați către comunism, ca și toate popoarele slave*”¹).

Structural, falansterul lui Ch. Fourier era o anticipare a comunismului, dar viziunea lui de revoluționar îl îndemna, cum era și natural, către regiunile neguroase ale misticismului slav. Străinismul, democrația, misticismul oriental și romantismul revoluționar, au contribuit în cea mai largă măsură la ridicarea celei de a doua republică, și la pregătirea intelectuală a românilor care se aflau în Franța în acea vreme. Fenomenele acestea sunt organic solidare, complinindu-se reciproc.

Iată așa dar, că ajungem la capătul acestor considerațiuni când concluzia care se desprinde

1) v. citat de Ion Ghica. Op. cit. Pag. 208.

nu poate fi decât aceasta: structurați sufletește de anarhia romantică, orientați politic de curențele comunisto-socialiste ale celei de a II-a republică în formație embrionară sub regele cetățean Louis Philippe, legați de solidaritatea mutuală a lojilor francmasonice, și văzând în cosmopolitism condiția de a fi a democrației, pașoptiștii au transplatat acest ansamblu de condiții în Țările Române.

Nimic mai firesc deci, ca steagul român să fâlfâie alături de celelalte ale altor națiuni cu prilejul constituirii guvernului provizoriu dela Paris, și afirmația istoricului A. D. Xenopol, precum că „mulți dintre studenții români se urcară alături cu revoluționarii parizieni pe baricadele ridicate pe străzi în Februarie 1848”¹⁾, este îndeajuns de bine întemeiată.

Ca să ajungă la acest punct înaintat al acțiunii lor, trebuia ca pașoptiștii români să fi fost convinși de ideologia revoluției franceze ceiace se vede destul de limpede, și mai trebuia pe deasupra, ca un om cu o suprafață considerabilă să facă legătura dintre ei și cercurile politice influente ale Parisului. „Acest om, era scriitorul Ed. Quinet, „predestinat misticismului, simbolismului și elocvenței”, după cum spune Emile Faguet. În filosofia istorică și în gândirea politică a lui Ed. Quinet se întruneau influențele combinate ale romantismului rousseauist, dar pre-

1) v. A. D. Xenopol: „Istoria partidelor politice”. Pag. 239.

dominau acelea ale panteismului german reprezentat de Herder, Hegel și Schelling. Ed. Quinet a plasat pe Dumnezeu în centrul umanității, l-a adus pe pământ, l-a încetățenit. Biserica creștină este nu numai izvorul, dar mai presus de toate vehiculul istoric al democrației. În cele două lucrări ale sale „*Génie des religions*” și „*Le Christianisme et la Revolution française*”, Ed. Quinet a arătat „*caracterul cu totul egalitar, împotriva tuturor și chiar contra ei, a Bisericii creștine. Noutatea Bisericii creștine, nu este numai constituția dogmatică primitivă, care trebuie să se piardă, dar admiterea tuturor creștinilor în funcțiunile Bisericii*”¹).

Creștin din considerațiuni morale și sociale, pentru că era individualist, Ed. Quinet credea că revoluția franceză dela 1789 nu și-a dat roadele așteptate, pentru că nu a avut un fundament religios, pentru că nici revoluția religioasă, și nici reforma din secolul al XVI-lea nu a izbutit în Franța. Refractor religiei catolice, după cum se vede destul de bine din această concepție, Ed. Quinet era protestant pentru că se născuse în religia mamei sale în care credea cu sfințenie, și pentru că „*creștin individualist și creștin liber*”, în afară de ordinea și erarhia bisericească sau a statului, nu putea fi decât protestant. Pe această cale, individualismul moral și religios îl va duce

1) v. Emile Faguet: „*Politiques et moralistes*”. Vol. II. Pag. 183.

la o teorie cu totul stranie, după care, societatea s'a născut în momentul când ideia Divinității a „*încolțit în spiritul omului*”. În puterea instinctului religios la formarea societății a crezut și Fustel de Coulanges. Ed. Quinet vede însă în acest instinct nu o forță coercitivă și morală în cadrul legilor naturale, ci un prilej de debarasare mistică a omului de familie, de stat și chiar de națiune. Trinitatea Mickiewicz, Michelet și Quinet se afirma pe acelaș plan ca și trinitatea romantică formată din Kant, Victor Cousin și M-me de Staël. Ca și amicul său Michelet, Ed. Quinet a studiat în universitățile din Germania, și filiațiunea este atât de strânsă de romantismul de dincolo de Rin, încât îl vedem publicând un studiu asupra lui Herder. Atacând jesuitismul alături de Michelet, Ed. Quinet și-a atras replica bisericii catolice, și în anul 1846 vedem pe ministrul de instrucțiune suprimându-i catedra dela Collège de France. Evident, guvernul provizoriu a celei de a doua republică îi va deschide cursul la 8 Mai 1848, dar din acest proces se poate vedea strânsa legătură care există între protestantism și democrație, fuziunea dintre anarhia morală a reformei religioase și ideologia liberalismului revoluționar. Destinul celorlalți două „*profeți*”, Mickiewicz și Michelet, se întrepătrunde cu acela al lui Ed. Quinet sub raza protectoare a individualismului protestant. Studenții din toate țările Europei stăteau sub influența directă a acestor idei, și pentru că, revo-

luția franceză avea dela început un caracter providențial și universal, românii manifestând pentru dânsa, manifestau în realitate pentru propriile lor sentimente și convingeri. La cursurile și la agitațiunile dela Collège de France, în casele celor doi profesori s'a produs actul de convertire și închinăciune al fraților Dimitrie și Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti. Dimitrie Brătianu și C. A. Rosetti au și avut o corespondență cu „maeștrii” lor. La Paris, în luna Februarie 1848 studenții români au participat la manifestările republicane, și coeziunea dintre dânșii trebuie să fi fost atât de puternică, și influența profesorilor atât de mare, încât putem afirma că o revoluție valahă embrionară a avut loc chiar în capitala Franței sub protecția guvernului provizoriu. Aceasta credem de altfel că este și tălmăcirea justă a afirmației lui A. D. Xenopol: *„Revoluția română putem zice că fusese proclamată la Paris, încă din Februarie 1848, de studenții români aflători acolo”*¹⁾. La Paris la 17 Ianuarie 1847, D. Brătianu în numele și în prezența studenților români, jurase să moară *„pentru învățăturile maestrului”*. După ce izbucnește revoluția în Muntenia, secretarii guvernului provizoriu își aduc aminte de făgăduiala făcută cu 6 luni mai înainte maestrului lor, și în loc să moară, îi trimit o scrisoare la 26 Iunie 1848, din care extragem următoarele: *„Franța*

1) v. A. D. Xenopol: *„Istoria partidelor politice”*. Pag. 240.

ne-a crescut, ne-a învățat carte. Scânteia care încălzește patria noastră am luat-o dela căminul Franței. Iată ce te rugăm să-i spui, în numele nostru, scumpe maestre. Vorbește-i pentru noi; ea te va asculta. Fii apărătorul cauzei noastre, nașul tinerii noastre Libertăți. Mai amintește-i încă Franței că suntem fiii ei; că ne-am luptat pentru dânsa pe baricade. Adaogă că ce-am făcut, după pilda ei am făcut”¹⁾.

Noi, nu vedem în aceste rânduri numai un act de adeziune sau de cimentare a unor relațiuni prietenești, ci solidarizarea esențială a două fenomene politice care au aceeași structură ideologică. Subliniem ultimele rânduri, din care reese destul de limpede că C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu se socoteau fiii Franței, și fapăturile lor erau „după pilda ei”.

Această scrisoare fusese elaborată după mascarda Mitropolitului Neofit și totuși, semnatarii ei nu se desmeticiseră din ridicola beție a revoluționarismului.

În timpul revoluției, comisarii însărcinați cu propaganda, și numeroasele proclamațiuni din tot cursul anului 1848, — încercau să agite țărănimea deșteptând-o la o nouă viață.

Luminarea țărănimii cu idei democratice n'a reușit. Țăranii nu participau sub nici o formă la conducerea mișcării politice revoluționare. Mai

1) v. „Anul 1848...” Vol. II. Pag. 135.

târziu numai, și la zile mari, îi vedem apărând în adunare, și atunci, decorativ, prin delegație, pentru a satisface domofilia liberalo-fanarioșilor.

Totuși nici proclamațiile de care aminteam mai sus nu aveau o linie directoare permanentă. În una din aceste proclamații se recunoaște că a fi „*liber*” este un cuvânt „foarte greu de înțeles”; în alta li se spune țăranilor că „*claca și iobăgia li s'a iertat și vor fi moșneni*”; chiar un sentiment de demnitate li se insufla țăranilor, spunându-li-se să se dezberă de obiceiurile slugarnice. A. G. Golescu spunea într'o proclamație: „*Puneți mâna fraților pe acei cuconași care de loc nu se împacă cu ideile cele noi, și care de atâtea ori au complotat contra fericirii patriei*”¹⁾).

Vorbind despre revoluția din Moldova, A. D. Xenopol arată că „*deși se fac oarecari încercări de a se rescula sătenii, ele rămân fără izbândă, deoarece nici o mișcare a lor nu este amintită în documentele timpului*”.²⁾ Nici atunci nici altă dată țăranimea nu a participat la mișcările democratice revoluționare. Risipită în mici așezări rurale, fără coerență între ele, mai cu seamă fără conștiința de clasă, și impermeabile oricărui fel de idei, țăranimea nu dispune de elementele dinamismului social. Amorfă și statică, țăranimea nu poate participa la mișcările

1) v. „*Anul 1848 în principatele române*”. Tom. II, P. 370.

2) v. A. D. Xenopol: „*Ist. part. politice*”. Pag. 245.

politice, decât condusă de o altă clasă socială. chiar mai târziu, când se pune chestiunea unirii, rolul țărănimii este nul: „Care era ținta țăranilor, a clasei celei mai numeroase, a poporului în chestia unirii, se întreabă A. D. Xenopol. Ei nu se rosteau nici într'un fel pentrucă nu pricepeau însemnătatea lucrului”.¹⁾

Înainte de a încheia acest capitol trebuie să adăogăm câteva cuvinte care să lămurească moralismul anti-religios al statului democrat. „In statele în care libertatea religioasă este reală, clerul pierde toate drepturile de a dirija educația. El nu va putea face să distrugă materia însăși a oricărui învățământ prin contradicția în care se află unul față de celălalt”.²⁾ Conflictul ireductibil dintre dogmele statului democratic modern cu tendința de laicizare a educației morale și dintre morala religioasă a fost pus în evidență de Ed. Quinet cu o îndârjire care demască totodată gradul de amoralism al teoreticienilor raționaliști. „Mersul evenimentelor — spune mai departe Ed. Quinet, — ne învață că societatea civilă urmează un drum separat decât acela al Bisericii, și dacă, societatea laică se îndepărtează din ce în ce mai mult de organizația ecleziastică, înseamnă că știința lucrurilor umane și știința lucrurilor divine, care formau un singur corp, se separă”. Trăgând ul-

1) v. A. D. Xenopol: Lec. cit. Pag. 336.

2) V. Ed. Quinet: „L'enseignement du peuple”. Pag. 92.

timele concluzii Alain ajunge la următoarea constatare: *„dacă principiul republican se aplică în mod radical, trebuie ca puterile politice să fie separate de puterile de fapt. Orice biserică este o putere de fapt: nici o biserică nu poate fi deci reprezentată de puterile politice, și deaceia trebuie ca puterile politice să fie fără religie... În acest sens anticlericalismul este inseparabil de doctrina republicană”*.

Ne aflăm prin urmare în fața unei reacțiuni păgâne, a unui ateism materialist, — care constituie negarea oricărei morale. Prin urmare, atitudinea etică a statului democratic modern, se definește în strânsă legătură cu ateismul activ care devine o normă în ceea ce privește învățământul și educația spirituală¹).

1) În ceea ce privește pașoptismul foarte interesantă de consultat colecția revistei „Floarea de foc” (An. II. No. 1) unde au publicat articole și eseuri d-nii: Sandu Tudor, Paul Costin-Deleanu, Petre Manoliu, Horia Stamate, etc.

IN RITMUL VREMII: SITUAȚIA LUI ION HELIADÉ RĂDULESCU ȘI N. BĂLCESCU

În cadrul pașoptismului, democrația stăpânea scena mișcărilor revoluționare. Niciodată nu vom admite că fenomenul revoluționar se include în structura ideologică a naționalismului. Procesul de disoluție sufletească și organică era mai înaintat în occidentul Europei, și din această pricină, o revoluție democratică, cu urmări politice a fost posibilă în Franța. La noi, reacțiunea spiritului naționalist care era structurat pe baze tradiționaliste și autohtonă a momentului istoric fiind destul de puternică a disociat împreunarea hibridă dintre naționalism și democrație. Marea confuzie a ideilor, ciocnirea liniilor de forță, divergența atitudinilor a izvorât concomitent cu dezvoltarea fenomenului revoluționar.

„În primele luni ale anului 1848 — spune Jacques Bainville — viitorul democrației europene se părea atât de limpede și de sigur că nu se

mai găseau de loc sceptici. In mijlocul delegațiilor de tot felul, care năvăleau către guvernul provizoriu, nu era o zi, în care să nu se prezinte o delegație de democrați germani, italieni, unguri, polonezi sau spanioli. Peste tot continentul, exceptând Rusia, formula democratică s'a răspândit cu o forță care părea invincibilă¹⁾. Parisul acestor zile, era Turnul Babel al tuturor naționalităților. Cosmopolitismul era condiția de a fi a tuturor revoluționarilor aflați acolo, indiferent de origina etnică.

Românii, reîntorși în țară, au întâmpinat reacțiunea realităților sociale și istorice. De aceia am arătat că divergența dintre naționalism și democrație se ivește dela prima licărire a revoluției. In afară de faptul că pentru Lamartine revoluția era „o evanghelie a drepturilor sociale, o domnie datoriilor, o carte a umanității”, iar pentru Victor Hugo, revoluția este o „transfigurare paradisiacă a infernului terestru”, — pașoptiștii români, prozețiți servili ai aceluiaș crez trebuiau să anuleze un complex de împrejuriări care dela început le-a zădărnicit acțiunea. Cu viziunea lui înflăcărată de aparențe, Lamartine credea că „liberalismul și naționalismul mergeau împreună. El nu-și dădea seama că amândouă nu pot coexista multă vreme, și unul va sfârși prin a înghiți pe celălalt, și că, naționa-

1) v. Jacques Bainville: „Histoire de trois générations”. Ed. A. Fayard. Pag. 95.

lismul fiind mai puternic, el va fi acela care va izbândi și va determina formele politice ale popoarelor noi unite și liberate”¹⁾.

În toiul revoluției, Ion Heliade-Rădulescu și N. Bălcescu aveau luciditatea și înțelegerea realității pentru a recunoaște că republica umanitară și cosmopolită nu putea fi proclamată. Într’un larg comentariu din „*Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea*”, d-l N. Iorga analizează operele politice ale lui Ion Heliade-Rădulescu. Pe nici unul dintre revoluționari, I. Heliade-Rădulescu nu-l cruță: Ion Ghica era „*un bragagiu*”; Goleștii „*produse ale școlii româno-țanariote incapabile de jertfe pentru țară, și rămași boeri lacomi de venituri*”; Tell „*un soldat de modă veche rusească pervertit de Ghica*”; Magheru „*un om fără carte*”²⁾.

Capitolul „1848” din „*Echilibru între antiteze*”, vol. I, este un sever rechizitoriu-pamflet scris împotriva revoluționarilor pașoptiști. Astfel, I. Heliade-Rădulescu acuza pe „*Rusetache și I. Brătianu vândură pe Eliade, Magheru și Tell în casele Goleștilor și îi predară la 19 Iunie în mâinile lui Odobescu, servitorului Rusiei, spre a-i ucide*”³⁾. Astfel, el se arată din ce în ce mai mult părtașul unui an 1848 „*cu respect de persoane, respect de proprietate, faloase generale,*

1) v. Jacques Bainville. Loc. cit. Pag. 97.

2) v. N. Iorga. Loc. cit. Pag. 88.

3) v. I. Heliade-Rădulescu: „*Echilibru între antiteze*”. Ed. Minerva 1916. Vol. I. Pag. 187.

fără paguba nimănui”¹⁾). Critica lui Heliade avea un caracter pronunțat naționalist și se îndrepta cu deosebire împotriva revoluționarilor de origine și mentalitate fanariotă.

Totuși acest Heliade, care se ridica împotriva revoluției violente și combătea pe „*turburătorii de meserie*”, reprezenta prin inteligența, cultura și ponderea caracterului său reacțiunea naționalistă într’o revoluție democratică. „*Dintre membrii guvernului provizoriu, — spune Ion Ghica — unul mai cu seamă era cunoscut de poporul de jos, de tinerime, de școlari și de negustorime. Ținea de mulți ani condeiful românesc în mână ca literator și ca jurnalist; mai ales două satire de ocaziune, pline de spirit: „Măceșul și Duhai Duhai măi”, îl făcuse foarte popular. El eclipsase în guvern pe ceilalți doi colegi ai săi, care în toate ocaziunile îi cedau pasul, personificase într’însul tot meritul deșteptării naționale*”²⁾). După cum se vede destul de limpede, acesta nu putea fi altul decât I. Heliade-Rădulescu. Chiar liberalii recunosc că Heliade „*lucra separat printre studenți și negustori*”³⁾). El nu stătea în nici un chip sub influența revoluției franceze, și nu conlucra în sânul societății masonice „*Dreptate-Frăție*” sub directa comandă tactică a lui Lamartine și doctorul Mandl. „*Până în luna lui Mai 1848, nu existase nici o relațiune,*

1) v. Loc. cit. Pag. 186.

2) v. Ion Ghica. Loc. cit. Vol. IV. Pag. 21—22.

3) v. „*Lui Ion C. Brătianu*”. Loc. cit. Pag. 21.

nici o înțelegere între noi și Eliad”, — spune Ion Ghica. Apropierea s’a făcut după această dată, pentru că se simțea nevoia spiritului său luminat, a culturii și inteligenții sale pătrunzătoare. În tot acest timp, Heliade era pivotul revoluției naționale, reacțiunea ponderatoare a spiritului etnic. Intrat în mijlocul pașoptiștilor, Heliade nu putea fi concurat decât de N. Bălcescu, de aceea a și fost o vreme oarecare discuție în jurul paternității proclamației dela Islaz până când s’a dovedit că fusese elaborată de el. Spiritul lui critic, întemeiat pe datele sociologice ale timpului despică orizontul revoluției, disociază democrația de naționalism, și înclină cu putere de convingere către acesta din urmă. În adunările revoluționarilor, când se punea în discuție problema împrumutării țăranilor, Heliade observa „că aceasta va face pe boieri să nu fie cu noi”; obiecțiune la care i s’a răspuns că, „oricum s’ar face, cei mai mulți din boieri o să fie în contra”, lucru perfect neîntemeiat. Pașoptiștii se temeau de țărani care urau haina albastră, și nu aveau încredere în marii boieri, cu toate că mulți dintre aceștia participau la revoluția de deșteptare națională. Numai necesități tactice, de moment, i-au adus pe pașoptiști să afirme că „singurul mijloc de a nu se paraliza acțiunea, înăuntrul țării cel puțin, era de a interesa gloata la susținerea revoluțiunii, ceea ce nu se putea face decât satisfăcând dorinței drepte a clăcașilor d’a fi proprietari pe pământul ce

muncesc, măsură care va pune capăt urii țăranilor către haina albastră"¹⁾). Pentru Ion Heliade-Rădulescu evoluția socială nu era atât de înaintată încât printr'o revoluție politică să închidă definitiv ciclul vechiului regim și să se emancipeze țăranimea, împrumozând-o și dându-i drepturi politice egale cu a celorlalte clase sociale. Neînțelegerile din sânul guvernului provizoriu în jurul acestei chestiuni, lămurite mai târziu, au dovedit că Ion Heliade-Rădulescu avea dreptate. Revoluției pașoptiste îi lipsea „*puterea brutală*”, neavând cu dânsa cadrele sociale, și în primul rând țăranimea.

De altfel, acest proces al democrației pașoptiste, ideologic numai, fără aderențe cu stările sociale dela noi, este mult mai vechi. Despre starea sufletească și intelectuală a boerilor mici față de cei mari, și despre tendințele ei, ne spune Radu Rosetti următoarele cuvinte: „*Față de țăranii erau neasămănat mai lacomi, mai împilători și mai lipsiți de scrupule decât boerii cei mari, îi năcăjau cu o mulțime de chițibușuri la care cei dintâi nici nu se gândeau. Găsindu-se în atingere mai directă cu țăranul, fiind mai aproape de el, jugul lor era mai greu, căci îl apăsa în toate zilele fără răgaz*”²⁾). Această stare de spirit se desprinde din toate încercările de democratizare ideologică a vieții publice, fie că

1) v. Ion Ghica: Loc. cit. Vol. III. Pag. 402.

2) v. Radu Rosetti: „*Pentru ce s'au răsculat țăranii*”. Ed. Socec. 1908. 258—59.

am numi „*scrisoarea anonimă*”, complotul lui Leonte Radu, sau mascarada dela Hotelul de Petersburg din Martie 1848. Boerii mici urmăreau dobândirea unor privilegii pe care nu le aveau, și se serveau pentru aceasta de făgădueli care se refereau și la revendicările poporului de jos.

Procesul de degenerare al clasei boerești, început sub domniile fanariote, continua aprig sub regimul regulamentului organic. Cu o trăsătură de condei într'adevăr magistrală, Radu Rosetti descrie cum s'a născut clasa cea nouă, a boerilor, din care s'au format mai târziu cadrele partidului liberal. Fără a ne îngădui alt comentariu, și fără a o parafraza o vom cita în întregime: „*In amândouă țările se născu, în cursul epocii regulamentare o clasă nouă. Ea era alcătuită cu privilegiați noi, făcută cu duiumul prin favoarea Domnilor și a boerilor și din oameni îmbogățiți ieșiți din clasele privilegiate. Cea dintâi categorie mai ales era număroasă.*

Se știe că cu toată interzicerea cuprinsă în articolele 399 și 400 ale Regulamentului Organic, Domnii urmau, mai ales în Moldova, să hărăzească pitate de boierie, fără ca acel care beneficia de o asemenea hărăzire să fi îndeplinit într'adevăr slujba căreia corespundea titlul hărăzit. Se boiereau astfel sau se înălțau în ranguri sute de oameni fără alt titlu sau alt merit decât favoarea Domnului sau a vreunui boier influent. Sub Mihaiu Sturdza, darea de pitate de boierie era o monedă des întrebuințată pentru a cum-

păra voturi la alegerile pentru Obșteasca Adunare, la cari cutezau să se prezinte bonjouriştii partizani de reforme. Boerii aveau grijă să boierească astfel slugile lor mai de samă: vechili, gramatici, vataji de trupuri de moşii sau de ogradă, etc.

Imbogăţii cuprindeau negustori şi fii de negustori care făcuse averi, arendaşi greci, bulgari şi români care strânsese bani, slugi ieşite dela boeri cu o mică avere făcută în chip mai mult sau mai puţin cinstit”¹⁾.

Mulţi dintre aceşti mici boeri bine intenţionaţi şi pătrunşi de adevăratul naţionalism se vor rânduî după liniile de forţă ale reacţiunii etnice. Printre aceştia au fost: V. Alexandri, M. Kogălniceanu, C. Negri, etc.

Alţii, ridicaţi din clasa de mijloc, precum Ion Heliade-Rădulescu, care era fiul unui ofiţer de poliţie din Târgovişte, sau N. Bălcescu, fiul Pitarului Barbu, români, dar nu slugi sau corcitură greco-bulgăreşti, au urmat calea unei drepte înţelegeri, integrându-se disciplinei naţionaliste. Ceilalţi, care au condus şi stăpânit revoluţia pe planul democratic, transformând-o în partid politic, sunt slugile, vechilii sau lepădăturile fanarului boerite prin linguşală şi abuzuri.

Revenind la analiza d-lui N. Iorga, presărată cu citate din opera lui Ion Heliade-Rădulescu, iată ce credea acesta despre revoluţionarii pa-

1) v. Radu Rosetti: Loc. cit. Pag. 262.

șoptiști: „*revoluționarul se înfățișează împăunat și decorativ, cu cravata „înșioncată, dezvățată”, cu „vesminte desfăcute”, „mâna pe mustăți”, „înnălțat de umeri, fâțit și îngâmșat din coate, înțepat și rășoit la mers”, ori „răsturnat în trăsura” — cu un „râs sardonice și hidos”, care strigă „jos boeria” și apasă pe săteni, „omuleț”, „ciocoiu împelițat”, neștiutor de ale țării, de limba, trecutul și drepturile ei”¹⁾. Ion Heliade-Rădulescu crede în virtuțile „*burghezului pământean*” și ale „*săteanului laborator*”. „*Lui Eliade îi place să amintească mișcarea țeranilor spre o mai bună stare socială și politică, „revoluția” din 1821 a lui Tudor*”. Iar ca încheiere d-l N. Iorga subliniază și un crez personal: „*pe Eliade se poate răzima o democrație cuminte*”²⁾.*

În perspectiva acestor considerațiuni generale, nu putem afirma că Ion Heliade-Rădulescu a fost un anti-revoluționar numai pentru faptul că a criticat aspru pe pașoptiștii franțuși și fanariotizați, ci mai degrabă putem crede că a fost un realist integru, luptător loial, om de înaltă cultură, neinfecat de anarhia și demagogia rosettisto-brătienistă. Prin cultură, care-i dădea echilibrul intelectual, prin naționalism și înălțimea de caracter, Ion Heliade Rădulescu a trecut de cealaltă parte a baricadelor ridicate de democrație.

1) v. N. Iorga: „*Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea*”. Pag. 90—91.

2) v. Loc. cit. Pag. 92.

Situația lui Nicolae Bălcescu în revoluția dela 1848 este anacronică. Originile naționalismului său trebuiesc căutate în istorie. Pe câtă vreme revoluționarismul pașoptist preconiza o rupere violentă de ritmica vieții sociale dealungul veacurilor, N. Bălcescu pleacă tocmai dela restabilirea legăturii dintre istorie și naționalism. Toți acei care au studiat viața și opera lui N. Bălcescu cad de acord asupra acestui punct de vedere. Orice discuție care ar da o altă interpretare ideologiei sale este factice. N. Iorga, vede o deosebire adâncă între „*sentimentala republică roșie a lui Rosetti*” sau „*naționalismul științific și fără bază istorică și înțelegere a trecutului al lui Ion Brătianu*”¹⁾ și pe de altă parte, istoricismul organic, care dă disciplina vieții sociale așa cum îl înțelegea N. Bălcescu. Pozițiile celor două partide de revoluționari sunt diametral opuse. Indreptându-se către atitudinea ponderată și conservatoare a lui Ion Heliade-Rădulescu, istoricul revoluției pașoptiste este în acelaș timp un intelectual rupt de lumea în mijlocul căreia trăia și svârlit pe culmile înțelegerii realiste a lucrurilor. Prin el, mai mult decât prin Ion Heliade-Rădulescu, ne apropiem de marele gânditor politic al sec. al XIX-lea: M. Kogălniceanu.

Exaltări romantice, uneori declamație retorică, lirism exagerat găsim și la dânsul fără îndoială, căci secolul în care trăia îl infectase într’o oare-

1) v. N. Iorga: „*Ist. lit.*” Vol. III. Pag. 81.

care măsură și pe el, dar setea de afirmare revoluționară era o chemare istorică, justificată de „*optsprezece veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși*”. În ritmica istorică a secolelor și în cadența vieții sociale a trecutului, revoluția naționalistă pașoptistă avea o legitimare organică, corelativă celorlalte evenimente politice anterioare.

Astfel el stabilește legătura dintre revoluția dela 1821 care fusese națională, și socoate că revoluția dela 1848 trebuie să fie o continuare a acesteia, accentuând scopul ei democratic, în sens național. Ca dovadă că este așa, avem și manifestul lui către emigranți, în care se arată că revoluția dela 1848 a fost orientată către „*libertate*” când în realitate trebuia să urmărească „*unirea noastră națională*”.

Un întreg edificiu ideologic dă tărie acestei credințe politice. Nicolae Bălcescu pleacă dela convingerea că „*nemuritor este sufletul națiilor și cum că sfânt, dumnezeesc și neperitor e dreptul lor*”¹⁾. Națiunea, element primordial în concepția lui politică, era rezultanta evoluției istorice, dar nu pe un plan politic și sectar exclusivist al dominației clasei conducătoare oligarhice, ci în linia de formare a culturii. În „*Cuvânt preliminar despre izvoarele istoriei române*”, Nicolae Bălcescu schițează directiva documentară

1) v. N. Bălcescu: „*Mișcarea românilor din Ardeal la 1848*”.

a istoriei: „întâiu poeziile și tradițiile populare, al doilea legile și actele oficiale, al treilea cronicile care cuprind faptele generale, al patrulea inscripțiile și monumentele, al cincilea scrierile care zugrăvesc obiceiurile private”. Istoria, viața strămoșilor, sunt îndreptările practice pe care N. Bălcescu le recomandă generației pașoptiste. Ideologia politică îi este structurată de liniile de forță ale istoriei, căci spune el: „privind la acel șir de veacuri în care părinții noștri au trăit, și la chipul cu care ei s’au purtat în viața lor socială, noi am căuta să dobândim virtuțile lor”¹⁾). Lipsind istoria scrisă și cunoscută de generația contemporană lui, lipsea și axa orientării ideologice. De aceia îi vedem declamând vorbe împrumutate de aiurea, cuvinte fără sens și fără legătură, sau propunând reforme ce nu au substratul unei înțelegeri și justificarea unei angrenări a ideologiei pașoptiste în ritmica vieții sociale a trecutului. „Nimeni nu ne-a reprodus cu acuratețe instituțiile sociale, ideile, simțimintele, obiceiurile, comerțul și cultura intelectuală a vremilor trecute”²⁾), spune Bălcescu, și gândirea lui se înmlădie entuziast și patetic în jurul trunchiului robust al evului mediu românesc până la domnia fanariotă, când statul își avea un punct de sprijin în armată și în clasa conducătoare a boerilor de neam. Simțim chemarea la

1) v. N. Bălcescu: „Cuvânt preliminar...”.

2) v. N. Bălcescu: „Puterea armată...”.

realitate prin portalul luminos al istoriei, și ponderea naționalismului care apasă asupra rătăcirilor democratice.

Servind cauza politică a anului, N. Bălcescu nu uita un moment că obiectivul pașoptismului este naționalismul izvorât din istorie, unitatea tuturor românilor, dar în primul rând a celor două principate. Mândria lui națională mergea până acolo încât spunea: „*copleșiți și amenințați astăzi de panslavism, mâine poate și de pangermanism, noi nu ne putem mântui fără numai opunându-le panromânismul*”. Nimeni din generația lui nu a avut această viziune grandioasă, imperialistă chiar, a românismului. Toți se închinau Franței, și dibuiau besmetici în umbra unui crez ideologic găunos și sonor care precogniza drepturile umanității fără să ție seamă de lucrarea istoriei, ci numai de tactica violentă a momentului. Gândirea Bălcescului este aristocratică, pentru că dominând momentul politic, răzvrătirea masselor sub conducerea agitatorilor, cu o privire de ansamblu care cuprinde un trecut de privilegii dar și de echilibru politic, se rezema în viitor pe puterea de dominație a spiritului românesc. Ambiguitatea clipei istorice, naționalism-democrație, pe care ceilalți pașoptiști nu au putut-o menține într'un just echilibru, se reconciliază în ideologia lui Nicolae Bălcescu prin precumpănirea ideii naționale. Nu printr'o revoluție democrată vom ajunge la crearea statului, ci prin absorbția claselor conducătoare în

poporul de jos, reîntinerit și organizat pe baze de armonie socială. Privindu-l din latura situației sale politice, N. Iorga spune: „Nu prin democrație se va ajunge la unitate națională, ci o viață democratică, prin liberarea, înălțarea, cultivarea poporului, o astfel de viață va izvorî din unitatea națională odată îndeplinită”¹⁾. În fierberea revoluției dela 16 Iunie 1848, într’o scrisoare către Ion Ghica, se apără împotriva învinuirii marilor proprietari și arată că problema agrară nu se va rezolva pe calea violenței, ci prin „obșteasca adunare constituțională”, iar despre purtarea celorlalți agitatori spune: „Roset și I. Brăteanu s’au făcut tribuni și aranghează mereu publicul în câmpul libertății, făcând feluri de necuviințe”. De altfel, în tot timpul revoluției N. Bălcescu a avut un rol de propagandist intelectual, orientat mai mult către Heliade-Rădulescu. Armata și presa îl interesau mai mult, și nu vedea posibilă o revoluție fără organizarea puterii armate.

Cu rezonanțe de dincolo de viață se aude glasul eroic al cârmaciului sortit să înțeleagă mai bine dincotro bate vântul vijeliei și să îndrepte cârma împotriva: „Dumnezeul meu politic de mai multă vreme este puterea, este Iehova, Dumnezeul armatelor. Este de trebuință a populariza între Români aceste idei și a în-

1) v. N. Iorga: „Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea”. Vol. III. Pag. 82.

toarce toată țința lor națională către armă numai, căci numai cu dânsa se vor mântui și vor mântui și vor fi mari și puternici... Știu că și tu ai ideile mele, și neștiind ce se va întâmpla cu mine aici, aș dori să nu le păstrezi pentru tine, ci să cauți a le populariza". Gândirea politică a lui N. Bălcescu avea proporția formelor sociale. Depășea vremelnicia și se adâncea în ființa gregară a națiunii, sortită printr'o nepotolită foame spirituală să-și întregească baza de rezistență geografică. De aceia, imperialismul românesc pe care el îl vede izvorând ca o putere granitică demiurgică se îngemănează cu cealaltă idee creștină care dă permanență și tărie neînchipuită sufletului, căci, spune Bălcescu prietenului său Vasile Alexandri, cu prilejul morții Elenei Negri: „*tu știi poate că eu crez tare în nemurirea sufletelor și în păstrarea personalității omenești și după moarte, fără de care nemurirea nu se poate înțelege și mi se pare absurdă*".

* * *

Cu N. Bălcescu și Ion Heliade-Rădulescu ne aflăm de cealaltă parte a baricadei revoluționare. Conflictul dintre politică și cultură, sau dintre istorie și democrație, s'a ivit chiar în sânul revoluției dela 1848. Putem spune că guvernul provizoriu conținea în germene conflictul esențial al vieții noastre de stat de atunci și până astăzi. Secundat de M. Kogălniceanu în linia aceleiași

înțelegeri, N. Bălcescu va întemeia școala istorică, ferind-o de rătăcirile liberalismului insurgent cu respirație romantică și filiațiune iluministă. Și N. Bălcescu fusese influențat poate de Jules Michelet, și el avusese misiuni în străinătate și activase la Paris, la Londra și în Italia, dar ochiul lui era ațintit asupra celor 18 veacuri de afirmare a românismului. N. Bălcescu și M. Kogălniceanu se desprind din generația lor tocmai prin această atitudine dizidentă. Deoparte va rămâne restul unei generații ipocrite, înstrăinate, care dorea reînnoirea spiritului public pe bazele unei ideologii cosmopolite, nestructurate etnic, și care, din pricina unei incapacități funciare de a înțelege realitățile localnice, se یرosește în agitații incoherente, pentruca apoi, din renunțare în renunțare să părăsească laș tot programul revendicărilor revoluționare.

Generația pașoptistă n'a avut spiritul istoric și nici puterea de înțelegere a fenomenului românesc. Truda ei s'a risipit în rătăcirii retorice, în intrigi meschine și uneltiri republicane. O generație bastardă, născută din împreunarea iluminismului romantic cu fanariotismul cosmopolit. Deoparte filosofia absorbantă a veacului, de cealaltă, o mentalitate politică viciată de arbitrarul concepției fanariote a statului. Fanariotismul a comercializat și a digerat el singur ideile revoluționare, și pe această cale, străină și potrivnică spiritului autohton, pașoptismul s'a transformat în politică de stat democrat, după cum simțul

istoric și naționalismul celor câțiva intelectuali s'a transformat în tradiție culturală.

Deoparte se desprinde C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu, profitorii revoluției și conducătorii partidului liberal, de cealaltă parte, N. Bălcescu, Ion Heliade-Rădulescu și M. Kogălniceanu, care vor deschide căile de înțelegere ale evoluției spiritului românesc în cultură. Unii ne-au dus la înjgheizarea monstruoasă a statului democratic modern, în vreme ce ceilalți ne-au redat echilibrul vieții sufletești prin promovarea fenomenului cultural.

DEMOCRAȚIE ȘI CULTURĂ.

Liberalii pașoptiști și acei care au venit după, nu au avut ideologi autentici, nici doctrinari și nici teoreticieni. Liberalismul politic, nu poate revendica, în filiațiunea de idei, în cea de a doua jumătate a secolului al XIX, și în secolul următor până astăzi, câțiva gânditori sau măcar unul singur. Secolul al XIX politic nu s'a autohtonizat sub forma liberală și democratică.

Liberalii au fost oameni practici. Negustori de trufandale ideologice. Dela început, zarafi alungați din templul culturii pentru a întinde taraba lor în piața publică, acolo unde se culeg aplauze, și se momesc mulțimile anonime și inconștiente pentru atitudini dramatice și gesturi necugetate.

Mihail Kogălniceanu, n'a fost liberal în sensul indicat de revoluția dela 1848. Liberalii nu pot revendica. Liberali au fost C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu. Ei, au condus efectiv ideologia liberalismului. Liberalii n'au scris istorie, n'au făcut-o, au contrafăcut-o. Acei însă care

au scris-o, ne-au desvăluit toată nesocotința acestor impostori. În primul rând, Al. D. Xenopol, care iarăși n'a fost liberal, — decât printr'o vagă aderență sufletească și solidaritate de vârstă cu oamenii din aceeași generație.

Două ideologi neoliberali moderni au călcat pe urmele pașoptismului politic, dând la iveală o teorie nu tocmai plăcută pentru un partid care se dezinteresează complet de idei și nu se preocupă decât de faptele corelative intereselor de gașcă: E. Lovinescu și Șt. Zeletin. Primul este și rămâne critic literar, fără aderențe fundamentale cu politica; celălalt, un ideolog cu o frumoasă suprafață dialectică, cultivat, spirit înclinat către speculațiuni intelectuale și filosofice, a militat politicește în partidul poporului. Amândoi însă sunt liberali, amândoi au făcut apologia ideologiei liberale, și din acest punct de vedere au interpretat faptele istorice ale secolului trecut.

Pentru d-l E. Lovinescu, problema statului român modern se simplifică și se caracterizează totodată prin următorii termeni.

1. „*Ion C. Brătianu, cu deosebire, este omul care a înțeles mai adânc că pe ruinele regimului agrar, trebuiau puse bazele noului regim al capitalismului bancar; el este deci, adevăratul creator al burgheziei române*”¹⁾.

1) v. E. Lovinescu: „*Istoria civilizației române moderne*”. Pag. 213. Vol. I.

2. „In cadrele studiului nostru, putem, deci, afirma că, cel puțin în materie de stat, nu există un tradiționalism românesc și că organizația noastră politico-juridică nu putea veni decât pe cale revoluționară”¹⁾.

3. „Pașoptiștii au făcut din revoluție principiul generator al civilizației noastre, singurul, de altfel, posibil popoarelor tinere, împotriva căruia, în zadar s’au ridicat forțele tradiționalismului”²⁾.

Revoluția pașoptistă ne-a fost înpusă automat, și artificial deci, pe cale ideologică, în sincronism politic și intelectual cu mișcările democrației din apus. Aceasta este ideea primară a d-lui E. Lovinescu. Revoluționarii români și-au făcut studiile la Paris și pe această cale, dar numai pe aceasta, au luat contact cu filosofia iluministă, din care derivă ideologia democratică, și cu principiile marelui revoluții franceze dela 1789. Aceasta a fost singura lor educație intelectuală. La Paris, au stat sub influența directă a lui Jules Michelet și Ed. Quinet, înscriși și activând ca străini în lojile francmasonice.

Istoricii cu autoritate, nu diletanți estetico-democrați ca d-l E. Lovinescu, confirmă întru totul aceste premise.

În primul rând A. D. Xenopol și N. Iorga. Dar pe câtă vreme d-l E. Lovinescu recunoaște

1) v. Id. Pag. 211.

2) v. Id. Pag. 177.

că „*așa trebuia să fie*”, A. D. Xenopol și N. Iorga recunosc că așa a fost pur și simplu.

Pașoptiștii au încercat să aplice integral principiile democratismului revoluționar apusean în societatea noastră. Ei au procedat dinafară înăuntru; ei au studiat în străinătate, nu cunoșteau condițiunile de viață istorică și nu aveau nici conștiința autohtoniei etnice. D-l E. Lovinescu crede că opera partidului liberal este de a ne fi revoluționat, integrându-ne în europeism. Acestui partid i-ar reveni meritul de a fi distrus regimul agrar, impunând regimul liberalist pe baze economice bancare. De aici, apologia lui Ion C. Brătianu creatorul „*burgheziei*” românești!...

Prototipul ortodox, infailibil, al acestei ideologii este în primul rând C. A. Rosetti și apoi Ion C. Brătianu. C. A. Rosetti este republican, revoluționar de drept divin și fatal, democrat în adevăratul înțeles al cuvântului; care se preocupă întotdeauna de idei, de principii, de vorbe, de teorii, și neglijează tocmai pentru aceasta faptele reale. Jacobin, conspirator, utopic și visător, format sufletește în umbra cluburilor polifice pariziene, C. A. Rosetti activa în cercuri restrânse prin ziare și cafenele. El a fost de altfel și un șir de ani directorul ziarului „*Românul*”.

Ion C. Brătianu, de aceeași formațiune intelectuală și cu aceeași structură sufletească, este mai înțelegător, mai practic, mai ascuns și mai

perfid. Numai așa se explică marele lui succes politic. Ion C. Brătianu înclină cu multă abilitate către jocul de basculă al politicei, folosește intriga, calomnia, acceptă compromisul, se contrazice frecvent, pentru că unicul lui scop nu era ideea, realizarea ideologică, ci cucerirea puterii. Intre Ion C. Brătianu dela 1848 și acel 1876—1888 este o deosebire fundamentală. Mijloacele nu importă și nici calea. Esențial, Ion C. Brătianu suferea de fascinul puterii politice.

O întregă generație politică, în frunte cu D. Brătianu, C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu se rupseseră violent și radical de legătura cu trecutul. Patria devenise o creație proprie a verbalisticei lor. Intr'un stil declamator, D. Brătianu la 1847, la Paris, confunda patria cu emanciparea democrată spunând: „*patria noastră este robia fraților noștri*”¹⁾. După dănsii, istoria începe cu anul 1848! Nici o altă generație politică, nu a avut dezvoltat atât de mult acest sentiment de ambiție, până la forme demențiale, și închidere a ciclului istoric, ca pașoptiștii. În structura statului românesc până la 1848 ei nu găsesc nici un element viabil. Totul trebuie dărâmat și refăcut pe alte baze. Aceasta era lozinca revoluționarilor dela 1848. Dar astăzi, după 85 de ani, când aproape un întreg secol de bătălii politice și culturale evidențiază triumful definitiv al naționalismului,

1) v. „Anul 1848 în Principatele române”. Vol. I. Pag. 72.

a mai afirma că nu există un stat românesc anterior revoluției dela 1848 înseamnă a cădea cu ignoranță și rea credință în gheena celei mai negre aberații. A afirma că „*reacțiunea s'a răz-bunat și prin pana lui M. Eminescu i s'au aruncat cele mai nedrepte jicniri*”¹⁾ lui C. A. Rosetti, când o întreagă epocă istorică respiră prin porii naționalismului eminescian, înseamnă să vezi întuneric unde este lumină și să te răz-boești cu legendele și semizeii.

În perspectiva celor trei puncte fundamentale expuse mai sus după d-l E. Lovinescu, istoria partidului liberal dela 1848 și până astăzi, este o serie neîntreruptă de compromisuri, între idee și realitate, și implicit o serie de capitulări lașe; apoi, încetul cu încetul, partidul liberal își transformă structura ideologică, renunță la principiile lui primare revoluționare, și devine un partid de falșificare a realităților istorice și de convertire a vieții publice pe baze fanariotice, în-sfârșit, de deplasare complectă a centrului de gravitate dela idee la negustorie, dela idealism la materialism. Într'o singură direcție partidul liberal rămâne consecvent cu principiile sale originare: permanența anti-dînasfîcîsimului.

Pe bună dreptate, trēbue să recunoaștem, că spiritul lui Ion C. Brătianu, a triumfat: scopul practic, mercantil și politic a subordonat miș-carea spiritului. Încetul cu încetul, intelectualii

2) v. E. Lovinescu. Loc. cit. Pag. 163.

s'au îndepărtat de mișcarea liberală. În vremea lui Cuza-Vodă, ne aflăm la un punct înaintat: fracțiunea intelectualilor moldoveni, M. Kogălniceanu, C. Negri, V. Alexandri, trec de partea domnitorului.

Conflictul dintre democrație și cultură se explică încă dela început. El nu este rezultanta unei evoluții istorice, ci a unei ciocniri ireducibile de principii. Democrația reprezintă o formă de viață artificială, impusă dinafară pe cale ideologică; ea preconizează valoarea cantitativului, a maselor populare, iar mijlocul de alegere, sufragiul universal. Democrația este anti-naturală, anti-istorică, anti-tradiționalistă.

Cultura, dimpotrivă, este organică, ea se încheagă printr'o sinteză primară a spiritului gregar și presupune apoi o evoluție lentă cu sedimentări de valori calitative. Cultura izvorăște din realitățile naturale și în procesul ei de formație intră componentele specificului etnic. Culturile pot fi asemănați prin urmare organismelor echilibrate și armonice, produsul unor îndelungate filogenii.

O cale ferată de exemplu, poate brăzda terenuri primitive, locuite de populațiuni sălbatice, un automobil sau o mașină agricolă poate fi utilizată oriunde, de oameni care n'au nevoie decât de o simplă inițiere. Valorile culturale nu-și găsesc atmosfera prielnică decât acolo unde spiritul etnic și-a conturat unitatea și facultățile psihologice fundamentale pot fi întrebuințate.

O cultură, chiar dacă trece prin faza revoluționarismului și a corespondentului său literar romantismul, revine la disciplinele istorice și clasice. Generației pașoptiste îi succede alta, care încetul cu încetul se îndepărtează de utopia inițială, până când devine critică, reacționară și constructivă. O generație politică de partid, imobilizată de idei și principii, fără coeziune organică cu istoria și evoluția socială, moare odată cu aceste idei și principii.

Discrepanța dintre politică și cultură nu a întârziat să se producă. Chiar în timpul revoluției dela 1848 se ivesc unele neînțelegeri și conflicte între capii revoluției, oamenii de cultură înclină mai mult către dreapta și cei politici către stânga. Ion Heliade-Rădulescu, suspectat uneori de agitatorii revoluției, se afla în conflict cu Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti. Deasemenea Ion Ghica și N. Bălcescu, cu toate că sunt revoluționari, se îndepărtează de ideile republicane, și nu cad în exagerările celorlalte extreme, unde se afla C. A. Rosetti. În Moldova, M. Kogălniceanu va rămâne partizanul revoluției, dar tincturat cu idei tradiționaliste și cu o dreaptă înțelegere a istoriei, așa încât, îl putem privi ca pe primul teoretician al doctrinei naționaliste din secolul al XIX-lea. Alături de el, C. Negri și V. Alexandri, vor rămâne credincioși domnitorului Alexandru Ioan I. I-am numi moderați, iar pe M. Kogălniceanu reacționar, dacă n'am ști că vântul vechitului bă-

tea atât de puternic, încât, trebuia să-l aplece și pe dânsul într'o oarecare măsură de partea demofiliei.

Revoluția pașoptistă, după cum am văzut în altă parte, a fost pusă la cale de studenții români dela Paris. Realizarea ei, este opera unor agitatori politici, fii de boeri, oameni tineri și entuziaști, cu vagi convingeri democratice de proveniență livrescă. Toți sunt intelectuali. Cei câțiva oameni de literă care se aflau printre dânsii, nu întâmplător, ci printr'o solidaritate de vârstă și de convingeri, nu cad niciodată în exagerările spiritului revoluționar.

Conflictul dintre politică și cultură exista și atunci, latent. Romantismul revoluționar al lui N. Bălcescu era înfipt în tradiția celor 18 secole de istorie națională, ceace anula principial structura anului 48. Din exil, Ion Heliade Rădulescu, găsea cuvinte scârnave, și porecle, pentru a înfățișa chipul și purtarea revoluționarilor de odinioară. Revoluționarul se prezintă cu „*vesminte desfăcute*”, „*înălțat din umeri, fâțâit și îngâmfat din coate — înțepat și râțoit din mers*”; îi acuză că frecventează cluburile „*cafenelele și cârciume ca la Chaumière*” — când soarta unui neam e în discuția lumii”.

D-l N. Iorga care își însușește aceste caracterizări, le completează, adăugând cuvintele sale proprii: „*Crescuți prin străinătate, copii nevrășnici, triniși de părinții lor spre învățătură*”, lipsiți de noțiuni reale, „*Fanarioți francizați*”, „*de-*

clamatorii de libertăți", etc. In rezumat, pașoptiștii sunt „turburători de meserie prin Londra și prin Paris”: deși „întorlotați cu numele de liberali; de progresiști, de naționaliști”, totuși numai „comedianți grotești și fără talent”, „Tartuși declamatori”, sunt¹⁾.

Cultura și politica, mergând paralel la început, fără să se contopească însă niciodată, liniile de forță s'au îndepărtat una de alta, din ce în ce mai mult, până când au devenit divergente. Așa se explică faptul, că în generația următoare, deabia după 20 de ani, în timp ce revoluționarii pașoptiști sunt nevoiți să încheie bilanțul cu numeroase capitulări rușinoase și renunțări programatice, oamenii de cultură se declară categoric anti-liberali și anti-democrați. Clătinată pentru un moment, cultura românească adoarme în noaptea neagră a romantismului revoluționar. Cultura revoluționară, mai mult o pseudo-cultură pe bază ideologică, plină de confuzii și de contradicții, nu are nici o legătură organică cu filonul culturii autohtone, clasice și istorice.

Chiar pe planul valorilor culturale, — evident, dacă am admite existența unei culturi revoluționare, — conflictul este ireductibil.

Revoluția dela 1848 este opera unor agitatori politici, în majoritate boeri și intelectuali,—

1) v. N. Iorga: „Istoria literaturii românești în veacul al XIX-lea”. Ed. 1909. Vol. III. Pag. 90—91.

dar nu oameni de cultură, — care și-au făcut studiile în Franța, unde s'au impregnat de ideologia democrată. Ei mergeau în ritmul vremii, în spiritul veacului, furați de valurile vieții, fără nici o legătură cu trecutul, cu condițiunile vieții politice dela noi, fără intuiția momentelor istorice și înafara cadrului social. Avânt eroic nu au avut pașoptiștii, pentru că eroismul presupune o încordare supra-naturală de forțe morale în vederea realizării unui ideal colectiv, sau a unui scop individual care presupune mărinimie și abnegație. Eroismul conspiratorilor este dementă fanatică, exaltare ambițioasă, teroristă, care vede în jertfă posibilitatea de realizare a orgoliului personal. Teroristul nu se întreabă niciodată ce se va întâmpla mâine, după săvârșirea actului ucigaș. Revoluția pașoptistă ne-a dat eroi de carnaval, agitatori ambițioși și oportuniști. Pașoptiștii nu au avut nici idei personale, nici măcar o ideologie contingentă stărilor sociale dela noi.

Marionete automate, cu gesturi largi și dezorganizate, fără pic de personalitate, și mai cu seamă fără elanuri constructive.

Această generație a câștigat o revoluție printr'o simplă procesiune, sgomotoasă și improvizată, iar exilul, nu l-a suferit cu adevărat decât Nicolae Bălcescu.

Fenomenul revoluționar, așa cum l'au înfățișat marxiștii sau teoreticienii pașoptiști, era un fapt inexorabil, ideologic și politic. Finalismul

fenomenului revoluționar este cucerirea puterii politice. Transformarea sau revoluționarea stărilor sociale nu se presupune pe această cale, de aceea, ele rămâneau secundare cuceririi puterii.

Pașoptiștii munteni au procedat ca niște tacticieni: ei nu au văzut mai departe de 11 Iunie 1848. Și totuși, în secolul al XIX-lea s'a produs la noi o revoluție autentică, organizată, dinamică. masivă, o revoluție în genul celorla din secolul XX: marșul revoluționar și armat al lui Tudor Vladimirescu are toată amploarea războiului creator. Boerinașii pașoptiști, anemice gloriei retorice confecționate în cafencele Parisului, nu au învățat nimic din lecția revoluționară a lui Tudor Vladimirescu.

Pe două planuri, două revoluții antitetice.

Revoluția dela 1848 a fost contrafăcută, falsificată și răstălmăcită idilic. Aceasta, în ceiace privește interpretarea. In ceiace privește documentarea, să nu uităm, că „*Anul 1848 în Principatele române*” a fost publicat sub conducerea lui Eugeniu Carada și sub directa supraveghere a lui Dimitrie A. Sturza, deci, avem toate motivele de suspiciune a obiectivității, lucru de altfel, dovedit mai târziu.

In Moldova, revoluția a fost o insurecție de bordel. La 27 Martie 1848, „*boerii cei mari aproape toți*”, clerul, negustorii, intelectualii, cam 1000 de persoane, s'au adunat la hotelul de Petersburg, — unde au făcut pur și simplu apo-

logia „Regulamentului organic”, trimițând o comisiune de 16 membri care să aducă aceasta la cunoștința Domnitorului Mihail Sturza. Domnul, prinde de veste. și arestând pe capii mișcării, îi trimite peste Dunăre.

Astfel, se escamotează revoluția în Moldova, ca având mai mult un caracter de nemulțumire împotriva Domnitorului. Anti-dinastică, această primă încercare dădea mai mult câștig de cauză boerilor mari decât poporului, care nu simțea „abuzurile Domnitorului”. Masele populare nu participau sub nici o formă la această razvrătire orășenească, pusă la cale într'un cerc restrâns, și invertită după gustul marilor boeri. Incercări de a se răscula țărani s'au făcut, însă, „ele rămân fără izbândă, de oarece nici o mișcare a lor nu este amintită în documentele timpului”¹⁾.

Mihail Kogălniceanu, printr'o broșură impune programul și ideile revoluționare în Moldova, dar aceasta numai pe calea publicității, căci, insurecție publică și conspirație pentru răsturnarea stării de lucruri nu a existat.

„Dorințele partidei naționale în Moldova” concepută de M. Kogălniceanu, de inspirație istorică și națională, cuprind mai degrabă principiile unui program politic decât a unui manifest revoluționar.

1) v. A. D. Xenopol: „Istoria partidelor politice”. Pag. 245.

REAȚIUNEA ȘI MISTICA DEMOCRAȚIEI

V. Alexandri și M. Kogălniceanu.

Propășirea culturii se face simultan cu ideile revoluționare, dar nu într'o strânsă relațiune de cauzalitate. Unul dintre cele mai proeminente spirite ale epocii, acela care a animat învățământul public din Moldova este Gh. Asachi, acela care introduce limba românească în școala de pe lângă mănăstirea Trei Erarhi, împotriva voinței călugărilor greci. Prin urmare nu un retrograd ci un conservator. Sub domnia lui Mihai Sturza în Moldova, și cu îndemnurile și supravegherea intelectuală a lui Asachi, foarte mulți tineri sunt trimiși la studii în străinătate. Nu trebuie să punem această emancipare intelectuală pe seama spiritului revoluționar, căci nu avem suficiente temeieri pentru a susține o asemenea aserțiune.

O mare mișcare științifică, dela care datează și naturalismul românesc, tot atunci începe. Doctorul Zotta, la 18 Martie 1833 înființează „So-

cietatea de medici și naturaliști din Iași” prezidată într’un rând chiar de vistiernicul Mihai Sturza, mai târziu Domnitor al Moldovei. Boerii mari, Hatmanul Anastase Rașotă (1838), Clucerul Fundățeanu și Logofătul Lupu Balș, înființează în satele de pe moșiile lor, școli-agrar.

Din toate aceste fapte, spicuite numai, dăm renașterea culturală, se poate vedea că dialectica contrariilor nu se poate bizui întotdeauna pe fapte impuse ideologic. Mihai Sturza este un strălucit exemplu. El întrunea ideile reacțiunii, dar și hotărârea de a da o cât de mare dezvoltare culturii naționale. Când un A. D. Xenopol își exprimă temerea în cuvintele următoare: „boerii când sprijineau teatrul național și Domnul când înființa mereu la școale, nu se gândeau că, prin asemenea așezăminte erau să deslănțuiască tocmai acele idei răsturnătoare de care atâta se temea Mihail Sturza în raporturile lui către Ruși”,¹⁾ nu se gândeau să facă o deosebire între ceace înseamnă cultură și ceiace înseamnă ideologie. Revoluționarii la care făcea el aluzie se bizuiau pe ideologie, pe un mănunchi de idei, nu pe cultură. Ideologia revoluționară după cum vom vedea se îndreaptă către răsturnarea culturii, cultura către conservarea națiunii.

Nu faptul prin urmare că în Moldova cultura face progrese în epoca pre revoluționară justi-

1) v. A. D. Xenopol: „Istoria partidelor politice”. Pag. 209.

fică prozelitismul ideologiei pașoptiște. Un Vasile Alexandri, când la 1844 la Iași și la 1845 la București, pune să se joace piesa lui „*Iorgu dela Sadagura*”, — nu face propagandă ideilor revoluționare, ci dimpotrivă, le atacă, biciuind satiric moda apuseană și francomania. Critica lui Vasile Alexandri, sub formă dramatică precede revoluția pașoptistă. Fanarioții, evreii, liberalii demagogi, tinerii franțuziți și neisprăviți, formează materialul omenesc al operii dramatice a lui Vasile Alexandri. Pentru fiecare un dram de umor, pentru fiecare o împerechere de cuvinte care caracterizează o psihologie ridicolă, pentru fiecare o șarjă satirică. Acestea erau „*oamenii vremurilor*”, pruncii revoluționari, eroii de comedie. Ce ar fi rămas din „*reacționarul*” Vasile Alexandri, din epoca pre și revoluționară, dacă n’ar fi fost el descoperitorul „*Mioriței*”?

Prin cercetarea poeziei populare, prin descoperirea acestui tezaur neprețuit care definește psihologia unui neam, Vasile Alexandri nu s’a dovedit democrat, ci om de cultură autentică. Prin literatura populară, conștiința națională capătă un conținut viabil, o structură organică, o permanență istorică; prin literatura populară se descopereau caracterele distinctive ale unei rase, definite prin elemente psihologice și totodată antropologice. În poezia populară se spovedește sufletul unei rase, permanența izvoarelor țâșnite din cremenea istoriei. Activitatea cul-

turală a lui Vasile Alexandri o asemănăm cu aceea istorică a lui Mihail Kogălniceanu. Naționalismul lui Vasile Alexandri era o răsfrângere a psihologiei de rasă. Pentru Kogălniceanu, naționalismul era o grandioasă proiectare a drepțurilor experienței și năzuințelor istorice asupra prezentului. Istoria în concepția lui Kogălniceanu fusese elaborată de conștiința solidarității naționale dealungul veacurilor. Scut de pază în calea străinilor care urmăreau alterarea ființei noastre etnice, istoria este prin definiție păstrătoarea tradiției, a obiceiurilor și limbii strămoșești. Kogălniceanu sublinia sensul dinamic, combativ, programatic, și în primul rând social al istoriei. Pe alt plan de judecată, dar ajungând la aceleași concluzii, Vasile Alexandri află în poezia populară patrimoniul naționalității, permanența unei culturi autentice fiind în concepția sa dovada de neînlăturat a unei personalități etnice distincte. „*Poezia populară va fi de mare ajutor spre apărarea*” naționalității românilor. „*Românii tot Români vor rămânea și vor dovedi că sânt Români prin limba lor, prin tradițiile lor, prin obiceiurile lor, prin chipul lor, prin cântecele lor și chiar prin jocurile lor*”¹⁾.

Democrația politică (e nevoie oare să adăogăm, pașoptistă și revoluționară?) a desrădăcinat ideia conștiinței naționale din temeiurile ei spirituale și istorice, transplantând-o pe pământ-

1) v. V. Alexandri: „*Prosă*”. Pag. 188.

tul uscat și neproductiv al legitimismului egalitar. Reacțiunea realistă a lui Mihail Kogălniceanu și Vasile Alexandri, înstăpânește națiunea în drepturile ei istorice pe bazele autohtoniei imanente. Spiritualism etnic și cultural deoparte, materialism ideologic și cosmopolit de cealaltă parte. Două mentalități diferite se confruntă sub raza protectoare a veacului.

Este un indiciu plin de înțeles faptul, că ideile și operele literare ale lui Vasile Alexandri și Mihail Kogălniceanu în epoca pre-revoluționară au un puternic răsunet în toate ținuturile românești. M. Kogălniceanu fusese trimis la studii în străinătate de însuși Domnul Mihail Sturza cel care fusese socotit „reacționar”. „*Dacia Literară*”, revista Kogălniceanului este suprimată pentru că publică poesia „*Anul 1840*” a lui Gr. Alexandrescu. Suplimentul literar dela „*Alăuta românească*”, revista „*reacționarului*” Gh. Asachi, este suspendat pentru că publică un articol ireverențios față de ruși. Nu se afla așa dar nici o corelație între renașterea culturală din această epocă și ruso-filie.

Semnificativ iarăși este faptul că la începutul secolului trecut, boerii din clasa conducătoare și intelectuală își făceau studiile în Franța, în nuntă din ce în ce mai mare, și se întorceau în țară cunoscând limba franceză și cetind cărțile tipărite la Paris. Un Neculai Dudesco, cercetător al lui Napoleon în anul 1803 reintroducerea dom-

niilor pământene; Gh. Bibescu și Barbu Știrbei studiază dreptul la Paris; Gh. Asachi face studii la Roma în anul 1804. Și lista se poate continua. Neaflându-se atunci o altă clasă socială cu înțelegere intelectuală decât cea boerească, se subînțelege că boerii mari, cu voia și îndemnul domnitorului își trimeteau copiii la studii în apusul Europei.

Prin clasa boerilor s'a prefăcut spiritul secolului al XIX. Dar ei nu puteau aluneca pe panta revoluționară, pentru că, lipseau condițiunile sociale prielnice pentru reformele raționaliste. Cu o burghezie intimidată de regimul fanariot, exploatată, sărăcită și aflată pe cale de înstrăinare, și cu o țărănie înfundată în neagra ignoranță a iobăgiei, nu se putea nici face și nici realiza programul unei revoluții condusă de micii boeri, care, erau o clasă în formație.

În bâjbâiala și zădărnicia primelor înjghebări din cele 4 decenii ale secolului al XIX trebuie să vedem urmările domniei fanariote.

Spirite antitetice, M. Kogălniceanu și Ion C. Brătianu, nu se puteau înțelege pentru că pe câtă vreme unul urmărea fenomenul politic și social în transformările lui istorice, și deci naturale, cercetându-i puterea de adaptare, celălalt, pleca dela un *datum* ideologic, dela un concept raționalist și deci abstract, teoretic, pe care căuta să-l organizeze în forme noi, fără legătură cu

trecutul și fără coeziune cu structura socială și cu psihologia gregară.

Pe câtă vreme Kogălniceanu afirma programatic și doctrinar, că „*orice schimbare silnică, ori ce prefacere năprasnică, nu pot să fie decât fatale, — când revoluțiile încep, civilizația încetează*”, — Ion C. Brătianu scria următoarele în „*Republica română*”: „*De-ași fi silit a defini revoluția, așa zice că este un cataclism care înghite vechiul ordin al lucrurilor, și totodată o creațiune care naște un altul nou și mai presus celui d'întâiu*”¹⁾. În perfectă corelație cu principiile democratice, Ion C. Brătianu situa fenomenul revoluției înaintea „*chestiunii naționalităților*”.

Chiar și D. Brătianu, la 1847, în mijlocul societății studențești dela Paris se întreba: „*Dar știți care e patria noastră*”? și răspundea tot el: „*Patria noastră este vanitatea, ambiția, patria noastră sunt roadele pământului adăpat cu sudoarea Românului; patria noastră este robia fraților noștri*”²⁾. Patria pentru frații Brătieni este revoluția și democrația, o patrie cosmopolită și umanitară, câtă vreme pentru Kogălniceanu ea este istoria și pământul, neamul cu toate stările lui, ferit de „*revoluțiile care în atâtea rânduri ne-au pustiit patria*”¹⁾. Patria pen-

1) v. „*Lui Ion C. Brătianu*”: articolul „*Naționalitatea*” 1853. Pag. 125.

2) v. „*Anul 1848...*”. Pag. 72.

1) v. M. Kogălniceanu: „*Cuvânt de deschiderea cursului...*”.

tru Brăticieni era o plăsmuire conspirativă a utopiei lor revoluționare. Dacă ne gândim la definiția pe care o dădea revoluției Ion C. Brătianu, și o comparăm cu definițiile revoluționarilor comuniști sau anarhiști nu găsim nici o deosebire. Teza, trecutul, istoria, tradiția trebuiau răsturnate radical. Tabula rasa. Apoi, pe un pedestal ideologic, raționalist, ca o emanație a închipuirii lor se ridică societatea viitoare. „*Intr’o singură zi, — spune Ion C. Brătianu, — societatea românească ce de secolu luase o formă monstruoasă, se schimbă într’o societate de egali a căreia devisă fu Dreptate Frăție. Fără amărăciune, fără cea mai mică socoteală pentru trecut, toți se gândeau numai la fericirea viitoare*”¹⁾.

Ghicim în cuvintele „*Dreptate-Frăție*” mai mult o emblemă a lojilor masonice în care Ion C. Brătianu avusese un rol hotărâtor.

Ideia de progres inefabil, pentru emanciparea individului de sub comprimarea socială, stăpânea toată gândirea lui Ion C. Brătianu. Plecând dela origina primitivă și anarhică a neamului omenesc, dela definirea lui prin individualități disparate, concepția lui Ion C. Brătianu evolua către o republică universală, unică și indivizibilă, bazată pe un contract sinalagmatic. „*România* spunea el, — *creată în numele unei idci, fu destinată a înfățișa democrația în Europa Orien-*

1) v. „*Lui Ion C. Brătianu*”. Pag. 112.

tală, misiune căreia, ... i-a rămas atât de credincioasă dela început și până acum"¹⁾).

În viitor, România trebuia să participe la formarea aceluia stat federativ numit de Ion C. Brătianu „*republica universală*”. Nu contestăm că acesta putea fi un ideal, un vis îndepărtat. Dar când afirmi că din „*constituirea fiecărei naționalități, în întregimea ei, să iasă o solidaritate între toate popoarele Europei, și așa să se înființeze acea unitate a republicei universale, ce nu fu prin putință catolicismului a face*”,²⁾ înseamnă că nu crezi nici în finalitatea națiunii și nici în virtuțile regimului monarhic. Ţelul ideologic și programatic al lui Ion C. Brătianu era o republică laică, atee, egalitară și mai mult protestantă decât ortodoxă.

Ion, fiul lui Dincă Brătianu, „*sirfircul*” revoluției, cași sinonimul său nedespărțit C. A. Rosetti, era un gazetar și un retor. Un intelectual cu o formație superficială și unilaterală, care-și exprima gândurile fie în discursuri cu pathos romantic, unde vorbirea exaltată năclăia echilibrul inteligenței, fie în articole de ziar, în acest vehicul superficial, care prin degenerare democrată a devenit un colector al tuturor compromisurilor. Câtă deosebire între gândirea lui Kogălniceanu, animată de o inteligență lucidă, și între exaltarea retorică a lui Ion C. Brătianu

1) v. „*Lui Ion C. Brătianu*”. Pag. 111.

2) v. Loc. cit. 127.

și C. A. Rosetti. Pe câtă vreme un Kogălniceanu, cu o matură chibzuință, vorbea bizuindu-se pe cunoașterea trecutului istoric, și anticipa reformele politice, stăpânindu-le directiva cu un ochi rece și cuprinzător a efectelor, un C. A. Rosetti declama sonorități verbale la amvonul democrației universale. Un glas mistic, de arhanghel spoit cu smoolă, se spovedește în vorbele lui. Pentru dânsul, *„Revoluția e cerută în numele lui Isus: să-i deschidem brațele. Revoluția n'a tras plugul ei pe nici un pământ fără ca pământul acela, mai curând sau mai târziu, să nu fie binecuvântat din ceruri întru rodirea sa”* ¹⁾.

Tonul lui C. A. Rosetti este declamator, structura intelectuală mistică. Repetirea stereotipă a cuvintelor „Dumnezeu“, „Isus“, „Revoluție“, „Patrie“, care se confundă, ne dau suficiente temeieri pentru a deduce din această ambianță intelectuală influențele preponderente ale romantismului. Momentul revoluției după C. A. Rosetti era solemn și apocaliptic. Anul 1848 era „anul mântuirii“, al sorocului providenței, al libertății dumnezeiești.

Revoluționarii români se închipuiau mesianici. Vroiau să fie în fruntea revoluției mondiale. Astfel, îl vedem pe C. A. Rosetti, încheiând articolul prim din revista „România viitoare” cu următoarele cuvinte: *„misia Românilor ce a luat ca*

1) v. „Lul C. A. Rosetti”. Ed. II. 1916. Pag. 243.

deviză: *dreptate, frăție, este aceia de a se afla el mai întâi în câmpul de bătae, în avangarda luptelor democrației în contra tiraniei*".

Tot în acelaș chip și tot cam pe vremea aceia (1851), Ion C. Brătianu se exprima astfel: „*juni Români! Scuturați după voi pulberea trecutului prin sacrificiile de toate zilele și de tot minutul, prin comunicațiunea directă și neconținută cu Poporul*". Și mai departe, ca încheiere spunea: „*numai astfel veți putea fi demagogii, apostolii și conducătorii poporului român, și veți avea gloria și fericirea de a fi cei dintâi Români liberi în anul Mântuirii*"¹⁾.

Un pas mai departe, tot în „*Republica Română*" (1853) spunea: „*crimele de les-majestate și nedreptățile, ce văzurăm în 48 și 49, pot fi scuzate ca rezultatul unei neștiinți fără de voe*"²⁾. Intrevedem linia de conduită și cinismul „*dictatorului*" dela 1884, care, în plină ședință a Cămerii spunea: „*Am tolerat toate neorânduile ce s'au făcut — asasinate, procese scandaloase — am tăcut și am luat răspunderea*". Dela C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu, asasinatul politic intră în linia de mișcare tactică a democrației etatizate.

* * *

1) v. „*Lui C. A. Rosetti*". Ed. II. 1916. Pag. 254.

2) v. „*Lui Ion C. Brătianu*". Loc. cit. Pag. 123.

Este locul să stabilim corelația dintre misticism și raționalism la revoluționarii pașoptiști. Căci dacă, tonul vorbirii cuprindea accentu mistic, scurgerea ideilor izvora din dialectica raționalistă. Eul mistic oferă posibilitatea de cunoaștere raportată la particularismul individual.

Spiritul divin, provoacă revelația prin fracționarea conștiințelor. Izolat, fericitul sectar mistic, inițiat în taina contopirii cu absolutul, se îndepărtează de realitățile concrete și sesizează emotiv și totodată metafizic, inponderabilul. Extazul confuz și nebulos, nu poate constitui prin el însuși posibilitatea de cunoaștere obiectivă. Evadând din cadrele datelor sensibile eul devine nou eu, inconsistent și nedefinit.

Luciditatea inteligenței se pulverizează risipindu-se în neant, și la locul ei apare beatitudinea narcotică a incognoscibilului. Se limitează câmpul de activitate a conștiinței, la sterile eforturi de exaltare spirituală care transcend psihologia și fiziologia normală. O sete nestăvilă de afirmare personală, o hipertrofie monstruoasă a eului care se auto-anihilează. Sforțarea continuă către conversiunea salvatoare, cași iluzia întrepătrunderii în dumnezeire, această anticipare benevolă și relativă provoacă euforia misticului.

De unde mai înainte, obsedatul de ideea mântuirii definitive, cași primitivul copleșit de păcate tremura de frică, se auto-flagela, devenea febril și extatic, iar spiritul lipsit de lucidita-

tea normală oferea un aspect incoherent și dezordonat, acum devine surâzător, vesel, optimist, euforic. Misticul trece prin aceleași crize sufletești, încearcă tortura fizică urmată de o satisfacțiune finală. Aceasta însă, îi dă o fericire câștigată în izolare și contemplație, departe de viața socială și de realitatea naturală.

Experiența mistică este un proces de supravalorificare a subiectivismului particular, căreia i se dă o valoare obiectivă absolută. Misticul diformează realitatea, sugerându-și iluzia cunoașterii universale prin revelația personală.

Aproape aceiași greșeală o fac și raționaliștii „cartesioni”, care simplifică fracționar lumea reală, evidențiind raporturi numerice cantitative. Puncte de contact între raționalism și misticism există. Esența inteligenței, — întrucât ea poate fi un bun individual, — constituie după dânsii, izolată și abstractizată raționalist, unica posibilitate de cunoaștere adevărată. După dialectica raționalistă inteligența este o abstracțiune privată, și prin aceasta revenim la experiența personală a raționalistului, singurul criteriu de judecată.

Principiul esențial al democrației moderne vrea ca suveranitatea să pornească dela popor, dar și dreptul religios vrea ca suveranitatea să pornească dela Dumnezeu. Și atunci ajungem la această fuziune mistico-rațională, când pașoptiștii spuneau: „*Glasul poporului este glasul lui*

Dumnezeu Mistica maselor populare se contopește cu mistica Dumnezeului rațional.

Când pașoptiștii vorbeau despre Dumnezeu înțelegeau rațiunea divină și liberatoare. După Sailiere, misticismul este un „*entuziasm afectiv și irațional întărit prin alianța cu Dumnezeu*”. Acesta ar fi misticismul primitiv al sfinților și monahilor care au renunțat la dovezile intelectuale. Înțelegerea intelectuală a lui Dumnezeu, în sens spinozist, are un substrat rațional, deliberativ și emancipat de influența unei forțe exterioare și inponderabile. Pe acest plan al cunoașterii materiale este posibil un misticism rațional. Pe planul unui spiritualism creștin pur, asocierea dintre cei doi termeni nu este posibilă. Jacques Maritain exclude asocierea misticism-raționalism, — și numește mistică „*starea unui om dispus natural să admită existența unei lumi invisibile mai importante pentru noi decât cea vizibilă, și a căuta în lucruri un element pe care simpla cunoaștere rațională nu-l poate găsi*”¹⁾. Acesta este, credem, în sens tozmic și religios înțelesul cuvântului misticism.

Prin interpretarea egalitară și democrată care s'a dat creștinismului în secolul al XIX am ajuns la această formulă a misticismului rațional, care cuprinde entuziasme afective și romantice, cu substrat inconștient, încadrate într'o dialectică susținută rațional. Mistică era atitudinea ex-

1) v. Jacques Maritain: „*Trois réformateurs*”. Pag. 277.

tatică a pașoptiștilor prosternați cu evanghelia în mână în fața Dumnezeului liberator pe câmpia libertății. Raționaliști erau pașoptiștii în temeiturile ideologiei lor abstracte. Raționaliști cu deosebire erau pașoptiștii, atunci când acceptau integral filosofia luminilor și drepturile poporului suveran.

Din pricina contagiunii quasi-religioase, s'a putut vorbi întotdeauna de o mistică a ideilor revoluționare, și chiar de un ideal mistic al democrației¹⁾. Printr'o denaturare a conținutului logic al acestor noțiuni, și prin alterarea funcției lor istorice, filosoful semit Léon Brunschvicg introduce sfera uneia în cealaltă stărnind în proporții haotice confuzia ideilor. „*Misticismul este în fond, în drept dacă vrem, o aspirație către spiritualitatea pură, — spune Léon Brunschvicg. Această nu a împiedecat însă ca în fapt și în istorie, ca el să fie perpetuu antrenat către panta cealaltă, care duce la materialitate. Intr'un sens viața intuitivă este de asemănat cu viața unitivă. Raționalismul poate fi misticism dacă ni se permite să întrebuițăm sensul echivoc al acestui cuvânt, pentru a înțelege o reîntoarcere a spiritului către sursa spontaneității și universității sale*”...²⁾.

Léon Brunschvicg vede o confuzie esențială și

1) v. Georges Guy-Grand: „*Sur la Mystique démocratique*” în „*Mercure de France*”. 15. XI. 1930.

2) v. Léon Brunschvicg: „*L'orientation du rationalisme*”. Pag. 306.

istorică acolo unde nu este altceva decât o împreunare între forma afectivă a manifestărilor exterioare mistice și fondul interior al raționalismului care pretinde că dispune prin nu se știe ce miracol de prestigitațiune de cunoașterea absolută. Imprumutând un cadru pasional și o mentalitate mistică democrației se învederează și mai mult că dogmele revoluției sunt aspirațiuni ideale, miragii fumurii de esență teologică. Anticlericală și antireligioasă, mistica democrației¹⁾ este naturalistă, laică și francmasonică.

O religie a raționalismului cu echere și compas.

1) v. Georges Guy-Grand: Loc. cit. Pag. 6.

DATELE SOCIALE ALE UNUI PROCES POLITIC.

Până la domnia fanariotă, țările române se conduceau de domnitor, dimpreună cu divanul domnesc. Norma de conducere era obiceiul pământului legiferat sub formă de pravile. Obiceiul consacrat prin trecere dela o generație la alta, devenise în bună parte lege scrisă, și pentru o mai întemeiată rânduială, Matei Basarab și Vasile Lupu avuseseră grijă să le adune codificându-le. Nicolae Mavrocordat, din propria lui inițiativă, după cum ne spune A. D. Xenopol, „*la sfârșitul fiecărui an de domnie dădea seamă Divanului de mânuirea banilor publici*”¹⁾.

În proiectul de constituție dela 1822 se vorbește despre supunerea Domnului la pravilele țării. Noi nu vedem în această încercare de a introduce domnia legilor un triumf al ideilor liberale. Arbitrarul proclamat lege suverană în

1) v. A. D. Xenopol: „*Istoria partidelor politice*”. Pag. 85.

treburile publice, începe odată cu domnia fanariotă. Atunci se produce năprasnica frângere a ritmului istoric. De atunci domnii străini de neam încep să transforme domnia într'o funcțiune, și țara într'un peșcheș supus exploatării prin bunul plac. Legi scrise sau nescrise, cu un cuvânt pravile, au existat și mai înainte, iar respectul lor era evident, căci altfel nu s'ar fi putut concepe existența unei societăți și înfloritoarea ei evoluție. În jurul acestui proiect de constituție s'a dat o luptă aprigă, și de aici provine interpretarea lăaturalnică a acestui fenomen politic. Marea proprietate, din ce în ce mai mult se concentrase în mâinile unei protipendade de boerinași care deveniseră din ce în ce mai puțini. Boerii mici, fiii boerilor mari, sau ridicați la ranguri de boerie, mai prin merite personale, mai prin abuzurile domniei fanariote, deveniseră foarte numeroși, încât formau o clasă socială. Intermediară între țărănime și boerii mari. ea ținea de proprietatea pământului, de moșie, și de loc de burghezie. Era firesc deci, ca această clasă să năzuiască spre rotunjirea drepturilor ei, emancipându-se de sub tutela marilor boieri. Pe alt plan, acelaș fenomen s'a întâmplat la începutul veacului XX, când țărăniunea înmulțindu-se, numai încăpea în petecul de pământ fragmentat acum, pe care îl dăduse reforma agrară dela 1864. O parte devenind proletari agricoli, a muncit cu plată cât a putut sau a emigrat către orașele care se aflau pe cale de

industrializare. Alta, cea mică și numeroasă, exasperată de exploatarea vechililor, a provocat revoluția dela 1907.

Țările române, la începutul secolului al XIX, se aflau așa dar în fața unui proces social inedit. Mica boerime își cerea dreptul la viață, și pentru că, o luptă socială nu ar fi fost posibilă, decât tot în cadrele legalității, ea cerea o constituție. Conflictul era cantonat dela început în cadrele unei clase scizionate printr'un proces de evoluție socială. Dacă în fruntea micilor boeri, se aflau oameni de seamă, români de neam, feciori de nobili, unii chiar din spișă domnească, masa care se ascundea la spatele lor, aceia care avea să constituie mai târziu cadrele democrației politice, era formată din străini, pripășiți în țară, sau răsărite din corciturile grecești, armenești, etc., ridicate prin bani, abuzuri, sau prin josnică lingușeală la gradul de boerie de către domnii fanarioți.

Domnul Ion Sturza al Moldovei era favorabil constituției micilor boeri. Dar și boerii mari, refugiați la Cernăuți, erau reprezentați în țară de inteligența, cultura, combativitatea și talentul vornicului Mihai Sturza (fiul logofătului Grigoraș Sturza).

El ținea piept „novatorilor”, și prin organul său, boerimea refugiată, împotrivindu-se principiilor „egalitare” ale constituției, deschidea un proces social, care atunci, pentru prima oară, apare în arena politică. Vorbind despre micii

boeri, Mihai Sturza spunea: „*Indivizii care compun această clasă au fost scoși din starea lor întunecoasă prin înaintări câștigate prin bani*”¹⁾. Pus în fața documentelor timpului, A. D. Xenopol trebuia să recunoască evidența acestui proces social. Astfel, el spune, că „*ideile ce se răsfrânseră din Apus, în mintea românească, luminară tot aproape numai clasa boerească*”²⁾.

Neexistând o puternică burghezie națională pe care să se bizue ideologia democrată, — dialectică dealtfel complect neîntemeiată, și nici măcar tendința de a o forma în cadrele noiei reforme a statului, deoarece boerii mici cași cei mari se interesau exclusiv de nevoile lor, „*nesupunerea frantoească*” a fost folosită pentru a da conținut viabil unor revendicări limitate numai în sânul unei clase sociale.

Am văzut mai sus, că Mihail Sturza, socotea răsmerița cărvunurilor „*drept urmările înălțărilor, prin care persoane de condiția cea mai întunecată, au fost ridicate la cele întâi vrednicii ale țării*”. Fără a pune la îndoială buna credință a boerilor mari, dar iarăși, recunoscând tonul violent al acestor replici, și deci inevitabilele exagerări, — trebuie totuși să dăm „*Cezarului ce este al Cezarului*”...

Boerii de jos erau „*parveniți*”, „*ciocoi*”, care „*au ajuns din pivniță în pod*”, după cum spu-

1) v. A. D. Xenopol: „*Istoria partidelor politice*”. Pag. 92.

2) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 99.

nea raportul lui Hugot, sau după anafora lui Alexandru Moruzi dela 1804 „*urcați în cinurile boerești cu îndepărtarea pronieii cerești*”¹⁾). Pentru că, pe de altă parte, nici unul dintre ai lor nu se putea ridica la rang de domnie, iar potrivnicia boerilor mari era de neîndurat, boerii mici evident că doreau un domnitor străin, un „*stăpân străin*”, după cum spune același Hugot în raportul către Chateaubriand dela 1824.

Intransigența boerilor mari era îndreptățită. Ea venea dintr'un firesc orgoliu, dintr'o solidaritate de clasă care se vedea surpată de netrebnicțiile parveniților. Nu de dragul țării se agitău novatorii, ci de dragul pungii lor, și mai vârtos, de dorința de a ajunge acolo unde se aflau boerii mari, adică, în divanul domnesc.

Această parvenire bruscă nu se putea face pe simple considerațiuni sociale, căci boerimea mare ținea în loc transformarea radicală a societății, ci pe cale ideologică și de agitație politică, prin intimidare și revoluție. Toate aceste mijloace au fost întrebuințate. O nouă tactică a fost pusă în circulație. Analist obiectiv și serios documentat, A. D. Xenopol, încearcă să-și explice și substratul social al acestui conflict politic, și pleacă dela constatarea că „*în sânul acestei clase (a marilor boeri) se făcuse o ruptură de când cu boeriile titrate, între vechii boeri, acei ce se întemeiau pe o stăpânire de stat în-*

1) v. A. D. Xenopol: „*Istoria partidelor politice*”. Pag. 97.

delungată, și boerimea cea nouă, ieșită din mi-luirea, adeseori cumpărată, a oblăduitorilor pământului. Boerimea aceasta nouă era cea mai multă de rang de jos, creată din oameni de rând, neguțători, oameni de casă ai boierilor, și pe care opoziția contra mișcării de emancipare îi tratează de „slugi, oameni fără căpătâi, pre-tinși nobili ce până atunci nu ieșiseră din sa-tele lor, drojdia societății”¹⁾. Limitându-și cer-cetarea numai la formarea și evoluția partidelor politice, în veacul al XIX-lea, — nu insista asu-pra originii acestui fenomen social. A. D. Xe-nopol nu urmărea o idee, ci succesiunea fap-telor istorice. Riguros cronometrată, expunerea lui nu se putea orienta către considerațiuni cri-tice retrospective.

Luați după starea civilă, boerii pribegi sau surghiuniți la 1822, erau din vechea aristocra-ție moldavă, având în fruntea lor pe mitro-politul Veniamin Costachi, familiile Balș, Sturza, Miclescu, etc.

Tot la acea dată, în partidul boierilor mici, „luau parte nume mai puțin istorice și mai ne-insemnate: Carp, Burghilea, Hermezin, Codreanu, Florea, Cercel, Pascal, Stavru, Mere-acre. Ia-covachi, Pavlu etc., — cei mai mulți ridicați „din slugi, oameni fără căpătâi”, sau din vene-ticii pripășiți în țară sub domnia fanariotă și ridicați la ranguri de boerie.

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit Pag. 100.

Mulți răzeși, boeri mici, dar și foarte multe lepădături spurcate ale orientului, au format cadrele inițiale ale partidului liberal. Erau după cum am spus și mici boeri de neam, boerinași, aduși de ideologia democrată a secolului sau mai frecvent de interese personale.

În mintea acestor ciocoi au încolțit primele idei democratice, și manifestările lor, publice, „scrisoarea anonimă” dela 1804 și proiectul de constituție dela 1822 poartă pecetea psihologiei de clasă. Recunoaștem deci, că constituția dela 1822 era „fără îndoială egalitară în felul ei, însă egalitatea era mărginită numai în cercul nobilimii”,¹⁾ a acelei „nobilimi” greco-fanariote, adică cosmopolite, sau ridicate din straturile de jos ale societății, adică țărănești.

O atitudine politică serioasă vedem la boerul Vasile Mălinescu, acela care, în anul 1805 înștiința pe mitropolitul Veniamin Costachi de păsurile țăranilor și spunea între altele că „toată revoluția să cuibăresc în inimile oamenilor care nu au drum legiuit de a’și arăta ahturile și necazurile sale, ca o scântee ce se tăinuește în cenușă”¹⁾. În corespondența lui cu Mitropolitul găsim cuvinte pline de înțeles pentru suferințele țăranimii, și chiar propuneri serioase de îmbunătățire a soartei lor, ceiace pare nefiresc după judecarea novatorilor de mai târziu, și a

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 89.

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 40.

democrațiilor de astăzi. Totuși, Vasile Mălinescu, boer mare și de neam, înțelegea efectiv suflul țărănimii, dar nu cu accente patetice, de romantism cărvunăresc, ci cu hotărârea lucidă de a da o rezolvare folositoare. Neînchipuită și neînțeleasă va rămâne pentru pașoptiști atitudinea lui Vasile Mălinescu în Moldova și a lui Constantin Radovici din Golești în Muntenia. Mai neînchipuit și mai neînțeles rămâne însă faptul că problema țărănimii cunoscută de marii boeri, înaintea celor mici, a fost trâmbițată un secol întreg de democrații liberali, dar rezolvată în parte de boerul realist, după unii „reacționar”, Mihail Kogălniceanu.

Explicația este următoarea: pe câtă vreme „scrisoarea anonimă” dela 1805 și proiectul de constituție dela 1822 este privit ca punctul de plecare al unei acțiuni organizate, străduințele celor doi boeri rămân izolate. Clasa socială din care făceau parte rămânea străină ideilor lor, nu pentru că n’ar fi cunoscut ideologia revoluției franceze, ci pentru că uzura organică o inclina în principii retrograde. La 1822 „boerii cei mari, care știu toți franțuzește, în majoritatea lor resping ideile cele nouă franceze care sunt împărtășite numai de o minoritate de ei, și de boerii cei mici din care mulți nu cunosc aceea limbă”¹⁾.

Din aceasta se vede destul de limpede că ati-

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 102.

tudinea lui Vasile Mălinescu și a lui Constantin Radovici din Golești se leagă de o politică realistă și autohtonă, fără a fi ecoul revoluției franceze, după cum iarăși se vede tot atât de limpede, că nu atât ideile determinau coeziunea novatorilor cât și interesele de clasă.

Prin întreita lucrare a domniei fanariote, a uzurii clasei boeresti, și a fragmentării ei, precum și prin răspândirea ideilor revoluționare din apus, s'a născut partidul liberal. Apariția lui, nici prin cadre nici prin idei, n'a fost o necesitate istorică, ci mai de grabă o răscruce a vieții sociale, de care au profitat acei mai puternici prin număr și prin puternica lor organizare financiară de partid. De origine cosmopolită, democrații secolului al XIX purtau în spate blestemul domniei fanariote. Favorizați de condiții prielnice acțiunii lor, în primul rând de nestatornicia domniei, cași de ideologia revoluționară a veacului, liberaliștii au făcut progrese uimitoare. În perioada lui de maximă ascensiune, dintre anii 1834—1848, în mișcarea liberală se definesc două directive, care la început, din considerațiuni tactice, merg împreună. O directivă democrată, cosmopolită, egalitară, revoluționară, și de altă parte una realistă, naționalistă, reacționară și evoluționistă. Astfel se încheagă paradoxul ideologic al secolului al XIX-lea: *naționalismul democratic*.

Într'o oarecare măsură chiar A. D. Xenopol recunoaște în formarea partidului liberal egali-

tar două direcțiuni: „*una îndreptată asupra egalizării politice reprezentată la origina ei prin ciocnii din Moldova; alta cu reprezentanți sporadici din ambele țări, care tinde la îmbunătățiri sociale, și anume având în vedere, clasa cea mare a țăranului român. Aceste două direcțiuni se vor încrucișa adeseaori; uneori se vor încăleca, una în dauna celeilalte; dar în total se poate zice, că va triumfa direcția politică, iar nu îmbunătățirile sociale, privitoare la țărani*”¹⁾. Fenomenul politic democrat și revoluționar a înghițit reforma socială. Țăranii și burghezia sunt păcăliții revoluției. Cei care au profitat sunt ideologii.

În tot acest timp, foarte mulți fii de boeri, sau chiar din clasele de jos ale societății, sunt trimiși la studii în străinătate, fie pe cheltuiala părinților, fie pe aceia a statului. În vremea domniei lui Gr. Ghica, foarte mulți boeri munteni, în refugiul lor dela Brașov, înființează societăți culturale, prilejuiesc desvoltarea culturii, ba chiar în mijlocul lor se ivesc o serie de inițiative prin care se preconizează unirea principatelor, domn străin, neatârnarea țării, etc.

Dacă din punctul de vedere al domniei legilor și al eliminării arbitrarului, „*Regulamentul organic*” a fost o binefacere pentru Țările Române, din punctul de vedere al lărgirii privile-

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 123.

giilor clasei boerești. el a contribuit la înăsprirea spiritelor. Cei șase ani de stăpânire rusească dela 1828—1834 reprezintă pe planul legalității o revenire la vechiul regim. În acest timp, tratatul dela Adrianopol, — (1829) care restituie țării bogăția ei agricolă, dă un impuls clasei boerești și agricultura sporește, pământul își mărește valoarea, și belșugul țării se menține. Raportul de forțe, atenuat pentru un moment din aceste pricini, revine încetul cu încetul la faza lui inițială. Nu se poate pretinde că regulamentul organic folosea numai mării boerimi, și că, pe de altă parte această epocă se caracterizează prin reacțiunea pașoptistă care tinde la răsturnarea regulamentului. În vremea aceea, dela 1834 până la 1848 erau oameni și idei și combinațiuni politice de tot felul. Un mozaic împetrișat cum se întâmplă în toate epocile care preced marile turburări politice și sociale. Totuși, din pricină că procesul de epuizare al mării boerimi era în curs, pentru că frontul micii boerimi sporise, în pragul anului 1839 se ivesc evenimente noi. Ne oprim la cel mai important, la Conjurația lui Leonte Radu.

Cași toate celelalte urzei politice sau revoluționare dela 1822 încoace, conjurația confederativă avea obiective contradictorii, și compunerea eteroclită lăsa de bănuir anumite intenții tainuite. În alcătuirea complotului intrau vre-o 80 de părtași, amestecați din toate clasele societății. Doi fii de domn: Beizadea Costache

Sturza și Beizadea Iorgu Sturza, Săndulache Miclescu, Toader Hurmuzachi, Ștefănică Ruset, Iancu Prăjescu, Cuza, Cananău, boeri nemulțumiți de domnia lui Mihail Sturza. Apoi „*boeri din cinurile cele mici*”¹⁾ și alții de adunătură, dintre cei care năzuiau la diferite funcții în stat, aleși din burghezie. Conducătorul era Leonte Radu, boer de jos din ținutul Basarabiei. Conjurația avea de scop să răstoarne cu armele rânduiala domnească, să reducă drepturile aristocrației, așa fel, ca în alcătuirea divanului, să se aleagă „*după mulțimea glasurilor*”; să abție suzeranitatea țării, introducerea unei dinastii străine, și fundarea unui stat federativ dunărean, de unde-i și vine numele de conjurație „*confederativă*”. Unele din aceste principii pluteau în atmosfera timpului. altele erau de inspirație personală.

Reținem din proiectul constituției confederațiilor câteva propuneri care denotă și o preocupare serioasă de organizare launtrică a țării. Conjurația cerea: „*să se izgonească egumenii greci și în locul lor să se rânduiască călugări moldoveni, iar averile bisericești să se ia pe seama stăpânirii*”; „*să se introducă fabrici și să se deschiză băi de metaluri; să se oprească prin tarife aducerea de peste hotar a mărfurilor de manufactură, producturi ce se pot face și aici, spre a nu se scoate banii din țară fără*

1) v. A. D. Xenopol: Loc. cit. Pag. 194.

trebuință și spre a se da îndrumarea la deschiderea de fabrici"; „jidovii și străinii de peste hotar să fie opriți a posesui în Moldova moșii cu sate, după vechiul obicei”. Se vede totuși, o tendință de formare a burgheziei, dar ideile democratice și de data aceasta erau deficitare, căci despre soarta țărănimii nu se spune prea multe lucruri, iar remediile sunt de fapt reluarea paliativelor.

Incheem acest capitol, arătând că Leonte Radu și conjurații lui nu se ridicau mai presus de cărvunarii constituției dela 1822. Nici o idee despre împământenirea țăranilor, nici un gând pentru slobozenia claselor de jos. Revendicări de clasă politică și de cin boeresc, egoiste și de un neîndelnic optimism.

Nici un conspirator nu se ridică la gândirea lui Vasile Mălinescu sau Constantin Radovici din Golești, boeri mari și de neam, care anticipează cu patru decenii reformele lui Kogălniceanu.

UN CONFLICT ILUZORIU

În plin secol revoluționar apele turburi ale ideilor sau prefăcut, și răzvrătirea lor s'a canalizat într'o scurgere limpede și normală. Mihail Kogălniceanu este un ideolog al vremurilor sale, un spirit reprezentativ al epocii. Intreita lui activitate istorică, literară și critică, dela 1840 până la 1856, are un sens dinamic, o mișcare lăuntrică și o evidentă și neștearsă tendință de permanentizare. Directiva pe care o imprimă el la „*Dacia literară*”, este stimulată de nevoia unei reacțiuni împotriva pașoptismului cosmopolit și intelectualist ce se arăta în fașă. Revoluționarii munteni cu deosebire, erau importatorii acestei manii străino-file. ei aduseseră de pe baricadele Parisului moda de a vorbi în numele unei democrații universale, a însului în genere, care era o plăsmuire a ideologiei revoluționare. Intelectualiștii ~~pașoptiști~~ începuseră să strice limba, învârstând-o cu franțuzisme și neologisme de prisos. Genul lor preferat ~~era~~ gazetăria vioțentă și sforăitoare, care degenera în

pamflet și invectivă personală. Apoi, retorica grandelocventă, găunoasă și sonoră.

Dar nu numai pașoptiștii erau vinovați de alterarea culturii și a spiritului public. Clasa conducătoare, marii boeri trăiau într'un orgoliu agresiv, disprețuind literatura românească pe care se făceau a nu o cunoaște, deși unii dintre dâșii erau scriitori și poeți. Scrisorile și documentele literare care ne-au rămas dela dânsa sunt dovada peremptorie a acestei înstrăinări. Boerul Scarlat Ghica se jăluia Domnitorului Dimitrie Ghica în limba fanarioților și așternea pe hârtie fraze franțuzești într'un stil grotesc. Apriga stăpânire fanariotă izbutise să altereze, în parte fondul sufletesc al clasei stăpânitoare. Xenofilia boerilor mari era bine cunoscută. Clasa conducătoare înainta către termenul ultim al evoluției sale. Din vlăstarele ei se recrutase acea fracțiune politică, naționalistă, care mergea pe acelaș drum cu novatorii și pașoptiștii, după cum tot ea era aceia care vroia să păstreze agresiv privilegiile trecutului și pentru aceasta jertfea uneori interesele naționale.

Să ne înțelegem dela început: M. Kogălniceanu reprezenta generația de la 1840, fals denumită „culturală”, deoarece exponenții acestei generații sunt totodată și promotorii noilor transformări sociale. Reacțiunea naționalistă a „Daciei literare” anticipează pacosia pașoptismului. În calea noilor directive literare se afla străinismul tinerilor revoluționari liberali, dar în

egală măsură și străinismul clasei conducătoare care supraviețuia. Cele două fenomene s'au complinit. Spiritul critic al Kogălniceanului le cuprindea pe amândouă. Este neîndoios, că Kogălniceanu în critica sa avea în vedere pe pașoptiștii de mai târziu. La 1840 el spune: „critica noastră va fi nepărtinitoare; vom critica cartea iar nu persoana. Vrajmași ai arbitrarului, nu vom fi arbitrari în judecățile noastre literare. Iubitori ai păcei, nu vom primi niciodată în foaia noastră discuții ce vor putea să se schimbe în vrajbe”¹⁾.

Iar când se ivește prilejul polemicii cu Asachi adaogă: „Inșiși țâncii de pe lavițele școalelor au pretenția de a publica scrierile lor, până și tractaturi de filosofie. Ei bine, într'o asemenea epohă, când se publică atâtea cărți, afară de bune, nu este de o neapărată nevoie, ca o critică nepărtinitoare, aspră, să le cerceteze pe toate într'un ciur și să le vânture?” Când Vasile Alexandri își publică poeziile, Kogălniceanu nu pierde ocazia de a ataca pe poeții care „imitează” pe Petrarca, Tasso, Lamartine sau Victor Hugo. Basarabia, prin Alecu Russo, a aderat entuziast la reacțiunea critică a lui Kogălniceanu.

„In „Studie moldavă”, în „Cugetări”, etc., — spune d-l Ovid Densușianu, — găsim la fiecare pas ecoul principiilor formulate în „Dacia lite-

1) v. Programul „Dacia literară”, în „M. Kogălniceanu”. Ed. Cartoian. Pag. 41.

rară”¹⁾). Alecu Russo, cuprindea în obiectivul criticei sale, cu accente polemice mult mai ascutite decât ale lui Kogălniceanu, pe stricătorii de limbă, pe novatorii lipsiți de tradiție, pe latiniștii ardeleni. La formarea spiritului culturii românești din secolul al XIX, a contribuit în cea mai largă măsură tendința de unificare a generației dela 1840: tradiționalismul lui Kogălniceanu, autohtonismul ordinii estetice a lui Russo, pan-românismul lui N. Bălcescu. Pașoptismul politic, alterat substanțial de rătăcirea ideologică, găsea în reacțiunea acestei trinități autohtone o frână puternică. Incapabil de a se manifesta constructiv în cultură, pentru că directiva critică a lui Kogălniceanu izbutise să impună alte norme de judecată decât cele raționaliste, pașoptiștii de formațiune intelectuală franceză au direcționat numai fenomenul politic ideologic. Am putea spune deci, că efectele ereziei pașoptiste au fost anulate în cultură, cu anticipație sau chiar simultan, de critica inaugurată de M. Kogălniceanu la „*Dacia literară*”.

Dar, o cercetare mai aprofundată ne va duce la concluzia, că și pe planul politic, pașoptismul cosmopolit și fanariot a întâmpinat o categorică rezistență. Am văzut cum Kogălniceanul zdruncinând punctele de reazăm ale pașoptismului în artă și literatură năzuia să autohtoni-

1) v. O. Densușianu, „*Literatura română modernă*”. Vol. III. Pag. 77.

zeze secolul al XIX-lea. O ideologie politică totodată izvora dintr'o reacțiune literară. Istoricismul cursului dela Academia Mihăileană deschide perspectiva de înțelegere și afirmare a acestui realism politic.

Ca istoric, „Kogălniceanu este lipsit de abstracțiuni în judecățile lui istorice, — spune Radu Dragnea, — și, în puținele generalizări, se limitează numai la judecățile de fapt. El nu are nimic peste idealismul național, nici măcar ceva din ideia deistă, atât de mult la modă între romanticii din vremea sa”¹⁾). Și mai departe: „Un spirit realist, o concepție „seculară” stăpânește definițiile lui”. Cu alte cuvinte, la aceeași caracterizare ajunge și d-l N. Iorga: „Kogălniceanu e lipsit de orice sentimentalism, de ori ce idealism romantic”²⁾). Istoria fiind îndrumarul realist al politicii, Kogălniceanu neagă valoarea revoluțiilor, socotindu-le fatale. „Adevărata civilizație, — spune el, este aceia care o tragem din sânul nostru, reformând și îmbunătățind instituțiile trecutului cu ideile și propășirile timpului de față”. Această atitudine realistă avea toată adeziunea lui N. Bălcescu. Intre acești doi oameni, s'a exercitat o osmoză de idei, care cuprinde sub raza ei de influență pe Ion Heliade-Rădulescu, și mai târziu pe Mihai Eminescu, N. Iorga și A. C. Cuza.

1) v. Radu Dragnea: „Mihail Kogălniceanu”. Pag. 41.

2) v. N. Iorga: „Mihail Kogălniceanu”. Pag. 45.

M. Kogălniceanu a fost cel mult un *demofil*, nu un democrat, și nici nu putea fi altceva atunci când clasa conducătoare era înstrăinată, iar boerinașii care se ridicaseră alături de ea, se înstrăinaseră și mai mult, prin încercarea de autohtonizare a unui fenomen potrivit mediului românesc. Nici într'un caz, Kogălniceanu nu poate fi socotit numai un tradiționalist retrograd, căci astfel nu se explică făptuirile sale politice din timpul Domniei lui Cuza-Vodă.

Cu atât mai mult Kogălniceanu nu poate fi un tip reprezentativ al tradiționalismului moldovenesc, drept expresia unei psihologii regionale cu substrat biologic și prin urmare rasial. Fără nici un temei vorbește d-l E. Lovinescu despre „*natura reacționară a temperamentului moldovenesc*”¹⁾. Fără suficiente dovezi, încearcă d-l G. Ibrăileanu să dovedească prezența în Muntenia a unei „*legiuni de patruzeci optiști*” și în Moldova a unei „*legiuni de spirite critice și literatori*”. Deasemenea, presupusa „*inferioritate a culturii în Muntenia*”, și superioritatea ei în „*lupta revoluționară împotriva vechiului regim*” este o constatare de suprafață, care nu rezistă la o cercetare amănunțită a faptelor. Kogălniceanu a fost un inițiator, un spirit realist, un creier perfect echilibrat, și care, a elaborat o doctrină politică sintetică și unitară, valabilă

1) v. E. Lovinescu: „*Istoria civilizației române moderne*”. Vol. I. Pag. 92.

pentru ambele principate. Faptul că el a studiat în Germania, și pașoptiștii din Muntenia cu deosebire în Franța, nu este hotărâtor. Și Simion Bărnuțiu l'a avut profesor pe Savigny, și totuși, revoluționarismul retorului ardelean este plin de contradicții și dialectica lui juridică naufragiază în republicanism și democrație. Vasile Alexandri studiasse și el la Paris, dar la 1843 când se întoarse în țară, publică poezii în factură poporană. Tot asemeni, N. Bălcescu studiasse istoria în bibliotecile din Paris, Genova, Roma și Neapole, și participase la mișcările revoluționare din capitala Franței.

Aceleași considerațiuni se pot face și despre anii de studii ai lui Ion Ghica și Ion Heliade Rădulescu.

Munteanul Ion Ghica, albanez poate, dar nu moldovean, în anul 1843 ținea un curs de economie politică la Academia Mihăileană; Ion Heliade Rădulescu cunoscuse deaproape pe Kogălniceanu și Negruzi. învățase multe dela ei, și recunoștea că ziarul său „*Curierul de ambe-sexe*”, *dacă este și pe al doilea an, este dator râvnii și patriotismului moldovenilor... Pentru care periodul acesta al doilea după tot dreptul se închină Moldovei*”¹⁾. Se afla în acea vreme un conflict între Asachi și Kogălniceanu, dar nu unul între Kogălniceanu și Eliade. La 1844 apare revista „*Propășirea*” cu ideile și di-

1) v. N. Iorga; „*Mihail Kogălniceanu*”, Pag. 67.

rectiva dela „*Dacia literară*”, dar condusă de Ion Ghica, V. Alexandri și P. Balș. Colaborează acolo muntenii Ion Ghica, Gr. Alecsandrescu și N. Bălcescu. Iată-l așadar pe Kogălniceanu criticând mediocritatea literară a lui Țsachi și C. Cōnachî, ambii moldoveni, dar activând alătura de N. Bălcescu, Ion Ghica și ceilalți munteni. Insuși d-l G. Ibrăileanu, vorbind de o școală critică moldovenească conchide că și în „*Muntenia oameni care se influențează și ascultă de tradiție, sânt: Gr. Alexandrescu și adânc cunosătorii de cele vechi: Bălcescu și Odobescu. De aceea dintre scriitorii vechi serioși din Muntenia, ei sunt singurii care au o limbă bună și un spirit original românesc*”¹⁾.

Al. Russo ne înlesnește și mai bine lămurirea acestei controversă care are mai mult un substrat politic decât unul literar. El combate „*latinirea sau franțuzirea sau talienizarea României*”, cuprinzând în această apostrofă critică pe romanticii pașoptiști, pe filologii ardeleni, și pe Eliade care dela o vreme degenerase în mania italianizantă. Eliade Rădulescu semnalase și el pericolul francomaniei, dar în atacul său critic, lărgeste obiectivul și arată că prin limba franceză se răspândește „*desfrâul și nesupunerea la legi*”, ceiace constitue un atac fățiș împotriva democrației liberale și politice.

Conflictul de temperament, de cultură și de

1) v. G. Ibrăileanu: „*Spiritul critic...*”. Pag. 38.

orientare politică între Moldova și Muntenia este iluzoriu. El este o halucinație a dialecticei liberaliste, care a încercat să falsifice spiritul românesc dându-i o îndrumare tendențioasă. M. Kogălniceanu era într'adevăr în conflict permanent cu anumiți oameni din generația lui de vârstă. Aceasta se vede nu numai din activitatea literară, dar cu deosebire din cea politică.

Două generații activau concomitent, una pe un plan realist din care făceau parte Kogălniceanu, Bălcescu, Eliade, etc., și alta pe plan romantic-revoluționar condusă de Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti. Pașoptiștii revoluționari, care lăsau să cadă accentul pe politică, nu au fost în nici un chip oameni de cultură. De aici se pare că începe conflictul, din cele două mentalități diferite, dintre care una, surpă ideea românească înlocuind-o cu cea democrată, iar cealaltă, restabilind sensul viabil al naționalismului, avea totuși conștiința clară a noilor reforme. În epoca de pregătire a anului 1848 a început lupta dintre ordinea autohtonă și dezordinea străinismului politic; dintre valorile istorice, culturale și politice, și anarhia ideologică.

Mihail Eminescu a înțeles mai bine decât oricine substratul acestui conflict și l'a tălmăcit în următoarele cuvinte: „*Lupta Moldovei contra numiților munteni nu este deci îndreptată contra elementelor istorice ale Țării-românești, ci în contra celor neistorice. E o luptă comună, la care tot neamul românesc ia parte în mod*

instinctiv, cucerind bucată cu bucată bunurile lui naționale. Azi e limba, pe care aceste stărpituri o prefăcuseră într'o păsărească neînțeleasă, mâni va fi poate organizația socială, poimâine biserica și școala, una câte una. Totul trebuie smuls din mâna acestor oameni c'o înăscută incapacitate de-a pricepe adevărul și lipsiți de psibilitatea patriotismului: totul trebuie dacizat oare-cum de acuma înainte¹⁾. Aceste rânduri le apreciem ca și pe liniile de foc ale testamentului său, politic.

1) v. M. Eminescu: „Articole politice”. Pag. 135—136. Articolul intitulat „Pătura superpusă” în „Timpul” 1881—Iunie 29.

MIHAIL KOGĂLNICEANU ȘI IDEILE TIMPULUI SAU

Mihail Kogălniceanu reprezintă ideia statului național român în formațiunea ei primătivă. În marea și dinamica lui personalitate se încrucișează drumurile istoriei, se rânduesc ideile după criterii autohtone de judecată și se erarhizează valorile culturale dimpreună cu cele sociale. Mihail Kogălniceanu era un om de vastă cuprindere intelectuală și totodată un cărmaci energic al politicei de stat. Numai Ion Heliade Rădulescu, N. Bălcescu și într'o oarecare măsură Simeon Bărnăuțiu i se aseamănă Kogălniceanului. Ceilalți, sunt revoluționari de funcțiune intelectuală, gângavi spoitori de principii împrumutate. Mihail Kogălniceanu va îngemăna cultura și politica într'o vreme când răsmerița revoluționară nu ținea scamă de permanența valorilor autohtone, iar „cultura” literară și estetică era concurată de ideologia și teoriile democrației. Misiunea culturală și politică a lui Mihail Kogălniceanu era tocmai aceasta. de a

încerca să armonizeze culturalismul spiritual cu formele politice ideologice, de a da statului politic un reazăm istoric și o suprafață intelectuală, o supra structură, justificată pe teme culturale.

Activând tactic, pe terenul revoluției, Kogălniceanu avea totuși viziunea largă și capacitatea de organizare a unui strateg. Nici un revoluționar nu se întreabă ce va fi a doua zi după revoluție, pentru că nici unul nu vrea să recunoască valabilitatea și permanența formelor anterioare, iar din frământarea însurectă, nimeni nu poate prevedea ce se va naște. Revoluțiile „democrate” și „socialiste” nu au cunoscut forma zilei de mâine. O răsturnare de straturi sociale, inaugurând printr’o lovitură finală un proces de evoluție istorică, dar cine poate prevedea momentul culminant și inefabila consumare a acestei presupuse faze finale?

* * *

Să află fără îndoială o corelație între mediul de formațiune intelectuală a lui Mihail Kogălniceanu și ideile politice manifestate de el mai târziu. În viața oamenilor politici, nu certitudinea acestor influențe ne dă nouă cheia explicativă a faptelor lor, căci se presupune cel puțin în egală măsură, că omul politic autentic, fiind și o personalitate, va fi creat prin propria lui viziune icoana viitorului. Să ne rea-

mintim, că chiar socialiștii români, care au moștenit o doctrină gata confecționată în „*capitalul*” lui Karl Marx, au încercat să o interpreteze, căci altfel, ar fi fost prea utopică în proiecțiunea ei asupra realității. Nu se poate închipui că Mihail Kogălniceanu a gândit și a făcut numai sub influența maeștrilor săi dela Universitatea din Berlin, ci numai că, trăind în tovărășia ideilor lor, când și-au croit personalitatea, s'a resimțit mai târziu de această influență.

D-l N. Iorga, cercetând legătura ideologică cu această perioadă, îl află pe Gans și Savigny sau chiar pe Hegel printre filosofi cari au putut influența gândirea politică a Kogălniceanului. De spiritualismul hegelian este străbătut întregul secol al XIX. Prezența lui se afirmă pretutindeni. De istorismul evoluționist, și după unii romantic al lui Savigny nu scăpase nici Simion Barnuțiu, influențat tot pe aceiași cale a culturii germane. Totuși, domnul Nicomae Iorga vede destul de limpede atunci când afirmă: „*Ideia și realitatea nu sunt două lucruri deosebite; ele par a fi astfel, și se confundă pentru cugetător într'o unitate perfectă*”¹⁾. Tălmăcirea acestui principiu nuclear nu trebuie să fie numai decât o concluzie strict conservatoare, ci mai de grabă o înțelegere echilibrată a corespondențelor dintre idee și realitate.

1) v. N. Iorga: „*Mihail Kogălniceanu*”. Ed. Socec. Pag. 10.

Naționalismul de data aceasta se amestecă cu liberalismul într'un cadru de viziune idealistă, prinsă sub raza de influență a culturii germane, căci, iată ce spune câteva rânduri mai jos tot d-I N. Iorga: „*Trebuiau însă unitățile naționale cași libertățile publice. Germanii crescuți în această atmosferă idealistă, le-au dorit fierbinte pentru poporul lor, și după dânsii le-a dorit și Kogălniceanu, pentru întregirea propriului său popor*”. Iată așa dar că ne apropiem de fondul gândirii Kogălnicene, evoluționistă și organică, păstrând legătura cu trecutul, dar anticipând curajos reformele viitorului. Și de data aceasta, Kogălniceanu rămâne un om al timpurilor sale, care nu concepe salturi peste puterea de evoluție a popoarelor, dar nici închistarea întunecată în formule perimate.

„*Și Ranke ca istoric, — spune d-I N. Iorga, — predica necesitatea desvoltării organice a națiunilor. Ca ființe vii rămâneau ele înaintea marelui înviator, și înaintea tânărului Moldovean răsărea tot atât de vie icoana unui vechi neam, de nobilă origine, bătut de nesfârșite nevoi, răbdător în mijlocul lor, de o statornicie de fier în apărarea pământului său și crezând în sfânta dreptate ca în Dumnezeu însuși, care fără dânsa n'ar fi avut nici un înțeles*”¹⁾).

În saloanele lui Savigny l'a cunoscut pe Alexandru de Humboldt, care l'a rugat să scrie

1) v. Idem. Pag. 11.

un studiu despre țigani și altul despre literatură românească. Mihail Kogălniceanu însă, își luase ~~cu dânsul, în~~ timpul studiilor din Germania, cronicile lui Miron și Nicolae Costin și chiar o colecție de cântece populare. El se înfățișa astfel înaintea măștrilor săi ca un istoric și un literat, cu o pregătire necesară pentru a face față întrebărilor ce i se puneau. Nu plecase cu traista goală cum făcuseră pașoptiștii și nici nu răspundea cu nesfârșite accente de admirație pentru înțelepciunea altora. Stăpân pe această pregătire intelectuală, Mihail Kogălniceanu izbuti să fie introdus în cercurile universitare și filosofice din Germania, deși niciodată nu râvnise la aceasta ca un om ambițios. Aici totuși, cată să se închege prima etapă a evoluției sale. Interpretarea d-lui Radu Dragnea este valabilă principial. *„Datorită achizițiilor dela Berlin, — spune d-sa, — se va explica deosebirea dintre el și „raționaliști” liberali din Muntenia și Moldova, așa devine el un tradiționalist, — tradiționalismul critic al lui Kogălniceanu și evoluționalismul său politic. Ideea statului modern, o datorește în bună parte idealismului național german, lui Rankeă care, pe timpul petrecerii Moldoveanului la Berlin, avea un trecut politic de mare animator al Statului național unitar”*²⁾.

In anii săi de studii la Berlin, Mihail Kogăln-

2) v. Radu Dragnea: „Mihail Kogălniceanu”. Pag. 19.

niceanu colaborase la revista „Magazin für die Literatur des Auslandes”. Revista aceasta se angajase într’o anchetă și la întrebarea ce scriitori clasici are literatura rusă, primise chiar din Rusia un studiu despre cei doi Cantemiri. Este aceasta o indicație pentru a explica intenția de mai târziu a lui Mihail Kogălniceanu de a publica o traducere a operii Cantemirilor? Cece știm însă precis, este că această publicațiune în mai multe rânduri, a avut cuvinte elogioase despre Kogălniceanu și că ca ar fi „stimulat chiar direct naționalismul scriitorului moldovean”¹⁾ după cum crede d-l Radu Dragnea.

Cu această formațiune intelectuală se întorcea Kogălniceanu în țară. Multe „iluzii pierdute” va fi nutrit el în anii tinereții, când și vârsta, și lipsa de griji și mediul cărturăresc al Universității este prielnic pentru aceasta. Vom vedea însă, că multe din aceste „iluzii” s’au realizat.

Dintru început. formațiunea intelectuală a lui Mihail Kogălniceanu, prin partea de contribuție a culturii personale, și în egală măsură a influențelor primite din Germania, îl situaază pe planul evoluționist-istoric. Directiva acestor idei se putea bizui și pe un temperament adecvat, dar în primul rând, pe o structură eminentemente culturală, care presupune tradiția și elementul de bază, istoria. Prin valorificarea fenomenului

1) v. Radu Dragnea. Pag. 20.

cultural, prin încadrarea dinamismului social în disciplina și sensul istoriei, Mihail Kogălniceanu este un realist, spre deosebire de ceilalți pașoptiști, mai cu seamă munteni, care erau „raționaliști”. Unele critici liberale au denaturat fondul sufletesc al lui Mihail Kogălniceanu, scindându-l după o arbitrară interpretare. Un Kogălniceanu reacționar în cultură și un altul revoluționar în politică. Un Kogălniceanu cărmaci al unui program literar la „Dacia literară” din care descind „Convorbirile-literare”, și chiar printr’o ciudată revendicare însuși „Sburătorul” (?) și un altul, autor al loviturii de stat, al împrumutării țăranilor și al emancipării țiganilor. Cu oarecari corectări, caracterizarea d-lui E. Lovinescu se apropie de adevăr: „Kogălniceanu, spune d-sa, — a fost în realitate, numai un democrat; atitudinea lui nu trebuie confundată cu cea a liberalilor munteni, de care se deosebea prin temperament, prin cultură și mediu de formație intelectuală”¹⁾. Kogălniceanu a fost un naționalist, pentru că el pleca dela anumite nevoi sociale ale poporului său, încadrate în ritmul evoluției istorice, și întrucât aceste nevoi presupuneau anumite reforme, Kogălniceanu a fost și un democrat.

Democratismul lui M. Kogălniceanu era o etapă istorică, un fapt presupus necesar, nu un

1) v. E. Lovinescu: „Istoria civilizației române moderne”. Vol. I. Pag. 93.

fenomen social de importanță ideologică. El se mișcă în linia de evoluție istorică nu în spiritul timpului, după cum făceau pașoptiștii. Tocmai pentru acest motiv nu se poate admite un Kogălniceanu conservator prin temperament. deoarece singurele realizări viabile ale pașoptismului sunt acelea rânduite și consacrate de guvernarea lui. Neîncadrat disciplinei unui partid, și activând mai mult sub imboldul unor convingeri personale, care în linii mari coincidea cu acelea ale revoluționarismului novecentist, se înțelege că Mihail Kogălniceanu a fost într'un permanent conflict nu cu liberalismul muntean în genere, după cum se crede, ci cu acea fracțiune a partidului liberal starostită de Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti. În acțiunea lui guvernamentală, Mihail Kogălniceanu a fost sprijinit de o parte din liberalii munteni, iar prietenia lui cu Ion Heliade Rădulescu și N. Bălcescu este prea bine cunoscută, pentru a insista acum, asupra ei.

Scrisoarea¹⁾ dela 12/24 Octombrie 1867 încheie bilanțul unor aprige conflicte și luminează acele nedumeriri.

Ideile deschid orizontul prefacerilor sociale. Ideologiile premerg sbuciumul revoluționar. Pe temeuriile acestor critici sociale se produce cea răsturnare de fapte și restaurare de valori prin care se afirmă o revoluție. Revoluția din Mol-

1) v. N. Iorga: Loc. cit. Pag. 20.

dova dela 1848 nu poate fi înțeleasă fără această pregătire prealabilă a spiritelor. Răzvrătirea politică se uneltea în mijlocul micii boerimi și a burgheziei, adică tocmai acolo unde ideile răspândite de Mihail Kogălniceanu puteau găsi ecourile unei înțelegeri. Până la un punct, cultura însăși a fost un mijloc puternic de răspândire a ideilor revoluționare. G. Asachi, conservator și prin urmare adversar al revoluției, în cultură a fost un promotor al umanismului apusean. „*Albina Românească*” revista pe care o scotea el, începând dela 1 Iunie 1829, promova un naționalism cultural reînnoit prin „înfrăurirea secolului”, dar direcționat totodată de tradiția cronicarilor, de valorile limbii populare și a cuvintelor din cărțile bisericești. Cu programul cultural al acestei Arhive, Mihail Kogălniceanu a avut multe puncte de contact în tinerețe. Valorificarea literaturii populare precede cultural încercarea de emancipare a țărânimii. Recunoscându-li-se maselor populare anonime o putere creatoare, cultura însăși nu mai rămâne un privilegiu al claselor conducătoare, ci se adâncește în straturile de jos ale poporului. Reacționar în politică, dar novator în cultură, Asachi a despicat și el orizonturile sociale ale noului secol.

În introducerea dela „*Arhiva Românească*”, Mihail Kogălniceanu reia această concepție pe care o transplantează în istorie. „*Istoria noastră*”, spunea el, — *este în tradițiile poporului*”, și lăr-

gind acest termen ajunge la concluzia că literatura populară, cu deosebire poeziile pot fi izvoare de documentare în istorie¹⁾. Ne apropiem astfel de o nouă metodă care reface istoria pe alte planuri, emancipând-o de sub vigoarea fapăturilor domnești, pentru a o încadra în viața socială a unei națiuni. „*Să ne ținem de limba, de istoria noastră, cum se ține un om în primejdie de a se îneca, de prăjina ce i se aruncă spre scăpare. Istoria românească să ne fie mai ales cartea de căpetenie; să ne fie paladiul naționalității noastre. Într'insa vom învăța ce am făcut și ce trebuie să facem*”. Această concepție luminează o întreagă ideologie politică. Ea va fi reluată pe larg în „*Cuvânt pentru deschiderea cursului de istorie națională în Academia Mihăileană rostit în 24 Noembrie 1843*”.

Acolo vom găsi expresia naționalismului lui Mihail Kogălniceanu, un mănunchi de păreri reacționare, dar fără care nu s'ar fi ajuns niciodată la o doctrină bizuită pe elementele trecutului românesc. Așa îl vede d-l N. Iorga și chiar A. D. Xenopol, căci, primul spune, că „*el nu se arată nici cu acest prilej ca un radical fără cruțare, care nu înțelege a păstra nimic din trecut, ci a crea din nou după rațiunea pură sau după aplicațiunile făcute aiurea, ale aceleiași ra-*

1) v. Radu Dragnea: Loc. cit. Pag. 50.

țiuni",¹⁾ iar celălalt în toată lucrarea lui „*Domnia lui Cuza-Vodă*” de nenumărate ori găsește cuvinte de laudă pentru această superioară înțelegere a istoriei.

„*Istoria, după Mihail Kogălniceanu, este cetirea obștească a tuturor stărilor*”, ceea ce înseamnă că la facerea ei au colaborat toate clasele sociale nu numai cele de sus. Subliniem conceptul social. Pecâtul vreme până atunci, istoricii se ocupau numai de faptele domnitorilor, Kogălniceanu unifică directiva suverană cu marea masă a celor anonimi, dă corp concret și nobil unor fenomene ce nu pot fi interpretate prin ele înșile. Restaurarea factorului social presupune o închegare totalitară a istoriei, ca expresie a vieții gregare, de unde nevoia de a da o definiție națiunii. „*Omul totdeauna, înainte de neam, și-a iubit familia, înainte de lume, și-a iubit neamul și partea de pământ... în care părinții săi au trăit și s'au îngropat...*”

Istoria este așa dar expresia vieții gregare a unei națiuni. Cunoscând istoria, ajungem la „*conștiința naționalității*”. Cunoscând rostul nostru în lume, devenim parte integrantă, pătrundem în universalism pe aceste căi. Ținând seama de aceste fapte, fără îndoială că istoria are nevoie de documentare, de informație migăloasă, dar alcătuirea ei este rodul unei intuiții, a unei înțelegeri afective. Incercăm a desluși această intuiție și ajungem la concluzia că istoria este

1) v. N. Iorga: „*Istoria lit. veac XIX*”. Vol. II. Pag. 116.

o luptă pentru păstrarea naționalității unui popor. Altă justificare ea nu are, și căile naționalismului de aici purced.

Despre acest discurs publicat în fruntea „*Le-topiseșilor*” (vol. I. 1848) d-l Nicolae Iorga spune că era „*menit să însuflețească mai multe generații românești moderne*”¹⁾. „*Cuvântul de deschidere a cursului de Istorie Națională*” îl socotim un prim punct de plecare a ideologiei naționaliste. Acolo se întretăiau și fuzionau drumurile culturii și politice. Cultura reacționară și politica națională. Cultura bizuită pe tradiție și politica pe permanența unor valori verificate de evoluția istorică.

În ordine cronologică, „*Cuvântul de deschidere*”... (1843) întrerupt și publicat în „*Pro-pășirea*” suprimată, a fost precedat de programul „*Daciei literare*” (1840). Pentru a completa înțelesul acestei doctrine dezvoltate pe o linie unitară, înainte de a ajunge la capitolul care inaugurează ideologia politică din „*Dorințele partidei naționale din Moldova*”, (8 August 1848), ar trebui să insistăm asupra programului cultural și literar dela „*Dacia Literară*”. Regăsim aici, tendința de a cuprinde în raza fenomenului cultural, faptele istoriei, datinele și viața populară. Punctul de plecare al „*Daciei literare*” era „*realizarea dorinței ca Românii să aibă o limbă și o literatură comună pentru toți*”. Legitimarea

1) v. N. Iorga: Loc. cit. Pag. 116.

acestei intenții este provocată de francomania munteană, care subordona fenomenul cultură-lui politic, și pe de altă parte necesitatea unei reacțiuni împotriva latinizării ardelenelor. Kogălniceanu impune direcția istorică și poporană în literatură. În sinteza programului dela „*Dacia literară*” se contopeau istoricismul evoluționist care ținea de tradiția și nevoia de a restabili ritmuri noi de respirație socială care țineau de trezirea conștiinței naționale.

*„Istoria noastră are destule fapte eroice, frumoasele noastre țări sânt destul de mari, obiceiurile noastre sunt destul de pitorești și de poetice, pentru ca să putem găsi și la noi suje-turi de scris, fără să avem pentru aceasta trebuință să ne împrumutăm dela alte nații”*¹⁾.

Străinismului și francomaniei, Kogălniceanu îi opunea peisajul românesc și istoria națională. Iată și acest pasagiu: „Dorul imitației s’a făcut la noi o manie primejdioasă, pentru că omoară în noi duhul național... Mai în toate zilele ies de sub teasc cărți în limba românească. Dar ce folos! că sunt numai traducții din alte limbi, și încă și acelea de ar fi bune. Traducțiile însă nu fac o literatură”.

„*Dacia literară*” apare cu colaborarea lui Vasile Alexandri și C. Negruzzi, amândoi tradiționaliști și inspirați de duhul literaturii naționale.

În prefața „*Letopișeșilor*” Mihail Kogălniceanu

1) v. „*Dacia literară*”. Programul. Ed. Cartoian. Pag. 41.

își dă toată măsura concepției sale critice. Este fără îndoială prima, și cea mai grandioasă încercare de autohtonizare a secolului al XIX. Publicând cronicile gânditorilor și scriitorilor români din sec. XVII, Kogălniceanu lega cultura occidentului de spiritul creator românesc. Se putea stabili așa dar, că avem o tradiție culturală autohtonă, care începe pe căile umanismului, prin Roma și Polonia, și se transmite secolului al XIX, odată cu concepția echilibrului clasic prin scriitorii, care au prețuit tezaurul limbii românești, nealterate de influențele străine. — In tovărășia lui Vasile Alexandri și C. Negruzzi, Mihail Kogălniceanu putea deschide un drum luminos și constructiv literaturii. Reluând firul umanismului cronicăresc, Kogălniceanu putea vorbi de o tradiție culturală consacrată și de un îndrumar care să jaloneze orientarea literară a secolului al XIX. I-a trebuit pentru aceasta să facă un salt de aproape două veacuri în urmă, și să lege un fir întrerupt de năpasta fanariotă. De aici se mai putea trage o concluzie semnificativă pentru contemporanii săi: un secol politic a încremenit o evoluție culturală normală, a retrogradat linia de mișcare spirituală a unui popor. De aici necesitatea republicării cronicilor pentru a aduce dovada strălucirii de altă dată.

„Artele și literatura, — expresiile inteligenței, — spunea Kogălniceanu, — n’au speranță de viață decât acolo unde ele își trag originea din însăși tulpina popoarelor. Altmintrelea, ele

nu sânt decât niște plante exotice pe care cel întâi vânt ori le înghiață, ori le usucă. Ca să avem artă și literatură națională trebuie ca ele să fie legate cu societatea, cu credințele, cu obiceiurile, într'un cuvânt cu istoria noastră... Nu vom avea artă și literatură dacă nu ne vom adăpa la izvoarele naționalității noastre, care este religia secolului al XIX-lea¹⁾. Specificul etnic în opera de idei a lui Mihail Kogălniceanu îndeplinește funcție normativă și judecățile de valoare ale criticii se raportează în primul rând la elementul psihologiei etnice.

1) v. Mihail Kogălniceanu: „*Letopiseși*“. Prefață.

M. KOGĂLNICEANU ÎNTRE LIBERALI ȘI CONSERVATORI

„*Dorințele partidei naționale în Moldova*”¹⁾, redactate și semnate de Mihail Kogălniceanu, în August 1848, cuprind principiile de loc revoluționare și prea puțin democratice, dar mai mult sociale și naționale, ale unei mișcări politice stingherită în dezvoltarea ei de către cele două piedici care i se puneau în cale: „*Terorismul... unui Domn îmbătat de pofta răzbunării*”, și legiuirea străină a Regulamentului organic. Deaceia îl vedem atacat din plin, și cu vorbe aspre, pe Mihailu Sturza căruia i se impută că „*așată pisma și zavistia, întărată stările sociale una asupra alteia, aprinde făclia discordiei*”; iar Regulamentul este combătut pentru că fiind o lege străină, ține în loc progresul firesc al țării, dar mai mult decât atât, „*meteahna capitală*” a Regulamentului este aceia că, „*în loc de a regula, după spiritul timpului vechile instituții ale Moldovei, a*

1) v. „*Anul 1848 în principatele române*”. Vol. IV. Pag. 89.

dărâmat și a desființat toate legiurile țării; ne-a tăiat toată relația cu trecutul, fără a ne întemeia prezentul. O lege fundamentală a țării, trebuie să fie o plantă indigenă, expresia năraurilor și nevoințelor nației”.

Critica regulamentului, pe care îl socotea retrograd și revoluționar tot odată prilejuește lui Mihail Kogălniceanu o serie de considerațiuni generale cu caracter net naționalist. Retrograd era regulamentul pentru că nu voia să ție seamă de nevoile actuale ale națiunii, și reducea starea socială la o semi-barbarie, revoluționar era, pentru că nevrând să ție seamă de trecut, introducea o serie de noi reforme, care prin inaderența lor la spiritul etnic provocau dezordinea. Combătând caracterul revoluționar, și prin urmare anti-național al Regulamentului, Mihail Kogălniceanu spune: *„de aceia voim a ne întoarce la acele instituții, a căror origină este din pământul nostru, care în timp de cinci veacuri le-am avut și pe care voim numai a le adapta la luminile și trebuințele epochei”.* În spiritul acestor principii fundamentale sunt redactate *„Dorințele partidului național”.* Și mai departe, vorbind despre revendicările înșiruite în cele 32 de puncte, fără a sublinia caracterul lor democratic și revoluționar, Kogălniceanu se pronunța pentru o libertate reală, nu pentru una factice și pecetluită cu toate sancțiunile legale dar nerespectată de Regulamentul organic. El arată, că aceste libertăți sunt *„numai pe hâr-*

tie", și că ele sunt întotdeauna abrogate „sub cuvânt de măsuri de ordin public”. Nu se poate vorbi de un triumf al revoluției dela 1848, atâta vreme cât nu am avut niciodată respectul legilor. Statul românesc nu a avut o calitate legală sancționată prin puterea autorității guvernamentale. În acest sens, revendicările „Dorințelor” se încadrează timpurilor actuale.

Broșura lui Mihail Kogălniceanu dela 1848 este străbătută de concepția naționalismului totalitar, care întemeia puterea statului politic pe starea de prosperitate economică, culturală și intelectuală a națiunii. Fără să fie zigzagată de contradicțiile timpului său, atitudinea politică a lui M. Kogălniceanu se află în linia de mișcare a dialecticei naționaliste. Problema emancipării sociale și a împrumutării țăranilor, nerezolvată nici în anul 1848 și nici după trecerea valului reacționar, revine neconținut în discuția sfatului țării. Atacat de Radu Rosetti și Gr. Balș, Mihail Kogălniceanu dă faimosul răspuns în ședința dela 13 Februarie 1861 prin care vorbind de țărani spune că „2000 de boeri nu fac o nație”. Prîncipiul unanimității etnice în fundarea gregară a unei națiuni, opus principiului sectar al claselor privilegiate, a boerilor, nu este de origină democrată, ci de origină istorică și evoluționistă. A vorbi țăranilor de drepturile lor, în concepția lui Mihail Kogălniceanu înseamnă a le vorbi „de demnitatea lor de români”.

Sub toată Domnia lui Cuza-Vodă, M. Kogălniceanu duce bătălia parlamentară împotriva liberalilor obstrucționiști care făceau neconținut diversiuni pentru a zădărnici rezolvarea problemei agrare, și în contra conservatorilor retrograzi. Când se ivește conflictul dintre el și comisia centrală, Kogălniceanu ține faimosul discurs dela 25 Mai 1862, în care, susține emanciparea și împrumutarea țăranilor, arătând că *„dreptul proprietății în România, este un drept cu totul particular, care nu se aseamănă deloc cu acel de proprietate absolută din apusul Europei”*.

Ar trebui să consacram un capitol special anarhiei parlamentare sub Domnia lui Cuza-Vodă. Spațiul nu ne îngăduie. Totuși nu vom renunța la această obligațiune, de a arăta cu alt prilej, și cât de curând, cum năravurile parlamentarismului liberal și democrat au împiedecat legiferarea reformelor sociale de pe urma căror trebuia să se nască statul românesc modern; cum aceste reforme, s’au făcut împotriva liberalilor și fără contribuția lor, ele fiind opera exclusivă a Domnitorului Alexandru I și a sfetnicilor săi selecționați din aripa națională a partidelor politice. Punctul culminant al acestei anarhii parlamentare este fără îndoială asasinarea lui Barbu Catargiu.

Intr’adevăr, la 25 Mai, la sfârșitul ședinței, președintele Consiliului, Barbu Catargiu răspunde combătând pe Kogălniceanu. Desbaterile

vor continua pe aceeași temă până la 8 Iunie. Atunci, izbucnește incidentul: C. Arion îl întâmpină cu observațiunea că guvernul a împiedecat manifestația dela 11 Iunie. Barbu Catargiu răspunde în numele liniștei țării și a ordinii. La sfârșitul ședinței, Barbu Catargiu părăsind adunarea pentru a se duce acasă, se lasă întovărășit în trăsură de către prefectul de poliție N. Bibescu. Pe când trecea pe sub poarta Mitropoliei a fost asasinat cu două focuri de revolver. Nicolae Bibescu sări din trăsură, și pe când caii speriați alergau la vale, el dădu alarma că focurile s'au tras de sub poarta Mitropoliei. Cercetările care s'au făcut nu au dus la nici un rezultat practic. Totuși, din relatările pe care le avem la îndemână putem ajunge la unele concluziuni mai mult decât ipotetice. Istoricii liberali însă, acei care au cercetat această chestiune, nu și-au dat silința să aducă o rază de lumină. Nu aveau de altfel, nici un interes.

Astfel, d-l Alex. Lapedatu, deși membru al Academiei Române, ține o comunicare cu titlul: „*In jurul asasinării lui Barbu Catargiu*”¹⁾ în care făcând apologia partidului care se afla atunci la guvern, pleacă dela următoarea premiză: „*B. C. fu răpus de un glonte tras de o mână misterioasă, care până azi nu se știe și nu se va*

1) Publicată în A. R. Memoriile Secțiunii Istorice. Seria II. Tom. XIV și ținută la 26 Mai 1933.

ști poate, niciodată cu siguranță a cui a fost" ¹⁾). Angajat pe acest drum, periculos pentru un istoric slujitor al adevărului, d-l Alex. Lapedatu ajunge la o profesiune de credință anti-dinastică și la o apologie a partidului liberal.

Se pune în cauză, tensiunea care se creiase în țară între boeri și țărani în jurul celor două mari reforme: electorală și agrară. Se arată fără nici un temei că „oamenii acestei epoci erau sinceri și fanatici în ideile și sentimentele lor liberale și democratice și înțelegeau să lupte cu toată hotărârea și energia pentru respectarea și apărarea acestor drepturi și libertăți... Se produce astfel o stare de spirit supraexcitată, o atmosferă politică supra încărcată, de natură a înlesni și provoca, ca în toate locurile și timpurile, excesele și chiar atentatele, cum a fost acel ce răpuse viața lui Barbu Catargiu" ²⁾). Această atmosferă de surescitare și rebeliune numai liberalii o creaseră. Cercetând evenimentele acelei epoci, aflăm cum „țărani din județul Buzăului, sub conducerea unuia Nișă Mălăieru, porniră către București, spunând că vreau să ia capul grangorilor ce nu țin cu țara" ³⁾). Liberalii căutau ca prin agitațiuni populare cu caracter revoluționar, să intimideze puterea politică, dar atunci când bătălia parlamentară iz-

1) v. Loc. cit. Pag. 6.

2) v. Loc. cit. Pag. 5.

3) A. D. Xenopol: „Domnia lui Cuza Vodă". Vol. II. Pag. 237.

bucnea în plin, aceiași liberali se dădeau în lături lăsând rezolvarea problemei agrare în sarcina Domnitorului și a lui Mihail Kogălniceanu. În acest timp, după cum arată A. D. Xenopol, organele liberale interpretau această manifestare a țărănimii ca fiind pornită în vederea unirii, când în realitate ea servea scopuri politice.

În această atmosferă, chiar așa după cum o relatează d-l Al. Lapedatu, omorul lui Barbu Catargiu nu putea fi decât opera stângei revoluționare. În zadar va căuta d-l Al. Lapedatu să desbată această temă pe 33 de fețe în plină ședință a Academiei căci toate argumentele, i se vor întoarce în contra-i. Din depoziția scrisă sau orală a mai multor martori, reiese destul de limpede, că însoțitorul lui Barbu Catargiu dela 8 Iunie 1862 „ținea brațul drept peste umerii primului ministru” și că focurile de revolver au fost trase foarte de aproape și chiar din această parte. D-l Alex. Lapedatu recunoaște că acuzarea aceasta l-a urmărit pe fostul prefect de Poliție cât a trăit, zicându-i-se chiar Bihescu-Pistol, dar nu vrea să transforme svonul în tragic și acuzator adevăr! Adâncind tema, de apărător interesat al asasinului lui Barbu Catargiu, d-l Alex. Lapedatu încearcă o polemică cu Anghel Demetrescu autorul unui studiu asupra lui Barbu Catargiu¹⁾ și chiar cu A. D.

1) v. „Discursuri parlamentare” de Barbu Catargiu. Ed. Minerva.

Xenopol. Respingând dela început amestecul lui Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti, d-sa vrea să arate că „*autorii ei morali n'au putut fi din rândurile opoziției liberale*”¹⁾, îndreptând toată atențiunea asupra Domnitorului Cuza. Să vedem deci la ce se rezumă polemica cu A. D. Xenopol. Mai întâi, A. D. Xenopol, pleacă dela o „*constatare îndestulătoare*”, nu dela o „*supoziție mai plausibilă*” după cum insinuiază denaturând textele d-l Alex. Lapedatu. Iată tema lui A. D. Xenopol: „*Nu este vorba de o răzbunare privată după cum susținea „Românul”, ci de un omor cu caracter politic. El nu putea însă să fie pornit decât din rândurile Stângei, fie pentru a răzbuna oprirea serbării aniversării revoluției, fie pentru a șterge de pe fața pământului un protivnic atât de primejdios al țărănilor*”²⁾. Este o falșificare de texte și o interpretare rușinoasă pentru un academician care scoboară știința la cheremul politiceii atunci când afirmă că *A. D. Xenopol ține să precizeze că supoziția sa nu atinge partidul liberal și pe conducătorii săi*”³⁾. Nicăiri A. D. Xenopol nu a putut risca afirmarea acestui neadevăr. Acuzațiunile lui sunt întemeiate pe documentele de care dispunea când a scris „*Domnia lui Cuza-Vodă*” dar și pe obiectiva lui judecată critică. A. D. Xenopol începe prin a arăta că Ion C.

1) v. Alex. Lapedatu. Loc. cit. Pag. 11.

2) v. A. D. Xenopol: „*Is'or a partidelor politice*”. Pag. 434.

3) v. Alex. Lapedatu: Loc. cit. Pag. 12.

Brătianu se lauda către Kogălniceanu la 11 Octombrie 1866 că știe cine este asasinul „că n'a fost un român” și că „trăește o persoană care va putea-o spune”. Aluzia perfidă la Domnitorul Cuza este destul de transparentă. A. D. Xenopol, respinge categoric „*baniuiala*” care se aruncă „*asupra lui Kogălniceanu și asupra înspiratorului său domnitorul țării*”. Apărându-l pe Barbu Catargiu, arată că „*omorul s'a făcut cu doi ani înaintea împroprietăririi*”, că Barbu Catargiu nu se pronunțase împotriva legii rurale decât printr'un singur discurs, că alți membri ai dreptei erau mult mai înverșunați împotriva legii, și că pe de altă parte, „*la 8 Iunie, când se întâmplă omorul, legea încă nu fusese votată, încât se putea spune că se răzbuna o faptă neîndeplinită*”¹⁾. Bizuit pe aceste argumente, A. D. Xenopol, nu crede că legea agrară „*a împins mâna la făptuirea crimei*”. Alte motive mult mai puternice, și cu un caracter acut politic și revoluționar, au îndemnat la uciderea lui Barbu Catargiu: întrunirea dela 11 Iunie care fusese suspendată. A. D. Xenopol concentrează toată atenția în această direcție. Barbu Catargiu era mai mult un dușman neînduplecat al ideilor liberale, un conservator, decât un retrograd care se împotriva cu ori ce chip legii agrare. Atitudinea lui de adversar al ideilor li-

1) v. A. D. Xenopol: „*Domnia lui Cuza Vodă*”. Vol II. Pag. 241—242.

berale era în cauză, nu atitudinea lui de conservator potrivit legii agrare. Scoțând din cauză pe Domnitorul Cuza și pe Kogălniceanu, apărându-i cu înverșunare de orice acuzațiune, A. D. Xenopol se oprește la această concluzie finală: „nu se poate tăgădui acestui omor caracterul unei fapte politice care deci nu a putut pleca decât din rândurile protivnicilor dreptei”¹⁾. A. D. Xenopol amintește de mai multe ori de o extremă stângă, și precizează, că asasinatul s'a produs ca o răzbunare politică în urma interzicerii întrunirii dela 11 Iunie. Iată de unde a venit asasinatul politic: dela 11 Iunie 1862, de la aniversarea mascaradei revoluționare dela 1848 făcută de C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu!...

Urmărirea autorului acestui asasinat politic a fost neconținut zădărnicită, iar astăzi, când d-l Alex. Lapedatu se prezintă cu un studiu în fața Academiei Române, pretinzând că aduce noi contribuții, nu face altceva decât să reediteze infama acuzațiune liberală: „aceste fapte sunt de natură să pună pe cercetător în cea mai mare nedumerire și să-l aducă a se întreba: dacă, în adevăr, Cuza Vodă n'a fost străin de utentat și dacă nu știa el cîțar și vine a fost asasinul”²⁾. Printr'o vădită denaturare atenția ne este îndreptată asupra lui Lebrecht prietenul

1) v. A. D. Xenopol: „Domnia lui Cuza-Vodă”. Vol I. Pag. 244.

2) v. Alex. Lapedatu. Loc. cit. Pag. 20.

Domnitorului și autorul moral al crimei, când toate dovezile descopera pe adevăratul asasin, pe N. Bibescu, unealta extremei-stângi liberale.

Iată cum se face istorie, revoluționară, anti-dinastică și criminală „în casa partidului liberal”¹⁾.

1) v. Articolul d-lui G. Racoveanu: „Cuvântul” dela 13 Dec. 1933.

SIMION BĂRNUȚIU, NAȚIONALIST ȘI DEMOCRAT

În schematica rezumativă a naționalismului românesc, Simion Bărnăuțiu reprezintă componenta spiritului juridic. În această integrare trebuie să vedem și o condiționare a anumitor realități sociale. Întotdeauna ardelenii au manifestat un spirit juridic petiționar. Imprejurările istorice în Ardeal, în secolul al XIX-lea, au avut o structură cu totul alta decât aceea de azi. Asuprirea maghiară — factorul permanent — năzuia către disolvarea naționalității românești, dar nu izbutise să realizeze decât izolarea și înstrăinarea culturală.

Lupta se dădea prin urmare pe terenul realităților sufletești, și este firesc să ne închipuim că din fizionomia proprie a acestui conflict decurge și orientarea culturală a revoluției pașoptiste din Transilvania. În afară de aceasta, românii ardeleni, în preajma anului 1848, au fost

surprinși de pînjenîșul cadrului juridic al statului preconizat și susținut de politica umanitară a împăratului Iosif al II-lea. Lupta de idei și de fapte, se dădea prin urmare între români și maghiari, cu îndoitul ei aspect, cultural și național. Românii, nevoiți de împrejurările politice, se îndreptau către statul juridic susținut de Viena. Apropierea de Austria era o modalitate de luptă, o tactică și o adaptare la realitate. Iată cum începe să se definească situația lui Simion Bărnuțiu, animatorul revoluționarismului pașoptist din Ardeal, și primul dialectician al naționalismului din secolul al XIX-lea. De aceea, în ideile lui Simion Bărnuțiu, contradicțiilor uneori, nu trebuie să vedem numaidecât o îmbinare de tendințe divergente reunite printr'un dezechilibru organic. Situația lui Simion Bărnuțiu este structurată de atmosfera veacului. În tot timpul secolului al XIX-lea, creerile gânditoare au fost în căutarea unei filosofii care să se adapteze complexului social și politic parcelat de tumultul voințelor populare. Un stil de viață, care să cuprindă toată această vâltoare de idei, era tot atât de greu de aflat, ca și un îndrumar practic, susceptibil să stăvilească erupția progresivă a ideilor egalitare. Această năzuință se repercutează și la noi, fără ca să modifice eroarea fundamentală: considerarea unei stări de spirit difuze drept un fapt definitiv împlinit.

În credința noastră este ideea, că Simion Bărnuțiu nu a voit să se sustragă influenței veacului

său, pentrucă, el era un propovăduitor, un animator de voințe și de entuziasme populare.

* * *

Simion Bărnuțiu este un om reprezentativ al epocii. A vorbi despre el, înseamnă a vorbi despre ideile și faptele unui fragment de secol strecurat la noi prin sita revoluționarismului. Intre Simion Bărnuțiu și pașoptism a fost mai mult o simultaneitate vitală, care putea duce la o fuziune carnală, dar nicidecum la o suprapunere perfectă de idei. Curentele ideologice care se întretae în personalitatea lui Simion Bărnuțiu nu se pot concepe izolat. Ele au o chee explicativă în filiațiunea anterioară, și se completează prin derivațiile și evoluția lor. Viața îi este centrată de acest eveniment politic: pașoptismul. Am putea spune, că maturitatea lui sufletească și intelectuală, coincide cu promontoriul pașoptismului ardelenesc. De aceia, nici un curent de idei nu poate să-și aroge dreptul de a fi avut asupra procesului de definire juridică a națiunii românești o heghemonie necontestată. Influențele cele mai diverse s'au întâlnit aici, și s'au contopit într'o stare de spirit difuză. Precizarea și încadrarea ideologică a venit mult mai târziu.

În pragul revoluției dela 1848 îl vedem pe Simion Bărnuțiu preconizând „*instanție pentru naționalitatea, libertatea, egalitatea Românilor de*

toată românimea”¹⁾). În această succesiune de idei grefate pe o singură realitate, aflăm fără îndoială influența revoluției franceze, care plutea în atmosfera veacului, precum și o înclinare afectivă centralizată de o stare sufletească. Îmbinarea dintre revoluționarism (democratism) și naționalism, era frecventă în secolul al XIX-lea. Nu indispensabilă și indisolubilă, dar în tot cazul la modă. În proclamația dela Sibiu din 25 Martie 1848, Simion Bărnuțiu se împotrivesc cu vehemență regimului de inegalitate etnică din Ardeal. „*Până ce, națiunea română nu va fi înălțată la acel rang politic de care au dezbrăcat-o Ungurul, Secuiul și Sasul, nu ne unim*”²⁾). Pentru cine vrea să înțeleagă poziția antitetnică a naționalismului democratic, n’ar fi decât să cerceteze condițiunile de viață istorică. Românii erau asupriți de unguri, pentrucă stăpânirea politică se afla la Budapesta. Împotriva minorității etnice celei mai numeroase, ungurii ridicau pe secui și pe sași. Inegalitatea politică avea la bază idei de persecuție națională. Românii ardeleni, îmbinau aceste două noțiuni într’o singură revendicare. Una decurgea din cealaltă, și amândouă se complectau. Naționalism, fără autodeterminare etnică și înlăturarea inegalității politice nu putea exista. Iată cele două mari principii ale anului 1848. Cea de a treia formulă, concreti-

1) v. G. Bogdan-Duică: „*Viața și ideile lui Simeon Bărnuțiu*”. Ed. „*Acad. Română*”. Pag. 69.

2) v. Loc. cit. Pag. 75.

zată în „*împăratul*”, rezumă punctul de gravitație al puterii politice. Simion Bărnuțiu nu s'a ridicat până la înălțimea de cugetare, încât să privească hotărît către unirea tuturor românilor. Toți oamenii acestui secol, până la Mihai Eminescu, nu au avut viziunea largă a cadrului național.

Manifestările lor, oricât ar fi de impresionante, de constructive și de interesante, rămân localizate. În ziua de 18/30 Aprilie a anului 1848, pe piatra bisericii din Blaj, Bărnuțiu cultivă aceste idei spunând: „*A venit timpul ca iobăgia să se șteargă; și ca Români să se pună în drepturile lor care li se cuvin ca națiunei*” Și mai departe: „*purtarea Românilor de aici înainte să fie atât de minunată, încât nimeni să nu-i poată învinovăți, că ar voi să se scoale asupra domnilor sau asupra averii cuiva: pentru că la o întâmplare ca aceasta, nu pot nădăjdui nicio îndreptare a soartei lor, nici a acțiunii române*”¹⁾.

Aflându-se în punctul culminant al revoluției, Simion Bărnuțiu era categoric împotriva violenței. Toate faptele își au logica și sancțiunea lor, și cu deosebire acelea legate până la nimicire de ritmul vieții istorice. Ardelenii prin firea lor, au fost întotdeauna petiționari, alunecând molcom, pe cale pașnică, până când, timpul scurgându-se, evenimentele le va da

1) v. Loc. cit. Pag. 81.

dreptate. În atitudinea lui însă, Simion Bărnuțiu se ferea să nu supere pe împăratul. Înțelegerea politică dintre dănșii era perfectă. Prin aceasta, ajungem la convingerea că Simion Bărnuțiu s'a integrat încă dela început într'o formulă de stat centralist și politic, ale cărui destine le conducea împăratul dela Viena.

În câmpia libertății dela Blaj, el era atât de docil, încât se împotriva exproprierii, lăsând rezolvarea acestei grave probleme tot în seama împăratului. Numai mai târziu, când Simion Bărnuțiu abordează „*Dreptul public al Românilor*” (1855—1860), revine asupra acestei idei susținând exproprierea.

Revoluția pașoptistă trecuse. Pe câmpia dela Blaj creșteau mărăcinii perfidiei și ipocriziei ungurești. Revoluționarii ardeleni, câți mai rămăseseră ancorați de o convingere și entuziasmați de o idee, trecuseră totuși, printr'o adâncă și dureroasă dezamăgire.

Rezultatele revoluției 1848 au fost peste tot aceleași: o simplă trezire a spiritelor, o dinamizare trecătoare a convingerilor, câteva idei generoase și sugestive. Simfonia în care se risipesc toate disonanțele a lipsit. Și dirijorul. Voința sinergetică susceptibilă să apropie și să contopească divergențele de asemeni. Un succes platonice, și apoi, nostalgia unui impresionant tumult de energii. Cei care au supraviețuit, au înregistrat o istovitoare decepție. Dar, cu Simion Bărnuțiu, problema non-violenței și a lipsei de

tactică revoluționară modernă, mai are încă un aspect. Să nu uităm un lucru: Simion Bărnuțiu era profesor, iar cultura lui, eminentamente didactică. Privea lumea ideilor prin telescopul opac al filosofiei universitare. Retor de înaltă autoritate la catedră, orator popular, naționalist și democrat, dar spirit juridic și didactic încadrat unei discipline de gândire care deslusea ideile de podoaba florală a vieții. Nu pentru aceasta revoluția dela 1848 nu și-a dat rezultatele practice, și nici prin această afirmare rolul lui Simion Bărnuțiu nu putea fi eclipsat. Dar legăturile pe care le avea cu filosofia germană, cu spiritul imperialist al Vienei, căreia i se subordona, incapacitatea organică de se emancipa de iobăgismul strămoșesc ce-l apăsa pe umeri, împiedecau avântul ideilor către culmile dinamismului creator. Când în secolul XIX filosofia oscilează între spiritualismul sec și naturalismul determinativ, când materialismul se agață de pulpana democrației și a naționalismului pentru a se susține reciproc, când tragedia intelectuală caricaturizează orice efect de gândire, ce putea face un biet Simion Bărnuțiu, rătăcit la Blaj și flancat de ungurii episcopului Hemenyi, fascinat de „*împăratul dela Viena*” și purtând în cugetul său grava răspundere a întregii revoluții? Revoluționarul autentic, omul practic prins de angrenajul acțiunii, nu mai are timp să raționeze și să facă teorii, să desvolte ideologii și să caute în necunoscut și imprevizibil noi puncte

de vedere. A fost necesară, poate, la timpul ei, dar acum a devenit balast inutil. Pierdut în raționamente logice sau paralogice, omul de acțiune rupe contactul cu realitatea, se desprinde din cursul vieții, rămânând în uscăciunea spirituală a zădărniceii.

Structurat de influențe diverse, propulsat din spiritul veacului, naționalismul bărnuțean este variat și neomogen. O linie directoare de gândire, care să-i dea un aspect rectiliniu nu se poate trasa. Rămâne deci să-l analizăm fragmentar în aspectele lui diverse, pe capitole, așa după cum se înfățișează în studiul dreptului, înainte sau după anul 1848, în discursuri sau în celelalte lucrări de mai puțină importanță. Trebuie însă să precizăm: nici unul dintre oamenii mari ai secolului XIX nu au gândit omogen. Până la Mihai Eminescu, nu se poate vorbi de o gândire originală și de un echilibru al totului. Influența apuseană era covârșitoare. Prin Viena, sau direct prin Blaj, ne-a venit dela Roma influența catolicismului și a filosofiei scolastice și aristotelice. Legăturile școlii latiniste cu spiritul Romei sunt notorii. Tot sub unghiul acestei perspective va trebui privită dialectica dreptului natural. Bărnățiu, în dezvoltarea conceptului său juridic, despre revendicările naționaliste ale românilor, nu se poate socoti prea autentic. În Ardeal, înainte de anul 48, trăise o generație culturalistă cu adânci predispozițiuni filosofice. Reluând firul acestei idei, d-l G. Bog-

dan-Duică dovedește că „importanța științifică a lui S. Bărnăuțiu nu constă în introducerea ideilor dreptului natural la Români: ele erau de mult între noi; ci constă într'o reintroducere, pe baze mai serioase, cu stăruință mai mare și în aplicarea lor consecventă la aprecierea întâmplărilor politice prin care nația trecea, prin care trecea toată nația”⁴). Pe de altă parte, pe apele scârnave ale democrației politice, ne venea din occident influența naționalismului german dela începutul secolului XIX și a iluminismului francez din secolul al XVIII. În curentul filosofic din lumea occidentală, aceste idei își dădeau întâlnire în mediile universitare. Și astăzi, dacă privim către Sorbona sau către Academia franceză ajungem la aceeași constatare: iluminismul din secolul al XVIII-lea și raționalismul german prelucrat de filosofi și sociologi, formează dogmele înțelepciunii oficiale.

Nu-i de mirare deci, că fiul cantorului ardelean, Simion Bărnăuțiu, să fi cunoscut la Viena operele filosofului german Wilhelm Tranggott Krug, și să se fi lăsat influențat de ideile sale. Prin filiațiune directă de idei, Krug era naționalist, kantian și naturalist, iar prin profesiune îl vedem la 1805 succedând direct lui Kant la catedra din Königsberg. Vom regăsi deci, în opera lui Simion Bărnăuțiu, influența preponderantă a lui Krug, pentru că, în anii săi de șco-

1) Idem. Pag. 142.

laritate l-a învățat, iar mai târziu l-a tradus.

Intre Krug și Bărnățiu există afinitatea pe care o găsim întotdeauna între discipol și magistru. Intre Kant și Krug deosebiriile nu sunt mari. Intre Krug și Bărnățiu, deosebiriile se profilează în domeniul aplicării practice. Dar mai mult decât atât. Dovadă că Șimțon Bărnățiu reprezenta un punct de intersecție în secolul XIX, este și faptul că aflăm la el, influența naționalismului filologic, moștenit dela școala latinistă. Autenticitatea națiunii române se putea dovedi și prin limbă. Cu aceasta, intra în circulația ideilor un element nou, original și natural totodată, cu infinite aderențe în istorie și a cărui justificare științifică ținea de influența Romei. Mai departe, ideile lui Șimion Bărnățiu năzuind către un punct de vedere practic, se adaptaseră condițiunilor vieții sociale de atunci. În toată această adaptare nu este vorba de o suprapunere exactă ci de o modelare relativă și variabilă. Fundamentând naționalismul pe considerațiuni de limbă, Șimion Bărnățiu se integra marelui curent novecentist, izvorit din latinismul Blajului, și pe care dacă îl adâncim și mai mult, îl putem contopi într'un istorism autohton, toț atât de puternic înrădăcinat în conștiința predecesorilor săi.

Fără îndoială că ideile lui Krug și ale lui Kant au suferit transformări. Mai întâi, Șimion Bărnățiu avea un spirit metafizic înclinat către speculațiunile abstracte. Apoi, el introduce și un

mănunchi de elemente concrete în edificarea sistemului, ceiace evidențiază tendința lui de a se apropia din ce în ce mai mult de realitățile sociale contemporane. Restabilind o justă situație pe poziții paralele, Bogdan-Duică, ajunge la concluzia: „*Fundamentul filosofic al lui Krug devine la Bărnăuțiu critica societății în care trăește; aplicațiile se adaogă și sunt naționale; dar forma rămâne departe de stilistica lui Krug. Bărnăuțiu este, la 1842, un Krug simplificat*”¹⁾.

În filosofia dreptului, Simion Bărnăuțiu a suferit influența lui Karl v. Rotteck. Se afirmă chiar că „*toată știința dreptului propusă la universitatea din Iași se reduce la traducerea, prescurtarea și — rareori — modificarea unui curs de drept de Dr. Karl Rotteck....*”²⁾. Prin confruntări de texte, și prin scheme care etichetează spiritul analitic universitar, se ajunge la convingerea că Simion Bărnăuțiu nu era prea original. Ideile lui J. J. Rousseau asupra voinței populare, dialectica lui Rotteck asupra dreptului rațional, împotrivit raționalismului juridic, oarecari termeni din fenomenologia kantiană și un vocabular revoluționar francez, toate de importanță occidentală via Viena-Budapesta, își dau întâlnire în „*Dreptulu natural privatu de Simeone Bărnăuțiu*”.

Pentru vremurile de atunci, concluziile prac-

1) v. Loc. cit. Pag. 154.

2) v. Id. Loc. cit. Pag. 161.

tice sunt în bună parte dezastruoase: armonia rațională duce la libertatea absolută a oamenilor în societate. Deci, la anarhie. Voința generală, prin exercitarea liberă a dreptului majorităților populare ne antrenează pe panta republicei. Corelatul practic al democrației este înlăturarea aristocrației, deci, sfărâmarea controlului și conducerea celor puțini.

Fostul monarhist dela 1848 din Câmpia Libertății devine republican la Iași în anul 1860! Dela Câmpia Blajului la Universitatea Iașilor, era o distanță pe care se înregistrează toată metamorfoza momentelor istorice. La Blaj domina influența ideii statului totalitar și autoritatea împăratului dela Viena. Acolo, se adunau toate năzuințele românilor și comunicau cu marele fluviu al imperialismului dela Viena. Blajul, era cetatea culturii, a cărților și a scolastice. Aceasta, dădea prestanță aristocrației intelectuale, mărinind încrederea în inteligență. Pe de altă parte, tot sub egida eclesiastică a Blajului, apropierea de catolicism presupune integrare în universalism, aderența cu împăratul și intimidare a ungarilor. Blajul era cultura, catolicismul, școlile și scolastica, limba și revoluția națională. Anul 1848 ardelean, poartă pecetea naționalismului culturalist. Considerarea acestor fapte ne duce la definirea unor situații divergente.

În Iașii anilor 1858—1863, atmosfera era cu totul alta. Statul democratic român, definit mai târziu de constituția libertară dela 1866, se afla în

embrion. Germenii de disoluție a ideii de ordine națională pluteau pretutindeni. (Alegerea principelui Carol punea în discuție idei divergente care deplasau centrul de gravitate al naționalismului, către anarhia republicană). Simion Bărnuțiu, refugiatul transilvănean aduce cu sine, în exilul Iașilor, mireasma revoluționară a anului 1848. Dezamăgitul luptelor de emancipare politică, aflate la Iași un mediu prielnic și docil pentru dezvoltarea ideilor sale. Revoluționarul din convingeri și fără vocație, acela care preconiza lupta pașnică și scrisese jălba către „împăratul Josub”, pentru a nu obține nimic propăvăduia acum republica democratică, împotrivindu-se alegerii principeului străin. Acela care, în duminica Tomei, pe Câmpia Libertății, sfătuia pe țărani să se încreadă în grija împăratului și să aștepte dela el pământul pe cale legitimă, susține dela catedra Universității din Iași în „*Dreptul public al Românilor*” (1855—1860) exproprierea. În Iași, Simion Bărnuțiu găsisse o mixtură hibridă de democratism pașoptist, de rousseauism filosofic și de anti-străinism justificat tot de incapacitatea revoluționarismului autohton de a creia o burghezie românească. Omonimul său muntenesc¹⁾, susținea aceleași idei. Fundamentul cultural al naționalismului lui Simion Bărnuțiu justifică aureola care s’a creat în jurul său. Căci, orice s’ar spune, în centrul său de gân-

1) N. Bălcescu.

dire, se află nestăpânita încredere în virtuțile unei națiuni române, definită organic prin puritatea de rasă și prin limbă. Antistrăinismul său, antisemitismul chiar, se leagă de această idee, lărgind cadrul unei concepții unitare. Acest naționalism însă, propovăduit *ex cathedra*, este înveșmântat într'o purpură retorică, fragilă și transparentă. Studenții s'au entuziasmat văzându-l, publicul l-a respectat, mandarinii universitari de specia lui Titu Maiorescu l-au hulit, dar în jurul lui Simion Bărnuțiu s'a format o reputație bine meritată. Multe din ideile lui Simion Bărnuțiu au fost reluate, adâncite, șlefuite și armonizate de Mihail Kogălniceanu, Mihai Eminescu și Vasile Conta, teoreticienii naționalismului năvecentist.

Duhul lui Simion Bărnuțiu a plutit peste nimbul unei generații mâncată de vârcolacii democrației. Retorica politică s'a pulverizat, fără a lăsa urme. Câțiva elevi, care purtau în suflet o vagă nostalgie ciceroniană, au răspândit în cercuri limitate ideile maestrului. În fața universității din Iași, în fața academiei Mihăilene de ieri, se va ridica statuia în bronz a lui Mihailache Kogălniceanu. Astfel începe să se creieze o directivă constructivă, bazată pe o tradiție, numai de Kogălniceanu concretizată în elemente nobile de doctrină, aplicată la faptele reale. Se pot identifica, fără îndoială, corespondențe de idei și afinități sufletești între Mihail Kogălniceanu și Simion Bărnuțiu. Componentele diver-

selor momente istorice, cu greaua ispășire a timpului petrecut în exil, care succede entuziasmului naiv dela 1848, explică atitudinile și ideile contradictorii ale lui Simion Bărnuțiu. Al. D. Xenopol, crede că „școala lui Bărnuțiu, din care pe tărâmul politic s'a format fracțiunea, se arată ca un complex de idei politice pe un fond cultural”¹⁾). Fracțiunea liberă și independentă, un fel de dizidență liberală, a înmănunchiat, la un moment dat, câțiva intelectuali ieșeni, și un agitator risipit în gesturi dramatice, Neculai Ionescu. Ideia definitorie a fracțiunii era antisemitismul. Fără doctrină, fără program, fără cadre și fără oameni, fracțiunea preludează antisemitismul, impregnându-i printr'o ciudată predestinare, fizionomia inițială.

S'a vorbit despre influența historicismului lui Savigny precumpănitoare în sistemul de gândire al lui Simion Bărnuțiu. O axă centrală în jurul căreia să se galvanizeze toate elementele nu găsim. Și nici o directivă statornică, unitară, în exploatarea izvoarelor de inspirație. În diferite momente de evoluție confluează idei contradictorii, care, se îmbină artificial sau se exclud prin însăși coliziunea lor dialectică. Niciodată umanitarismul și naționalismul nu vor sta împreună. A fost o epocă, la începutul secolului XIX, când naționalismului i se alătura pentru rațiuni istorice democratismul, ca idee, nu ca realitate de

1) v. A. D. Xenopol: „Istoria partidelor politice”. Pag. 506.

fapt. Între raționalism și naturalism se desenează același conflict, ca și între historicism și iluminism. *Revoluționarism*, însemna atunci, progres, iluminare, rațiune. *Naționalism*, integrat ideii de stat, însemna mai întâi un *anti*, răspicat violent și permanent, pentru toate elementele definitorii ale revoluției, și apoi, historicism, tradiționalism și naturalism. Dela Savigny a primit Simion Bărnuțiu concepția dinamic-istorică a spiritului roman-român, sau, ea s'a grefat pe un fond de idei împrumutat dela latiniști, și din zestrea intelectuală a Blajului? Rămâne de cercetat. Ambele ipoteze sunt plauzibile. Un fapt însă, verificat prin confruntare de texte, este concludent. În „*Dreptul publicu*”, predomină influența lui Savigny, după cum „*Dreptul gentilor*” este o compilație după Rotteck. În prima lucrare, concepția savignyană aplicată statului național justifică participarea elementelor de doctrină historicistă; cea de a doua, este îmbibată de doctrina constituționalistă, republicană, cu ecouri din filosofia raționalistă. Din acest punct de vedere, ne alăturăm întru totul lui Bogdan-Duică, după care: „*Toată știința dreptului propusă la universitatea din Iași se reduce la traducerea, prescurtarea și — rareori — modificarea unui curs de drept de Dr. Karl von Rotteck*”¹⁾.

Importanța lui Simion Bărnuțiu a fost exagerată. El a fost un predecesor, dar nu un doc-

1) v. Loc. cit. Pag. 161.

trinar cu puteri demiurgice, care a gândit și a formulat ideia statului național. Cercetând opera politică, retorică și juridică a lui Simion Bărnuțiu, nu se poate vorbi de ideia unui stat istoric, pentru că istoricism înseamnă antidemocratism¹⁾, autohtonism, tradiționalism, și ordine naturală a lucrurilor, încapsulată în formula de viață a naționalismului. La 1848 Simion Bărnuțiu și românii ardeleni năzuiau către o integrare egalitară în statul unitar habsburgic, iar la 1860, la Iași, Bărnuțiu singur, după o dureoasă dezamăgire, se alipea entuziast unui stat revoluționar cu instituții și structură democratică. Revoluționarul pașoptist, cu ecouri puternice din cultura Blajului și a naționalismului ardelean, este mult superior retorului Bărnuțiu, din Iași unu stat liber, dar realizat fără contribuția luminoasă a sufletului autohton. Indoita situație a lui Simion Bărnuțiu, definește precursorul, dar nu pe ordonatorul statului național.

Până la Mihail Kogălniceanu, naționalismul a trăit sub lepedea de ghiată a 10băgîei, arumată din când în când cu tămâia retoriceii democratice.

1) Istoria se împotrivesțe democrației.

CŌRELAȚIA DINTRE STĂRILE SOCIALE ȘI TEORIA POLITICĂ A LUI MIHAI EMINESCU

Mihai Eminescu, în fața generațiilor a trecut un sever examen de rectitudine morală care îl edifică pe firmamentul celor viitoare și îl proectează grandios și autentic peste scurgerea timpului. Generația contemporană lui Eminescu, cercul „*Junimei*”, nu generația politică și nici cea literară într-un sens mai larg, nu și l-a apropiat sufletește și nici nu l-a înțeles. Toți cei care l-au cunoscut și l-au apreciat pe Eminescu, se apropiau de el cu un fel de sfială pentru a nu-i turbura parcă liniștea adâncă a sufletului său nemărginit. Rezerva mediocrității subliniază această frică și îndepărtare totodată. Adevărate femei, care să-i cuprindă toată capacitatea lui cerebrală, sufletească și sentimentală nu a cunoscut poetul; și nici prieteni devotați, care să se identifice cu gândurile sale. Într’o oarecare măsură, Ion Creangă, și poate Titu Maiorescu. Primul îl atrăgea cu mîreasma ancestrală și cu primitivismul nefalsificat de „*civilizație*”, — cu umorul

mistic și povestirile sale, — cel de al doilea, izbutise să se facă prezent în viața intelectuală a poetului și să-l ajute uneori. Atât. Degenerația politică, lătrătoarea de pe uliță, l-a hulit, l-a calomniat, și l-a persecutat. Eternul titlu de glorie al liberalismului românesc, este de a fi destituit pe Mihai Eminescu dintr'o funcție publică ce ocupa în administrația statului democratic. Exponentul acestui lichelism politic, este fără îndoială Gh. Panu, pamfletar și gazetar de talent, dar venal, acela care s'a retras dela „*Junțimea*”, când Eminescu și-a cetit „*Satira III-a*”.

Generația următoare, a încercat să-l valorifice înțelegându-l, și adoptându-l ca normă sufletească în creația artistică. Ideologic, prin naționalism și antipoliticianism, generația sămănătoristă s'a apropiat de duhul și de ideile sociale ale lui Mihai Eminescu. Prin tradiționalism și autohtonism, sămănătorismul a dat expresie concretă creației literare. Atât în ceea ce privește ideologia, cât și norma estetică, punctul de plecare este acelaș: naționalismul, prin expresia lui primară, nealterată, limba și subiectul rustic. Presupun cunoscută, contribuția teoretică și critică a d-lui N. Iorga în paginile „*Sămănătorului*”, a d-lui Octavian Goga prin „*Luceafărul*” și A. C. Cuza în „*Făt-Frumos*”. Vlăhutișmul însă, plângăreț și cabotin, de minoră calitate, a încetățenit în literatură un „*eminescianism*” diluat, care a ntunecat pentru un moment gloria postumă a

poetului. S'a verificat cu acest prilej, neînțelegerea unui adevăr elementar: nu se imită decât ceea ce este transmisibil. Adevărata operă de artă este transmisibilă prin senzație, dar din punctul de vedere al realizării, ea se grezează pe subconștient, pe structura hereditară a omului, și acolo se topește într'o materie nouă de creație.

Ideile sunt transmisibile pentru că au la bază raționamente logice, general valabile. Eminescianismul literar a falimentat pentru că a încercat să realizeze o reproducere artificială, nu o imitare constructivă, creatoare.

* * *

Tot planul lucrării d-lui G. Ibrăileanu „*Spiritul critic în cultura românească*” este fals, în primul rând pentru că niciodată nu a fost vorba numai de o cultură „*moldovenească*” exclusivă, reacționară și critică. Această cultură a izvorât și s'a dezvoltat aproape în aceeași măsură și în Muntenia: M. Kogălniceanu în Moldova, N. Bălcescu în Muntenia; Gh. Asachi în Moldova, Ion Heliade-Rădulescu în Muntenia: V. Alexandri în Moldova, Al. Russo în Basarabia, Ion Ghica în Muntenia. În al doilea rând, „*unirea*” nu putea schimba sensul de evoluție al „*civilității*” românești, nu putea anula spiritul „*critic*”, pentru că rămânea regimul liberal, ideologia pașoptistă, legiferată în structura politică și civilă a statului laic democrat. D-l G. Ibrăileanu vorbește de

1880 și 1881 ca de o dată fatidică în cultura românească. De atunci crede d-sa că încetează critica lui Titu Maiorescu și Vasile Alexandri. Vor rămâne însă, — adăogăm noi — „*Convorbirile Literare*”, va apare critica lui I. Luca Caragiale, Al. Odobescu și Duiliu Zamfirescu tocmai în Muntenia; apoi, marele curent sămănătorist, tot „*reactionar*” cu spiritul lui eminescian, naționalist și antipașoptist, animat de d-l N. Iorga.

Ecourile „*critice*” de după anul 1880 sunt chiar mai puternice decât celelalte de mai înainte. Până atunci, nu aveam o doctrină naționalistă, complectă, elaborată de un geniu al literaturii care să fie totodată și un economist, un vizionar și un puternic realist în politică.

Dela Mihai Eminescu avem și o doctrină politică, naționalistă, critică și reacționară, constructivă și realistă în prima linie. Concomitent cu acesta, se mai întâmplă încă un fenomen în viața politică: în Aprilie 1871 începe procesul politic al junimismului. Până atunci, exista unul literar și cultural. În cazul acesta, doctrina și ideile au precedat acțiunea politică. Izvorit dintr’o frenetică emulație intelectuală, junimismul se leagă evident de acțiunea critică a lui Titu Maiorescu dintre anii 1866 („*Scrierea limbii române*”) și 1881 („*In contra neologismelor*”). Cu deosebire în limita acestor ani, — dar și după 1880, — Mihai Eminescu își va expune la „*Curierul de Iași*”, și „*Timpu*l” doctrina lui

politică. Așa încât, ne aflăm în fața a două acțiuni concomitente: junimismul maiorescian și naționalismul eminescian, care, la început se înrăuresc reciproc, dar în cele din urmă se separa definitiv, până când epuizându-se acțiunea politică a junimismului, nu mai rămâne decât cea literară, și aceasta, aprig concurată de reacțiunea primului pătrar al secolului al XX-lea.

Dela 1871 ar fi trebuit să înceapă „*Era nouă*”. Această epocă coincide cu reorganizarea pe alte baze a conservatorismului politic. Incepe lichidarea celui vechi, dar și infiltrația de idei liberale care vor turbura ritmul politice conservatoare noi. Așa încât, chiar pentru această epocă, tot acțiunea lui Mihai Eminescu rămâne în picioare, ea nefiind alterată nici de neputința oamenilor de a se manifesta prin ei înșiși, și nici de duhul democratic.

Scopul d-lui G. Ibrăileanu este să diminueze valoarea lui Titu Maiorescu și să restabilească o filiațiune pe care o găsim întemeiată în justificările ei ideologice. Este adevărat, că „*Direcția nouă*” pe care o anunța Titu Maiorescu nu începe la 1866 cu V. Alexandri ci mai de mult dela 1840 („*Dacia Literară*”) cu M. Kogălniceanu. Tot asemeni, este adevărat că „*A. Russo a scris mai mult, mai pe larg și cu argumente mai variate decât Maiorescu în contra stricătorilor de limbă*”¹⁾. Restabilind filiațiunea reacțiunii

1) v. G. Ibrăileanu: „*Spiritul critic în cultura românească*” Ed. III. Pag. 66.

critice aflăm că verigele acestui lanț neîntrerupt sunt formate din „*Dacia Literară*” „*Propășirea*”, „*România literară*”, „*Convorbiri literare*”. Dacă aceste reviste apăreau la Iași, aceasta nu înseamnă că ne găsim în fața unui „*spirit critic moldovenesc*”. Mișcarea acestor reviste, cuprinde pe N. Bălcescu, Ion Ghica și Al. Odobescu, iar mai târziu pe I. L. Caragiale. Cu sistemul influențelor literare și al continuității spiritului critic, d-l G. Ibrăileanu se arată a fi cu prisosință un spirit tezig, critic, extremist, nicidecum un elev al lui *F. Brunétiere*, care vede în această metodă însăși corelația organică a genurilor și a operelor literare.

D-l G. Ibrăileanu spune-gă de mânia împotriva junimismului, nu pentru alte motive, decât pentru că d-sa crede inutilă o reacțiune împotriva pașoptismului. În mânia sa d-l G. Ibrăileanu îl cuprinde și pe M. Eminescu. Deosebirea dintre Eminescu reacționarul și junimiști este netă. El nu vorbea în numele unei clase conducătoare, ci a burgheziei, a micii burghezii românești din timpul său, formată din mescriași, comercianți, intelectuali și profesioniști. El mai vorbea în numele răzeșilor, a moșnenilor în țara românească, și a țăranilor. Cu un cuvânt, în numele elementului românesc. Țărănismul lui Mihai Eminescu este o formulă de interpretare. Eminescu nu putea să fie țărănist în accepția actuală a termenului, un precursor, pentru că nu era democrat. El nu dorea decât emanciparea

economică și ridicarea culturală. În concepția lui dominantă nu intra elementul electoral indispensabil legat de cel rural. Nu se putea concepe o lege de expropriere fără un parlament care să reprezinte toate stările sociale. Lovitura de stat a lui Cuza-Vodă realizase această mare reformă. Exproprierea mării proprietăți ar fi trebuit să vină de bună voie, printr-o dreptă și umanitară înțelegere a clasei conducătoare, nu pe cale politică și guvernamentală. Boerimea însă, a fost impermeabilă acestui sentiment.

* * *

Ideologia politică a lui Mihai Eminescu n'a fost cercetată cu obiectivitatea unui punct de vedere critic. Pentru a nu mai stăruie în eroarea ei, critica liberală avea tot timpul, cel puțin să se documenteze, să facă dovada bunei credințe în cercetarea obiectului, să nu mai folosească fragmente incoherente din articolele lui M. Eminescu, citate denaturat pentru a li se falsifica sensul. Astăzi, când avem mai multe ediții la îndemână, când cea mai mare parte din manuscrisele rămase la Academia Română au fost publicate, se impune demascarea justițiarilor critici care de fapt nu au fost decât niște impostori rău intenționați.

Incadrată în liniatura simetricii sale arhitecturi, ideologia politică a lui M. Eminescu nu

prezintă nici un punct de minoră rezistență, în care dialectica cea mai ageră ar descoperi contradicții sau șubrezenii de argumentare logică și documentară. Gh. Panu, afirmase că „*teoria păturilor suprapuse*”, ar fi fost elaborată în timpul când Eminescu era bolnav. D-l G. Ibrăileanu mai abil, dar nu atât de convins, merge mai departe, și afirmă fără să producă nici o dovadă, că Eminescu în cea de „*a treia fază*”, la „*Timpul*”, fiind gazetar nu-și „*poate exprima convingerile în toată libertatea ca mai înainte*”¹⁾, și tot căzând pe pârția acestei critici subiective, merge până acolo încât îl învinovățește de regionalism moldovenesc.

Tot acest simulacru de critică ideologică și literară s'a încheiat în jurul a două articole de ale lui M. Eminescu, publicate în ziarul „*Timpul*”. Primul „*Pătura superpusă*” („*Timpul*” 29 Iulie 1881) n'a fost republicat decât în ediția lui Gr. Pencescu, tăindu-se începutul; celălalt „*Teoria păturii superpuse*”, („*Timpul*” 6 August 1881) n'a fost retipărit decât în ediția d-lui D. Murărașu din anul 1930! Până la această dată, s'a judecat pe simple extrase, fără producerea întregului document.

În primul articol, M. Eminescu pleacă dela convingerea că nu există „*nici o deosebire între rasa română din Muntenia, Moldova, din cea*

1) v. G. Ibrăileanu: „*Spiritul critic în cultura românească*” Pag. 177.

mai considerabilă parte a Ardealului și a Țării unghurești. E absolut aceeași rasă, cu absolut aceeași înclinațiuni și aptitudini.

Dar în București și în orașele de pe margina Dunării s'a ivit un element etnic cu totul nou și hibrid care ne-a turnizat generația actuală de guvernanți" ¹⁾).

S'a întâmplat însă, ca în timpul domniei fanariote și a eteriei, să năvălească în țara de jos cu deosebire, din pricina situației ei geografice, o populație străină, greco-bulgărească, din care s'au format cadrele partidului liberal din Muntenia. Mihai Eminescu pornește așa dar dela o simplă constatare, dela inventarierea numerică a conducătorilor partidului liberal și află printre ei pe C. A. Rosetti, E. Carada, Giani, Pherekidis etc., etc. Democrația și cosmopolitismul sunt două fenomene corelative. Dacă ținem apoi seama, că foarte mulți din oamenii de jos. veniți în țară sub domnia fanariotă, au fost ridicați la rangul de boeri, și că acești boeri mici au fost promotorii liberalismului, atunci nimic mai firesc decât legătura pe care M. Eminescu o stabilește între epoca domniei liberale și aceea a fanariotismului. Domnia fanariotă, străină de rasa autohtonă, nu putea colabora decât sau cu elemente de pripas sau cu transfugii vechilor cinuri boerești. Alterarea substanței etnice a statului, sub domnia fanariotă, continuă sub re-

1) v. „Articole politice“. Ed. Minerva 1910. Pag. 133.

gimul democratic. Probus politic al acelei pă-turi din clasele mijlocii, care își căpăta dreptu-rile prin lingușiri, nepotism, arivism, și uzur-pare de titluri și averi, regimul liberal trebuia să se bizue pe el. Ele formau cadrele și din mijlocul lor s'au recrutat și o mare parte din conducători.

La revoluția pașoptistă n'a participat clasa boerilor mari, și nici acea a țărănilor. Boerii se împotriveau pe cât puteau, iar țărăni, erau ab-senți dela orice fel de manifestare politică. Fă-când bilanțul stărilor liberale dela 1857, M. Ko-gălniceanu arăta că între boerii mari, cei mici și țărănime, singurele clase pozitive și producătoare, „starea de mijloc”, *acea „care poate întemeia e-chilibrul și opri antagonismul lipsește desăvârșit, mai ales în Moldova”*¹⁾.

Ion C. Brătianu, în plină revoluție, redacta programe și proclama necesitatea unei burghezii. Din punct de vedere social, acesta a și fost scopul primordial al partidului liberal. Când se ivește critica lui M. Eminescu, trecuseră 35 de ani dela revoluția din 1848 și nu numai că bur-ghezia românească nu se arătase de nicăiri, dar în locul ei, apăruse parazitând budgetul statului o droae de nepricepuți, funcționari, clientelă po-litică, căpătuită de partide din interese electo-rale. M. Eminescu atacă din plin această pro-

1) v. Radu Dragnea: „Mihai Kogălniceanu“. Ed. II. 1926. Pag. 222.

blemă socială și spune: „cine va face lista funcționarilor mai cu seamă înalți, a pensionarilor, a deputaților, a arendașilor bunurilor publice și private, c'un cuvânt a tot ce reprezintă circulațiunea și reglementarea vieții generale a țării, va observa cu înlesnire că frânele stăpânirii reale au scăpat din mâna elementului autohton și istoric și au încăput pe mâni străine”¹⁾. Eminescu nu împinge teoria sa până la exclusivismul rasist, și recunoaște dinpotrivă, „că foarte numeroase elemente s'au asimilat pe deplin cu rasa română”, ci numai, el arată că acei care domină sunt „inimigrații proaspeți, care sunt de abia în generația a doua”. Aceasta este „pătura superpusă, un fel de sediment de pungași și de cocote, răsărită din amestecul scursăturilor orientale și accidentale, incapabilă de adevăr și de patriotism, rasa Caradalelor pe care Moldovenii uin eroare o numesc Munteni”²⁾.

Iată dar, că M. Eminescu nu numai că nu sapă o discrepanță între moldoveni și munteni, dar chiar contribuie la înlăturarea acestei „erori”. Totuși, făcând concesiuni celei mai largi interpretări trebuie să recunoaștem că în acel „moment” atacul trebuia concentrat asupra străinismului din Muntenia, a franțuzomaniei care era mai puternică acolo decât în Moldova. Faptul că generația dela 1840 (Kogălniceanu, Russo, A-

1) v. Articole politice. Pag. 137.

2) v. Loc. cit. Pag. 136.

Alexandri, etc.) s'au ridicat împotriva stricătorilor de limbă din Ardeal, împotriva latiniștilor, nu înseamnă că erau regionalişti moldoveni, și prin urmare dușmani ai Ardealului. După cum faptul că Titu Maiorescu a ridiculizat „*aberăciunile*” lui Arme Pumnul nu înseamnă că prin aceasta era un dușman al Bucovinei.

Revenim la teoria păturii superpuse, cu arătarea că această clasă intermediară a fost de-a dreptul inventată din clientela partidelor politice, în lipsa oricărei posibilități de circulațiune socială între celelalte stări care erau literalmente distruse. Făcând bilanțul acestei stări de lucruri, chiar pentru anul 1880. însuși d-l G. Ibrăileanu ajunge la următoarea concluzie pe deaîntregul întemeiată: „*Tărănimea neputându-se desființa, a căzut într'o mizerie din ce în ce mai mare, răzeșii au fost ruinați și în parte desființați; meseriașii au fost în mare parte distruși*”.

„*Pe la anul 1880 procesul de sărăcire a țărănimii, datorit acelor împrejurări care au izvorit din comercializarea agriculturii, ca și procesul de ruinare a răzeșilor, ca și procesul distrugerii meseriașilor, datorit importului de fabricate străine, este destul de înaintat, ca unii oameni, îndurerați de acest lucru, să dea alarma*”¹⁾.

Șt. Zeletin, revenind mai târziu asupra aceleiași probleme. recunoaște că „*statul român avea*

1) v. G. Ibrăileanu: „*Spiritul critic în cultura românească*” Ed. III. Pag. 172.

de rezolvat, mai ales în perioada dela 1860—1890 o problemă socială tot atât de vastă și de gravă: aceea de a întreține populația orașelor noastre scoasă din cadrele producției naționale. S'a văzut cum concurența capitalismului străin, a ruinat vechea noastră industrie națională, reducând întreaga populație dela oraș la o viață neproductivă, parazitară. Statul a trebuit să vină în ajutorul acestei populații: ...el a creat paraziților orășeni funcții, i-a prefăcut în biurocrați. Această soluție a crizei sociale avea și folosul, că orice nou biurocrat parazit era un nou client al oligarhiei" 1).

În evul mediu, și mai încoace, până la începutul secolului al XIX-lea, breslele organizau viața socială. Meșterul, calfele și ucenicii formau o mică societate nucleară. Viața în comun. Solidaritate în jurul aceloraș principii de muncă. Foarte multe familii, își încredințau copiii după aptitudini breslașilor. Acolo ei învățau o meserie, duceau o viață quasi-familială, creșteau sub supravegherea meșterului, și pe deasupra căpătau o puternică educațiune religioasă. La fel cu ceiace se întâmpla în epoca medievală, când fiecare breslă își avea biserica ei, meseriașul român o avea pe a lui. Biserica Sf. Ilie dela Botoșani era a blănarilor, „atâtea alte biserici de bresle aici în București”. În sânul acestor bresle,

1) v. Șt. Zeletin: „Burghezia română”. Ed. „Cult. Naț.”. Pag. 145.

*„libertatea nu ajunge niciodată prin sine singură la organizare, pe când organizarea, atunci când este un organism sănătos, ajunge dela sine la libertate”*¹⁾.

Revoluția politică, prin consecințele ei economice, a lichidat două clase sociale intermediare: răzeșii și meseriașii. Numai rămâne în picioare decât țărănimea care nu se prevalează de nici un drept politic sau de vreo îmbunătățire a situației economice de pe urma revoluției pașoptiste, și clasa boerilor mari care-și pierde privilegiile. Acest proces de disoluție a societății autotone l-a îndeplinit pătura superpusă.

Dacă ne întrebăm acum, din cine era formată „burghezia română” de atunci, trebuie să ne adresăm controalelor stării civile, și să urmărim ascendența fiecărei familii, căci, pe simple presupuneri nu se poate da un răspuns edificator. Lotul cel mare, alături de clientela păturii suprapuse, îl ocupau evreii care dețin comerțul mic, camăta și arendășiile agricole. Veniți din Galiția și Rusia, din Spania în Muntenia, evreii, s’au înmulțit prodigios cu deosebire dela anul 1830. O clasă intermediară românească a existat chiar sub vechiul regim, formată din meseriași organizați în bresle puternice și din comercianți. Câțiva intelectuali s’au ridicat de aici, cei mai mulți din boerime.

Procesul de disoluție a început sub fanarioti

1) v. N. Iorga: „Evoluția idell de libertate”. Pag. 280.

M. Eminescu va reveni asupra lui în „teoria păturilor suprapuse”, dar mai pe larg l-a dezvoltat într’un articol¹⁾, publicat mult mai înainte, în anul 1877 în ziarul „Curierul de Iași”.

Urmărim concomitent două idei, aceia de a justifica „teoria păturii suprapuse” și a verifica anterioritatea acestei concepții față de anul 1881.

La 1877 M. Eminescu spunea următoarele: „*Domnia Fanarioților a putrezit clasele noastre sociale; aristocrația noastră, din războinică și mândră ce era, a devenit în cea mai mare parte servilă, încrucișându-se cu stârpitea grecului modern, care e tot atât de șiret, dār mai corupt decât Evreul de rând. Prin urmare clasa înaltă a societății noastre, care luase dela grecul constantinopolitan toată lenea, tot bizantinismul, se lasă ușor înăbușită de ciocoimea ei, de fostele ei slugi, care fără nici o muncă merituoasă pentru societate, se urcă repede în locul vechii aristocrații, ce dăduse așa de tare îndărăt*”.

Și câteva rânduri mai jos: „*Precum ciocoimea a alungat pe boerii vechi din locul lor, tot astfel Evreii, având numai dreptul de a cumpăra bunuri imobile la țară, ar lua în mâini proprietatea de mijloc, ai cărei arendași sunt deja astăzi, iar neamul românesc ar ajunge cu desăvârșire proletar*”²⁾.

1) v. M. Eminescu: „*Scrieri politice și literare*”. Vol. I. 1905. Articolul „*despre drepturile politice ale Evreilor*” publicat în „*Curierul de Iași*”, dela 9 Ian. 1877. In ed. cit. Pag. 107.

2) v. Loc. cit. Pag. 113.

Antifanariotism și antisemitism deci, la 1877. Și pentru că, starea aceasta socială continuă și sub domnia liberală, cu toate că directiva politică a statului s'a schimbat, Eminescu concentrează cele două elemente critice într'o sinteză unitară: antiliberalism în politică; antisemitism (în Moldova), antifanariotism (în Muntenia) în economie, cu un cuvânt primatul naționalismului în problema socială.

În cele două articole despre „*pătura superpusă*”, M. Eminescu nu atinge nici problema țărănimii, nici pe aceia a boerimii, ci numai, vorbind în treacăt de „*formula unei organizațiuni conservatoare*”, arată că, „*abstracție făcând de țară și de poporul istoric, se dovedește a fi sterilă și lesne de escamotat*”. La 1881, Domnia liberală atinsese paroxismul, dar și procesul de disoluție al conservatorismului era în curs. Ion C. Brătianu își completea ministerele cu miniștri conservatori, iar pe alții îi trimetea în diplomație. Din acest punct de vedere nu se poate face nici un fel de considerațiune critică asupra unor contradicții care nu există în scrierile politice ale lui M. Eminescu. Rămâne celălalt punct de plecare la care adăogăm: chiar dacă prin „*teoria păturii superpuse*” Eminescu ar fi vizat numai pe E. Carada și pe C. A. Rosetti, și încă putem spune că atacul său era întemeiat și ținta atacului fusese atinsă. Grecul E. Carada era organizatorul și fondatorul de fapt al finanțelor liberale, iar grecul C. A. Rosetti — Ber-

licoco — conspiratorul din vocațiune, era unealta de permanentă insurecție a presei liberale. Unul reprezenta „*Românul*”, ziarul oficial al partidului liberal, celălalt finanța, taraba absolut indispensabilă corupției politice. Pe lângă toate acestea C. A. Rosetti întrunește toate drumurile conspiratoare dela 1848 până la 1866!

ARMONIA OPERII IDEOLOGICE

Prin meandrele criticei și istoriografiei literare românești s'au strecurat nenumărate grosolănii la adresa lui Mihai Eminescu. Unele având la bază lipsa de documentare, purtau pecetea ignoranței, altele izvorând din ranchiună politică fuseseră „comandate” de meschinele îndatoriri politice. În sfârșit, chiar sub pana unui G. Ibrăileanu, spiritul lui M. Eminescu a apărut „*simplist în chestiile sociale*” și „*utopia reacționară a lui Eminescu*” a atras atacuri veninoase. M. Dragomirescu, după un sistem arbitrar și prea personal, pentru a-l numi „*critic*”, l-a interpretat sub cele două aspecte antinomice, unul poetic și altul social. Nici odată nu ne-a surprins faptul că un profesor universitar spune prostii, dimpotrivă, am socotit necesar acest lucru, pentru a învedera și mai mult nivelul moral și probitatea intelectuală la care se judecă lucrurile și ideile în universitate.

Nu putem intra în polemică, aici, cu fiecare dintre acești erudiți ai ignoranței universitare.

O tristeță atroce a vieții de mizerie sufletească în care au fost nevoiți să trăiască acești oameni, sub domnia libertății democratice, îi cuprinde atunci când își ridică fruntea până la spiritul lui Mihai Eminescu. O mână de oameni de proveniență vulgară, eri Cezari și astăzi strigoi care ne provoacă râsul cu apariția lor grotescă, au aruncat în calea lui Mihai Eminescu un pumn de noroi. Despicătorul de orizonturi nelimitate pe drumul culturii românești a trecut nepăsător. Gândirea ca și fapta i-au rămas nepătate de meschinele contradicții și șubrezenii ale vieții omenești. Asemenea demiurgului mitologic a clădit din aluat nou viața pură a statului românesc de mâine. Prin cuprinderea nemărginită a inteligenții sale, prin izvoarele bogate și extrem de variate, încât zeci de ani îi vor trebui critice ca să le cunoască, Mihai Eminescu nu poate fi apropiat decât de M. Kogălniceanu. Și dacă, steaua dimineții, — Luceafărul — aducătoare de lumină, și care precede soarele, este de multe ori mai strălucitoare decât Soarele, prin lumina și căldura lui este mult mai pătrunzător și mai mare.

Activitatea de îndrumar practic pe terenul fenomenelor sociale este limitată în scurgerea unui timp extrem de prețios pentru formularea esențialelor gândirii. Orice încercare strategică, de a împărți acest răstimp de 10 ani numai în compartimente de alchimie critică, ni se pare caducă. Mihai Eminescu s'a ivit dintr'odată, luminos, a

fost perfect în toate, și „geniul” a trecut în amintirea noastră cu autoritatea și mitul unei legende. Nu avem încă elementele sociale și suficiența gândire pentru a-l judeca, ci numai, datorită de a-l înțelege.

În anul 1869 M. Eminescu se afla la studii la Viena, tânăr de 19 ani. Îl vedem mai târziu colaborând la „*Familia*” și apoi, în primăvara anului 1870, (Aprilie) la „*Convorbiri literare*” cu minunata poezie „*Venere și Madonă*”. În acelaș an, 1870, va publica în „*Federațiunea*”, ziarul condus de Alexandru Roman din Budapesta, trei articole: „*Să facem un congres*”, „*Echilibrul*” și „*In unire e tăria*”.

În cercul naționalist al studenților grupați în Societatea „*România Jună*”, Eminescu va dezvolta o serie de idei personale care erau tot odată și ale timpului său, despre misiunea unei generații viitoare. Articolul este intitulat „*Despre naționalism și cosmopolitism*”¹⁾ și subiectul rezumă însăși dialectica ideilor dintr’însul. Îndată după Serbarea dela Putna, a cărei animator²⁾ a fost, Mihai Eminescu va trimite o scrisoare lui Dumitru Brătianu, ca răspuns de mulțumire pentru articolul ce acesta scrisese despre studențimea adunată la mormântul lui Ștefan-Vodă.

În lămurirea pe care o dă în societatea „*România Jună*”, Mihai Eminescu arată că scrisoarea

1) v. M. Eminescu: „*Scrisori politice și literare*”. Ed. Ion Scurtu. 1905. Vol. I. Pag. 15.

2) v. Ion Slavici: „*Amintiri*”.

către D. Brătianu a fost trimeasă în numele comitetului central. Ea reprezintă fără nici o îndoială un act de reciprocitate, un răspuns la o manifestare de înțelegere venită din lăuntru țării, și faptul că a fost publicată în ziarul „*Românul*” dela 15 August 1871, nu poate constitui în nici un caz o apropiere de liberali sau o „*laudă*”¹⁾ pentru D. Brătianu după cum pretinde d-l G. Ibrăileanu. Chiar în această scrisoare, unde se vorbește de „*munca generațiilor trecute*”, și de „*misiunea generațiunei viitoare*” transpiră convingerile tradiționaliste ale lui Mihai Eminescu, căci spune el: „*crepusculul unui trecut apăsător prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, și noi, agenții unei lumi viitoare, nu suntem decât reflexul său*”²⁾.

Așa cum se înfățișează, accidental, acesta este primul și ultimul contact al lui M. Eminescu cu ziarul liberal „*Românul*”.

Din articolul „*Despre naționalism și cosmopolitism*”, dar chiar din activitatea anterioară a lui M. Eminescu, se vede foarte bine că el era orientat în problemele ideologiei politice contemporane, că toată gândirea sa era structurată într-o anumită direcție, și munca de ziarist care începe efectiv la 1876 n'a fost decât un prilej pentru a manifesta o convingere anterioară.

„*Ca filosofie de stat*, — spune Ion Scurtu —

1) G. Ibrăileanu: „*Spiritul critic...*” Pag. 175.

2) v. M. Eminescu: „*Scrieri politice*”, Ed. Murărașu D. Pag. 39.

Eminescu înclina dintru început spre teorii conservatoare, realiste, în opoziție cu avântul romantismului liberal care stăpânea încă Europa în ultimul pătrar din veacul trecut; el consideră ca dogmă fundamentală analogia cu natura și privește statul ca un product al acesteia și nici decât ca o construcție a minții omenești deliberative, ca rezultatul unui contract social în sensul lui Rousseau”¹⁾. În această vreme, se aflau în embrion, toate ideile care vor contribui la edificarea sistemului său de gândire politică. În stare nucleară, ele nu așteptau decât prilejul ca să galvanizeze rânduiala lăuntrică a statului național. În fața manuscriselor rămase dela dânsul, și care nu constituie întotdeauna dovada certă a unei intenții de publicare, vederile critice ale istoricului literar se limpezesc și grăuntele de obiectivitate cât mai rămâne omului când vrea să fie om, îl îndeamnă să recunoască continuitatea perfectă a gândirii sale politice. Mihai Eminescu nu s’a abătut dela linia de conduită a atitudinii sale politice, nici atunci când venind în Iași ajunsese redactor la ziarul „Curierul de Iași”, nici mai târziu la „Timpul”. Deși Eminescu a trăit într’o epocă de mari prefaceri sociale și politice, deși colaborarea între partide în momentele acestea devenise o necesitate, și deși mulți dintre amicii săi politici au luat atitudini contradictorii, el nu a clintit nimic dintr’un crez ideologic care și-l

1) v. M. Eminescu: „Scrieri politice și literare“. Pag. XV.

fixase în conștiința sa de gânditor. Am văzut mai sus, la ce se rezumă „*lauda*” adresată lui D. Brătianu. Iată acum ce spune Ion Scurtu răspunzând lui G. Panu: „*Inspirate cuvinte de poezie scrise prin anii 1868—70, mărturisesc toată căldura lui Eminescu pentru poporul românesc și toată ura lui adâncă împotriva „sămintii urdurilor Fanarului”, o dovadă ce ajunge pentru a spulbera și cea din urmă aparență de adevăr a părerii curioase, susținută de oameni de valoare unui scriitor ca d. G. Panu (în a sa revistă „Săptămâna”, 1903. printre „Amintirile din Junimea”): că teoria păturilor superpuse a lui Eminescu s’ar datori numai boalei sale fatale, ce s’ar fi declarat de pe când poetul începuse a-și desvolta această teorie în „Timpul”¹⁾. La fel și d-l G. Ibrăileanu, deși nu pomenește pe G. Panu, afirmă că în „faza treia” M. Eminescu, după „înregimentarea în partidul conservator” va desvolta teoria „păturilor suprafuse”²⁾. Gândirea lui Eminescu a evoluat adâncindu-se, devenind din ce în ce mai florală și mai luminoasă, și niciodată nu și-a modificat ritmul launtric.*

Noi, nu facem aici un studiu de istorie literară, ci numai, urmărim planul ideologiei eminesciene în corelație cu întâmplările politice din

1) v. Loc. cit. Pag. XVI.

2) v. G. Ibrăileanu: Loc. cit. Pag. 177.

vremea sa, dar cu deosebire, cu fenomenul revoluționar al secolului al XIX-lea.

Dela Viena Mihai Eminescu trece la Berlin, și studiază la universitate între anii 1872—1874. În acest timp este secretar al legațiunii României pe lângă Th. Rosetti și apoi N. Kretzulescu. Tot din timpul șederii la Berlin ne-au rămas studiile de politică socială și filosofie: „*Natura și statul*”, „*Echilibrul în stat*”, „*Despre Eul nostru social*”, „*Cultura și știința*”, aflate în manuscris la Academia Română.

Dela 1 Iulie 1875 până la 1 Iunie 1876, Eminescu este revizor școlar. Tot în această vreme este și redactor la ziarul „*Curierul de Iași*” până în toamna anului 1877. La acest punct crucial al activității sale publicistice ar trebui să ne oprim, căci la 1876 M. Eminescu va ține, în ciclul de conferințe organizat de „*Junimea*”, faimoasa sa prelegere despre „*Influența austriacă asupra Românilor din Principate*”. La 1880 Eminescu ajunge prim-redactor la ziarul „*Timpu*l”. Tot în acel an, 1880, se constituie „*formal*” partidul conservator la București, sub președinția lui Manolachi Kostachi Epureanu, care și lansează un manifest-program criticat și ridiculizat de Titu Maiorescu.

Mihai Eminescu, naționalist și reacționar se afla în mediul său spiritual în redacția ziarului „*Timpu*l”; convingerile sale anterioare l-au adus aici, căci, spune Ion Slavici²⁾, „*Eminescu nu era*

1) v. Ion Slavici: „*Amintiri*”. Pag. 95.

cruțător nici față cu membrii partidului..., a intrat în conflict cu Alex. Lahovary", dar Lascăr Catargiu i-a dat dreptate lui Eminescu.

Tot de aceeași părere este și Gr. Peucescu atunci când afirmă că „*nimeni n'ar fi jăcut pe Eminescu să susție o idee care nu era a lui*"¹⁾. Fără M. Eminescu „*Timpul*" nu fi rămas o gazetă de partid ca multe altele, unilaterală, subiectivă și anonimă. Prin condeiul lui Mihai Eminescu la „*Timpul*" prinde o formă concretă și viabilă doctrina naționalistă. Articolele lui publicate acolo, vor rămâne catehismul naționalismului.

În esență, filosofia naționalistă a lui Mihai Eminescu este naturalistă, fără a ține prin aceasta exclusiv de nici un sistem de gândire cunoscut până acum. Natura, cu drepturile ei suverane se află în nexul causal al tuturor fenomenelor. Viața însăși, nu cunoaște alt îndrumar decât iraționalismul fenomenului instinctual la animale, tropismul la vegetale, și dacă Mihai Eminescu ar fi cunoscut ultimele cercetări ale științei sau chimia indiană, ar fi convenit poate să extindă acest principiu până la lumea minerală, chiar până la rânduirea geometrică sau radiată a cristalelor. Ca și în regnul biologic, în societățile omenești, indivizii și gruparea lor în națiuni, se conduc după „*legi fixe, care lucrează în mod ho-*

1) v. Articole politice. Prefața de Gr. Peucescu. Pag. III.

tărit și inevitabil". Viața are un scop în sine, este finalistă, iar legile conducătoare ale tuturor speciilor sunt imanente, înăscute.

„Nouă, ni se pare, spune el, — că pentru fiecare popor dreptul și legislațiunea purced dela el, și le creiază cum și când îi trebuiesc, astfel încât, într'o normală stare de lucruri, sancțiunea e o formalitate, care n'ar trebui să oblige, dacă nu obligă sensul celor sancționate... Astfel, legea rezultă din trebuința poporului, din voința lui și din legiuirea liberă, neintimidată, a acelei voințe. Este sancțiunea, acuma, o condițiune de existență a unei legi ori nu? După noi — cel puțin putem constata, că legal poate rezista poporul voinței Domnitorului, Domnitorul poporului, ba. Va să zică, sancțiunea nu e condițiunea de existență a unei legi, ci numai formalitatea cu care acea lege o inaugurează". Din enunțarea acestor principii fundamentale se pot deduce mai multe concluziuni.

În primul rând, națiunea cu forma ei gregară, naturală, sociologică, preexistă conștiinței naționale, a acelei forme de viață spirituală pe care o întâlnim la popoarele înaintate în evoluția istorică. Se înțelege dela sine, că o formațiune naturală, un fapt biologic născut pe cale evolutivă, nu are nimic comun cu acele prolegomene transcendente ale spiritului universal. Premizele acestei metafizici presupun o putere supranaturală, care rânduește biologia după datele absolute și libertare ale spiritului. Concepută în afară

de sociologia biblică și creștină și mai presus de orice înrâurire din liberalismul kantian, teoria lui Mihai Eminescu asupra națiunii ni se pare expresia concretă a unei gândiri realiste. Elaborată într'un moment crucial în evoluția noastră ea apare cu necesitatea istorică a unei reacțiuni împotriva doctrinei demo-liberale, deci, cu o perspectivă critică, și totodată ca o afirmare pozitivă a națiunii. Când Eminescu spune, „*popoarele nu sunt produse ale inteligenței, ci ale naturii*”¹⁾, înțelege prin aceasta că elementul fundamental în eclosiunea lor este subconștientul, instinctul; raportul dintre natură și societate, — dintre mediu și configurația sufletească fiind faptul normativ. În secolul al XIX-lea, teoria națiunii prin Pasquale Mancini, Ernest Renan și A. Comte, se folosea numai de o interpretare sociologică spre deosebire de școala germană reprezentată de Kant și Hegel, care supravalorifica fenomenul spiritual cu elemente de transcendentalism etic. După Mancini, „*la nazionalità è una società naturale di uomini*”²⁾. Urmărind procesul de dezvoltare al unei națiuni dealungul timpului, Mancini vorbea de o „*primitivă geneză istorică*”, în care „*națiunea începea cu familia*” și continua să se afirme din generație în generație ca o „*asociație de familie*”. Nu este departe această con-

1) v. M. Eminescu: „*Influența Austriacă*” etc. Ed. Scurtu. Pag. 84.

2) V. Mancini, citat de Guido Bortolotto în „*Lo stato fascista e la nazione*”. Pag. 77.

cepție de aceia a lui Fustel de Coulanges și de a elevului sau Camille Julian. Toți acești teoreticieni ai naționalismului realist din secolul al XIX-lea, trec peste veacul raționalismului, și printr-o tainică filiațiune se leagă de conceptul roman al națiunii expus magistral de Giambattista Vico.

Secolul al XIX-lea este veacul studiilor istorice, a istoricismului, așa încât, este foarte natural ca scriitorii care au reflectat asupra problemelor timpului să fi fost atinși de această influență. La noi cu deosebire, — făcând abstracție de epoca cronicarilor, — în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, putem spune că românii și-au descoperit istoria lor. În spirit istoric gândesc și scriu N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, B. P. Haidu, Al. D. Xenopol etc. etc. A fost atunci epoca unor prodigioase descoperiri și publicări de documente istorice. Multe din faptele luminoase ale trecutului ieșeau la iveală, și odată cu ele noțiunea etnică de românită apăsese sub o înfățișare specifică. Influența mediului intelectual și a spiritului veacului este hotărâtoare în gândirea lui M. Eminescu. „Școala istorică” a generației dela 1840 era singura realitate intelectuală. Ea își dăduse roadele când apăsese Eminescu în literatura și în ideologia politică, și „Junimea” cu toate deosebirile de vederi dintre membrii ei, nu ar fi luat ființă fără această etapă premonitorie.

Tot atunci, după cum am spus mai sus, — se produsese o ruptură organică în viața noastră

socială, o soluție de continuitate. Revoluționarmul pașoptist anihilase statul istoric, și printr'un sistem politic artificial, individualist și raționalist, provocase conflictul dintre stat și națiune. Mihai Eminescu apare în momentul ciocnirii maxime dintre aceste două forțe divergente: deoparte disoluția organică a pașoptismului revoluționar, de alta reacțiunea etnică și istorică a culturii autohtone. Înainte de a fi un produs al culturii sale, Eminescu este o creație grandioasă a momentului istoric.

La lumina acestei interpretări vom cerceta teoria sa asupra națiunii: reacțiunea naturii, a unei stări de fapt, împotriva structurii juridice a statului demo-liberal are fără îndoială valoarea unei restaurări a ritmului istoric. Fără să-și fi dat bine seama, Mihai Eminescu ajunge promotorul unei mari revoluționări în cugetele generațiilor care îl vor urma. Dela el începe necesitatea evidentă a restaurării statului democrat, în baza dreptului suveran pe care îl are națiunea, de a nu accepta alt regim decât acela care se potrivește evoluției și legilor sale istorice. Statul trebuie să fie condiționat de viața unei națiuni, — și prin structura sa să sancționeze o realitate de fapt, nu s'o formuleze după principii raționale. În structura ei socială, și în formația ei istorică, națiunea cuprinde legile statului. Această „*teorie fundamentală despre stat, ca așezământ al naturii nu al rațiunii*”, ne arată că „*istoria dinlăuntru a popoarelor este o luptă între*

ideia statului și individualism"¹⁾). Cu alte cuvinte, statul, expresia sociologică a națiunii exercită acea putere coercitivă asupra elementelor anarhice, care se îndepărtează dela rânduiala comunității etnice. Statul democrat, realizat de revoluția pașoptistă, reprezenta tocmai antipodul acestei concepții. După filosofia hegeliană, statul era sinteza voinței oamenilor care compun o societate prin adeziunea lor spontană la un principiu politic. În statul democrat, adeziunea este contractuală, relativă și trecătoare, pentru că libertatea individuală este fenomenul esențial, nu solidaritatea etnică. Voința hegeliană este un fapt mai mult teoretic decât practic, care nu se poate concepe decât într'un raționament ideal, quasi-mistic. După Mihai Eminescu, statul reprezintă națiunea împotriva individului, fără ca să-l comprime sau să-l siluiască, ci numai să-l subordoneze; statul reprezintă permanentul în contra efemerului, fără să propage ideia de constrângere, ci numai autoritatea de încadrare. Sub domnia fanariotă, prin siluirea națiunii, a existat o putere politică dominantă, un stat care era nenatural și deci neviabil. Sub domnia principiilor revoluționare, prin falsificarea spiritului public, există un stat liberal care în loc să reprezinte națiunea reprezintă individul. Această formațiune politică nenaturală este caducă, întocmai ca și domnia fanariotă.

1) v. M. Eminescu: „*Influența austriacă*”. Loc. cit. Pag. 84. La noi statul reprezintă ideea individualistă.

Pentru prima oară găsim la un gânditor din secolul al XIX-lea ideea statului normativ și dinamic. Prin armonizarea intereselor sociale, statul confirmă existența claselor și identitatea lor de interese. În acest sens, după Mihai Eminescu, „statul... nu vede în clase indivizi deosebiți, ci un complex de organe sociale, un individ: națiunea. Toate clasele sunt înaintea sa, egal de importante, menirea sa este de a stabili armonia dintre ele”¹⁾ Formulând sociologia națiunii, Mihai Eminescu adâncește cele două principii de bază: necesitatea selecțiunii sociale prin merite individuale, și diviziunea muncii. Pe baza acestor principii, deopotrivă de îndreptățite sunt toate clasele sociale, și dacă, din când în când echilibrul se rupe și una dintre ele devine asupritoare, atunci statul intervine, el „este regulatorul acestei lupte, el oprește ca aceste puteri egal de folositoare să se nimicească una pe alta. Societatea e mișcarea, statul stabilitatea”²⁾.

Mihai Eminescu, ilustrează interpretarea sociologică a națiunii cu multe exemple luate din istorie. În timpul când hereditatea dinastică era un fapt recunoscut și se putea realiza prin primogenitură bărbătească, țările române treceau printr’o epocă de stabilitate politică, societatea progresa și interesele claselor sociale erau armonizate. Această stare cu oarecari intermitențe ține

1) v. „Scrieri politice și literare”. Pag. 85.

2) v. Loc. cit. Pag. 86.

până la domnia fanariotă, când „*puterea centrală a statului e curat nominală*”. Iată tabloul social al acestei epoci: deoparte boerii latifundiari care prin abuzuri politice deveniseră asupritori. Pe lângă dâșii trăiau țăranii care-și vindeau munca pentru hrană. Boerii aveau în seama lor satele de pe moșii, sub jurisdicția lor trăiau țăranii. O altă clasă, boerii mici, slujbașii. În târguri și orașe, trăiau clasele de mijloc, meseriașii și negustorii organizați în bresle cu starostiile lor. Aceștia erau liberi, după cum liberi erau și răzeșii. Iată care era starea socială până la domnia liberală. Plecând de aici, dela cele două clase neatârdate „*una țărănească ieșită din războinicii împroprietăriți, alta burgheză*”, care „*nu erau oamenii nimănui*”, — Mihai Eminescu ajunge la concluzia că „*istoria celor 50 de ani pe care mulți o numesc a regenerării naționale, mai cu drept cuvânt s'ar putea numi istoria nimicirii răzeșilor și breslașilor. Nimicindu-se însă talpa țării, era neapărat ca și stâlpii să cadă. Au căzut și boerii. O clasă este într'un popor un factor al armoniei societății, — de aceia rău c'au căzut răzeșii rău c'au căzut breslele, rău c'au căzut boerii*”¹⁾. Acest proces de disoluție socială, început sub domnia fanariotă se desăvârșește sub regimul democrației liberale. Precizăm: M. Eminescu jalonează principiile esențiale ale criticii sale într-o conferință ținută la „*Junimea*” la 14 Martie

1) v. Loc. cit. Pag. 93.

1876, sub titlul: „*Influența austriacă asupra Românilor din principate*”, și fără să se gândească să expue un sistem sociologic sau filosofic, totuși parvine să dea întregii sale activități la ziarul „*Timpu*” o impresionantă armonie în forne dialectice. Nici o conjonctură politică, nici un fapt cotidian, nici o influență lăaturalnică nu l-a clintit pe Eminescu din convingerile sale, ceiace dovedește că valorile permanente ale trecutului fiind atât de puternice în conștiința sa, îi dădeau nebănuite puteri demiurgice. Trebuie să arătăm iarși, că Mihai Eminescu nu s'a gândit niciodată să scrie un studiu de ansamblu, de critică socială, unde ideia dominantă s'ar fi dezvoltat într'o riguroasă continuitate. Activitatea lui de ideolog este risipită prin jurnale; este determinată de anumite fenomene politice contemporane lui, și totuși, pornind dela periodicitatea acestor fapte, uneori dela efemerul lor, cugetarea lui Eminescu se dezvoltă în volute spirituale până dincolo de crepusculul secolului său. Mai mult decât tradiționalist, Eminescu a fost un vizionar, căci văzând în viitor realizarea unui stat național românesc, i-a clădit temelia ideologică anticipând grandioasa lui proiecțiune istorică.

Statul eminescian trebuie să reprezinte „*ideea armoniei intereselor*”, — ceiace înseamnă, intervenție activă și permanentă în conflictele dintre clase și dintre indivizi. Dar chiar în acest sens, statul nu urmează decât legile socio-

logice, un pendant al legilor naturii, de oarece, spontan sau prin bună înțelegere „*interesele individuale sunt armonizabile*”. Dacă statul ar trece peste aceste interese fără să le recunoască eficiența, ar însemna că exercită o acțiune violentă de comprimare, de dezagregare a corpului social prin învrăjbirea claselor. Totuși, atât indivizii cât și clasele sociale, trebuie să facă dovada că sunt productive, muncitoare, și existența lor este justificată de această stare pozitivă, de legea sociologică a muncii.

Nu pe considerațiuni raționale sau filosofice se întemeiază teoria lui Mihai Eminescu despre stat, ci pe cercetarea procesului de dezvoltare istorică a tuturor popoarelor. Antipodic statului liberal, izvorît din noțiunea abstractă de libertate și egalitate a omului, statul eminescian este un produs al naturii, o expresie conștientă, dinamică a armoniei intereselor etnice.

Așa dar, statul incumbă un element sociologic, coercitiv, „*armonia intereselor*”, și unul structural, biologic, bazat pe preponderența factorului etnic. „*Statul național, — spune M. Eminescu — nu are altă rațiune de a fi decât aceea că e stat românesc, deci, dezvoltarea elementului românesc este și cată să fie ținta noastră de căpetenie*”. Structurat organic de națiunea dominantă, statul trebuie să aibă prin urmare un caracter exclusiv etnic, și M. Eminescu precizează: „*Nouă nu ne e deloc indiferent elementul ce are a determina caracterul și soarta acestei țări. Pretindem în mod*

absolut ca el să fie acelaș care a determinat caracterul țării dela 1200—1700 și dela 1821—1866"¹⁾. Și mai departe: „Istoria noastră e o ilustrare a acestei teorii. In epocile în cari se cerea vigoare și intensivă vitalitate, s'au ridicat Români; în epoce de dominațiune străină, exercitată prin Țarigrad ori din alte puncte, s'au ridicat străinii”²⁾. Așa dar, înainte de domnia fanariotă și dela 1821 și până la conspirația împotriva lui Cuza-Vodă. In „Pătura superpusă”, M. Eminescu revine asupra celor trei date fatidice din istoria noastră.

Primo: „La 1700 învinge elementul imigrant prin domnia fanariotă”.

Secundo: „La 1821 începe reacțiunea elementului autohton și merge biruitoare și asimilând până la 1866”.

Tertio: „La 11 Februarie 1866 învinge din nou elementul imigrant”³⁾. Știm ce reprezintă 11 Februarie 1866! Detronarea lui Cuza-Vodă prin conspirația liberală, și constituirea unui guvern cu C. A. Rosetti și Maior Dimitrie Leca la Războiu. Știm iarăși ce reprezintă epoca 1700—1821: decadența națiunii prin domnia fanariotă. Și de unde, „vedem de exemplu, — spune M. Eminescu — în vremea lui Matei Basarab, o creștere

1) v. M. Eminescu: „Scrieri politice”. Ed. comentată de D. Murărașu. Pag. 280.

2) v. Loc. cit. Pag. 281.

3) v. M. Eminescu: „Articole politice”. Ed. Minerva 1910. Pag. 137, 138.

a populației atât de repede, încât ajunsese la numărul ce-l are astăzi, adică la 3 milioane aproape numai în Muntenia”, sub „domnia străină a fanarioșilor populația de trei milioane a Țării românești scade la 700.000, și aceasta într’o miserie nemaiauzită”¹⁾. Intre domnia tanariotă (1700—1821) și cea de după 1866 este o analogie desăvârșită: aceeași falsificare a culturii naționale (franțuzo-manie = greco-manie), aceeași spoliațiune a poporului, aceeași clasă conducătoare străină; aceeași scădere a populațiunii autohtone și concomitent, invazia străinilor. Trecând peste epoca 1821—1866, M. Eminescu restabilește și filiațiunea spirituală: „*demagogia la noi e de origine fanariotă: că ea înseamnă ura înrădăcinată a veneticului fără tradiții, fără patrie, fără trecut în contra celor ce au o tradiție hotărîtă, trecut hotărît*”²⁾.

În sens spenglerian, avem așa dar, toate elementele pentru a dovedi, că epoca domniei liberale și cea fanariotă sunt contemporane una alteia. Și structural și sociologic, statul român nu-și află corelatul natural în preponderența elementului etnic. Soluția de continuitate ivită prin domnia liberală de după anul 1866 a fost pricinuită de ideologia democrației revoluționare. În prima alternativă, M. Eminescu pledează „*idcra statului monarhic*”, în cea de a doua, pleacă dela con-

1) v. Loc. cit. 139—140.

2) v. Idem. Pag. 141.

vingerea că nu faptul că s'au introdus oarecari forme liberale a fost dăunător națiunii, ci faptul că odată cu această infiltrațiune ideologică s'au sfărâmat tiparele de înțelegere ale vieții. Ideologia liberală care dăinue, este mult mai periculoasă prin urmare decât reformele sociale. După cum spune d-l C. Rădulescu-Motru „*ideologia revoluției franceze... este subînțeleasă în constituția politică a tuturor Statelor europene*”¹).

Ideologia statului demo-liberal rămânând, și efectele ei delectere fiind aceleași, teoria lui Mihai Eminescu capătă un caracter de permanentizare. Deși această stare era mult mai precară la 1881 decât astăzi, totuși Mihai Eminescu vorbește pentru „*istorie și continuitatea de dezvoltare a acestei țări*”, studiind procesul de evoluție al statului în timp și peste efemerul zilelor politice din vremea lui. Situând statul la egală distanță de despotism și demagogie, — după ce face o incursiune laudativă prin opera lui Machiavelli, M. Eminescu arată că „*forma cea mai sănătoasă a dezvoltării societății omenești este oligarhia*”²). Cât de departe se afla M. Eminescu de concepția despotică a statului, se vede cu deosebire din prezentarea pe care o face vieții politice din Roma antică. Focmizând cu „*Românul*” lămu-rește și mai mult ideile susținute mai înainte și înlătură orice echivoc: „*Noi nu zicem aici că po-*

1) v. „*Ideea Europeană*”. An. IV. Nr. 156.

2) v. M. Eminescu: „*Articole politice*”. Pag. 124.

porul trebuie exclus dela dirigerea afacerilor lui. Din contra, nici când libertățile publice nu sunt mai vii, mai puternic simțite, practicate cu mai mult interes de bine comun către toți cetățenii decât tocmai sub oligarhie. Dovadă viața din comițurile Romei, viața politică, sobră în orice punct, în comună și în comitat în Anglia”¹⁾. Optând pentru o formulă concretă și viabilă, în speță pentru Senatul roman și parlamentarismul englez, Eminescu arată că „în statul oligarhic există o clasă de oameni, cari ab antiquo are sarcina de a împăca formele trecutului cu exigențele viitorului, asigurând Statului continuitatea de dezvoltare, ferindu-l de sărituri și de întreprinderi aventuroase înlăuntru și în afară. În Senatul Romei putem urmări modul în care se creau legile romane. Străbunul propunea reforma, bunul o susținea în același senat, tatăl întrunea deja o mare minoritate, abea fiul o vedea rezolvată. Trei generații treceau până să se voteze a reformă care apoi intra în adevăr în succum et sanguinem. La noi lucrurile se traduc din franțuzește într’o noapte și sunt votate a doua zi cu drumul de fier”²⁾.

Lăsăm să cadă accentul asupra ultimelor cuvinte, pentru a vedea că M. Eminescu nu se ridică nici împotriva libertății poporului, nici împotriva priceperii lui în anumite chestiuni,

1) v. M. Eminescu: „Articole politice”. Ed. Minerva. Pag. 124.

2) v. Loc. cit. Pag. 125.

ci numai, împotriva caracterului revoluționar al statului român modern, împotriva improvizației și a străinismului. El însuși, arată că forma de stat pe care o preconizează nu poate fi „ideală”, deoarece statele în lumea modernă se desvoltă „prin cotituri, adesea prin concesii”, dar aceasta nu exclude continuitatea reformelor și preponderența elementului de baștină. „Românul” acuzându-l de reacționarism, M. Eminescu răspunde fără ocoluri, arătând că „despre refacerea unei oligarhii istorice, nu poate fi nici când vorba”¹⁾.

Dușman al privilegiului de clasă, adversar al concepției retrograde în politică, M. Eminescu nu se sfiește să vorbească nici de influența ideilor secolului, nici de reforma pe care „patriarhul prisăcariu Ion Sandul Sturza-Voevod” le încercase în Moldova. Vede chiar în reformele Domnului moldovean o anticipare a reformelor „democratice”, și fără să întrebuițeze acest termen, ajunge la concluzia că pe alte căi, evolutive, și cu o structură oligarhică, statul național ar fi ajuns la rezultate mult mai bune decât cel liberal.

Criticând, M. Eminescu recomanda întotdeauna și soluțiunea practică.

1) v. Loc. cit. Pag. 125.

EPIGONII PAȘOPTISMULUI

Teoriile lui Ștefan Zeletin au întâmpinat dela început două aprige rezistențe. Cea mai firească este a d-lui E. Lovinescu, care, înrolându-se ideologiei democratice, liberale, riguros revoluționare și pașoptiste, o susține pe temeiuri politice. Pașoptismul, în d-l E. Lovinescu, își găsește astfel un apărător frenetic al premizelor sale originare. Replica d-lui E. Lovinescu nu aduce nimic nou. Este reluarea unei ideologii politice în cadrele unei cercetări istorice. O parafrazăre a revoluționarismului novecentist. Pornită din alte considerente, de apărare a dialecticii marxiste, ortodoxe, replica d-lui Șerban Voinea este mult mai severă și întemeiată pe o cunoaștere certă a materialului istoric. În ea vedem reacțiunea socialiștilor, a marxiștilor care nu se vor depozedați de teoria maestrului lor pentru a o lăsa spre folosință burgheziei, adică, tocmai adversarilor.

Încă două răspunsuri lovesc în fantoșa marxismului liberal. Primul, al d-lui C. Zane, izbutește să

răstoarne documentarea statistică a studiului lui Ștefan Zeletin, dovedind necesitatea revoluției pașoptiste, ca o etapă istorică provocată de revoluția franceză. În răspunsul d-lui C. Zane, vedem concretizată pentru prima oară atitudinea țărăniștilor față de pașoptism. Ar mai fi de adăugat, răspunsul tangențial al d-lui C. Rădulescu-Motru, care deși bazat pe considerațiuni logice și raționale, fără să ție cont de documentarea istorică, ajunge la aceleași concluziuni ca și replica d-lui C. Zane. După d-l C. Rădulescu-Motru, revoluția pașoptistă nu s'a făcut nici în ordine materială (Șt. Zeletin), nici în ordine ideală (E. Lovinescu), ci în ordinea personalismului energetic (C. R.-Motru). Cu acest răspuns, revenim la un sistem de gândire personală, de unde se vede că d-l C. R.-Motru nu are o metodă istorică, și nici una dialectică, ci mai mult o atitudine filosofică, raționalistă, pe care o aplică tuturor fenomenelor calcinate în creozotul acestui individualism critic. Plecând dela ideea că persoana omenească se desăvârșește, acceptând așa dar teoria progresului indefinit în planul valorilor sufletești și materiale, d-l C. R.-Motru crede în fatalismul procesului revoluționar. Fără o realitate socială care să structureze normal și evolutiv chiar o transformare violentă, n'ar fi fost posibilă nici pătrunderea capitalismului la noi, și nici, propagarea ideilor revoluției franceze. Găsind această „realitate” în psihologia socială și individuală, d-l C. R.-Motru vrea să

împământenească pașoptismul. „*Viața socială*, — spune d-l C. R.-Motru, — nu progresază dilatându-și anumite funcțiuni, ci asigurându-și corelații vaste de funcțiuni în vederea anticipării viitorului. Nu poate înflori comerțul, unde nu este cerere sufletească, sau mai bine zis: după cum este cererea sufletească așa este și comerțul. Nu este circulație de mărfuri, unde nu este siguranță, și cine dă siguranța? Primii pionieri ai civilizației române, dacă este adevărat că ei au fost străini, nu știu să fi adus cu dânșii și o armată care să-i păzească!... Capitalurile devin productive numai prin munca lucrătorilor de elită. Pe aceștia cine-i formează? Tot comerțul? Comerțul îi plătește când sunt ;dar ei trebuie mai întâi să fie” 1). Poziția d-lui C. R.-Motru începe să se limpezească. Răspunsul pe care îl dă lui Ștefan Zeletin, a fost numai un prilej de re-împrospătare a unei ideologii dezvoltate pe larg în revista „*Ideia Europeană*”. Timp de șase ani, la „*Ideia Europeană*”, d-l C. Rădulescu-Motru a făcut apologia liberalismului politic, ca un pendant al liberalismului de gândire. Punct de plecare comun cu acela al pașoptiștilor, adică, necesitatea revoluției franceze ca punct culminant al secolului al XVIII-lea. De aici începe o nouă viață, o viață antitetică prin raportare cu cea care a fost mai înainte, căci iată ce spune d-sa:

1) v. „*Mișcarea Literară*”. An. II. Nr. 29—30, — 30 Mai 1925.

„Principiile revoluției franceze sunt încheerea logică a revendicărilor cerute de întreaga cultură europeană, în favoarea autonomiei persoanei omenestii”¹⁾). Cultura europeană la care face aluzie d-l C. R.-Motru, nu mai rămâne nici o îndoială că este cultura iluminismului, al acelu secol raționalist, și al libertății de gândire și conștiință, care începe sub supravegherea și îndrumarea masoneriei engleze, și se desăvârșește în Franța sub influența catastrofală a lui Voltaire și Rousseau. Adâncind originea unui proces revoluționar. d-l C. Rădulescu-Motru înțelege să-i urmărească și concluziile practice în viața politică și socială. Plecând de la necesitatea ideală a unui fenomen spiritual (libertatea culturii) ajunge la apologia democrației politice. Revoluția franceză, rămâne criteriul absolut de judecată al d-lui C. R.-Motru, căci, spune d-sa, „dacă din aceasta preaslăvire a profitat o anumită clasă socială, — așa numita burghezie — aceasta nu schimbă întru nimic caracterul însuși al acestei ideologii”. D-sa lărgeste înțelesul pașoptismului, ceiace n'a făcut nici Ion C. Brătianu limitat la exploatarea politică a unei idei revoluționare, și nici E. Lovinescu, mulțumit cu rolul de interpret al civilizației moderne. D-l C. R.-Motru se apropie de dialectica socialistă, recunoaște necesitatea luptei de clasă, cel puțin în trecut, și deschide largi

1) v. Rev. „Idea Europeană”. Anul. VI. Nr. 158. 16. — 23. XI. 924.

perspective anarhiei democratice. Cum însă, democrația este o etapă numai în calea socialismului, și teoreticienii ei nu o cred produsul unei năzuințe permanente, este firească naufragierea d-lui C. R.-Motru în mocirla socialisto-democrată. Revoluția franceză, după această concepție, „prin forța ei negativă, a înlesnit distrugerea tradiționalismului feudal, care se punea în calea ridicării burgheziei; prin forța sa pozitivă însă era deopotrivă de bine venită pentru toate clasele sociale și pentru toate popoarele”¹⁾. Cine recunoaște necesitatea înlocuirii violente a unei clase sociale prin alta, recunoaște implicit lupta de clasă. Nu este suficientă schimbarea unei terminologii pentru a masca infiltrația teoriei socialiste. D-l C. Rădulescu-Motru, apologet entuziast al revoluției franceze, o vede proiectată asupra viitorului ca o formă de viață perfectă, și nemodificabilă nici sub influența altor cicluri de idei și nici sub tensiunea realității sociale. „Ideologia revoluției franceze avea o țintă educatoare, și prin aceasta înălțătoare. Cine crede în ea, crede în finalitatea persoanei omenești”. Etapă ultimă de dezvoltare a omenirii, revoluția franceză după această concepție este exploatată în sensul ei ideal, raționalist, și prin aceasta ne întoarcem de unde am plecat, la iluminismul secolului al XVIII-lea, la acea teorie confecționată pentru toate timpurile și pentru toți oamenii,

1) v. „Ideea Europeană”. Loc. cit.

la marea utopie a timpurilor moderne. Mai mult decât atât, căci se pare că această ideologie s'a impus cu forța suverană, mistică și supraterestră a unei fatalități. Dacă emanciparea omului nu ar fi venit prin revoluția franceză, ea s'ar fi impus dela sine, sau ar fi pătruns pe alte căi, în alte țări. „*In Germania de asemeni*, spune d-l C. R.-Motru, *ea a fost anticipată de marea reformă religioasă*”. Este foarte firesc ca retrogradând procesul istoric al individualismului să ajungem la apologia reformei religioase la protestantism deci. Ca orice perfect democrat, d-l C. R.-Motru, nu se poate împăca cu ideia că revoluția franceză a fost un fenomen singular. Ea a fost precedată de reformă și noi știm că corespondentul protestantismului în religie este liberalismul în politică și raționalismul în cultură și filosofie. Nimeni nu gândește altfel.

În concluzie, după d-l C. R.-Motru, anul 1848 în România este ecoul anului 1789, al revoluției și al reformei. El trebuie păstrat, nu ca o ideologie, ci ca o realitate de sine stătătoare. Revoluția trebuie deci organizată pe baze sociale și politice, plecând dela principiile ei fundamentale: libertate, egalitate, fraternitate. Statul democrat modern, fiind o emanație a ideologiei revoluției franceze, trebuie conservat, organizat, în formele lui originare: „*Ideologia revoluției franceze*, — spune d-l C. R.-Motru — *nu mai este astăzi decât prin tradiție istorică o ideologie revoluționară. De fapt, ea este subînțeleasă în con-*

stituția politică a tuturor statelor europene. A lupta astăzi pentru libertatea de conștiință, de muncă și de asociație, înseamnă nu a dărâma, ci a conserva domnia legilor, căci, legile în Europa emană din suveranitatea voinței fiecărui popor". Iată la ce se rezumă concepția „tradiționalistă” și „conservatoare” a d-lui C. Rădulescu-Motru. la recunoașterea imanenței revoluționare și la tentativa de a o organiza.

„Conservator sunt și voi fi ca totdeauna, spunea generalul Cristian Tell... Prin conservator, înțeleg, nepoate, conservarea principiilor de libertate, egalitate și dreptate, din programul dela 48 care azi sunt înscrise în Constituție”¹⁾. D-l C. Rădulescu-Motru vorbește ca oricare pașoptist, fie el generalul Tell sau altul. Cu deosebire că vorbele generalului au fost pronunțate la 1875 iar ale filosofului C. R.-Motru la 1924 în „Ideea Europeană”.

Din studiile cari s’au făcut până acum, reese destul de limpede, că revoluția dela 1848 s’a născut sub influența ideilor liberale venite din apus, ca un ecou îndepărtat al marei revoluții franceze dela 1789. Ne aflăm așa dar încă dela început, după ideologia pașoptistă, în fața unei revoluții politice fără substrat social, căci dacă prin forțele de adaptare ale naturii, societatea noastră s’ar fi transformat în sensul acestor idei,

1) v. „Uricariul”. Vol. XXII. An. 1892. Pag. 4.

nu în sensul unui mers natural, n'ar mai fi fost nevoie de revoluție, și când revoluția vine de-aia pe calea ideilor, înseamnă că ea nu găsește înăuntru nici atmosfera prielnică și nici libertatea de care are nevoie.

Șt. Zeletin nu ține seamă de structura socială, politică și culturală a secolului al XIX-lea românesc, și pleacă de la o teorie acceptată a priori, de la teoria marxistă, și crede a găsi într'însa cheia explicativă a revoluționarismului pașoptist. Ștefan Zeletin este ultimul interpret al liberalismului, ultimul liberal care a încercat să împingă democrația dincolo de limitele ei ideologice. L-am putea socoti un elev al lui Dobrogeanu-Gherea, care a aplicat societății românești dialectica marxistă dar în sprijinul socialismului. Totuși, mai degrabă, Ștefan Zeletin este un elev autentic al lui Ion C. Brătianu, pentru că aplică conștiincios dialectica marxistă sprijinind democrația liberală, și pleacă de la imperioasa și fatala necesitate istorică a unei clase burgheze, inventată de momentul economic (după alții și politic), așa după cum preconiza în articolele și discursurile sale Ion C. Brătianu. Astăzi, când burghezia românească este o creație a evoluției sociale și nu a revoluției ideologice; când se arată că liberalismul nu numai că n'a creat o burghezie românească dar i-a împiedecat dezvoltarea, procedarea *à rebours* a lui Ștefan Zeletin ni se pare o pledoarie pentru o cauză pierdută. Dacă teoriile lui Ștefan Zeletin ar fi fost formulate în preajma anului

1848, autorul ar fi rămas în istoria doctrinelor politice și sociale, ca un iscusit și oportun apologet al capitalismului liberal. O revoluție, pornită pe cale ideologică, și-ar fi aflat un substrat material de justificare pragmatică. Astăzi însă, când democrația s'a dovedit o sinistră farsă a istoriei, iar liberalismul economic s'a transformat în capitalismul bancar și industrial al unui partid politic, numai poate fi vorba nici de marxismul economic în sensul Zeletinist, și nici de nașterea unei burghezii naționale sub influența acestuia fenomen.

* * *

Expresie a marxismului științific, teoria lui Ștefan Zeletin se îndreaptă în mod firesc către valorile materiale, cantitative, ale vieții comerciale, în primul rând către circulațiunea bunurilor. În acest sens caută el să explice cauzele revoluției pașoptiste, și crede a le afla în procesul de dezvoltare al comerțului exterior din țările române sub influența expansiunii capitalismului englez. „*Incheierea tractatului dela Adrianopole*, — spune Ștefan Zeletin — *înseamnă momentul când începe procesul de dizolvare a „vechiului regim” românesc, pe ale cărui ruine se deschide „era nouă” burgheză, de europenizare a vieții noastre sociale*”¹⁾. Nepoții pașoptiștilor, se vor fi speriat auzind că ideile stră-

1) v. St. Zeletin Loc. cit. Pag. 37.

bunilor lor, au fost importate în baloturile cu bumbac din navele engleze ancorate în portul Galați. Chiar liberalii adevărați care n'au dat crezământ acestei teorii s'au acomodat cu ea, pentru că din negustori de vorbe au devenit negustori de bancnote la ghișeul Băncii Naționale, și o teorie mercantilistă convine astăzi mai mult decât una idealistă. Dar nu aceasta a fost intenția lui Ștefan Zeletin, de a anula personalitatea revoluționarilor pașoptiști, ci numai, de a încerca să dovedească rolul lor de unelte ale istoriei economice. Dar pentrucă, pașoptiștii de astăzi s'au împăcat cu rolul de samsari ai capitalismului englez, și studiul lui Șt. Zeletin a dobândit sufragiile democraților liberali, trebuie să-l verificăm la lumina faptelor istorice.

Ce a însemnat în realitate tractatul dela Adrianopol? Libertatea comerțului de cereale în țările române. De aici se trage falsa concluziune, că liberalismul economic în comerțul exterior, a provocat libertatea comerțului de idei din năuntru. Vom vedea în cele ce urmează, că tractatul dela Adrianopol, ca toate celelalte reforme introduse de ruși, a folosit marei boerimi. Dacă până la 1829 marii boeri își neglijau moșiile, le arendau, sau le cultivau de mântuială, în tot cazul, nu dădeau pământului valoarea cuvenită, după această dată, „boerii simțiră îndată desvoltarea ce o putea dobândi acest comerț și deci cultura pământului care era merită să-i dee zborul. Ei începură a da preț pământului, pe

care până acum îl risipiseră, neavând ce face cu el. Pe de altă parte ei învățară și trebuința de a exploata cât mai mult munca țăranului, pentru a o aplica la producerea recoltei. De aceia boerii care ei mai ales regulaseră raporturile lor cu țăranii, îngrijiră ca prin dispozițiile noiei legi, munca clăcașilor să fie sporită, iar pământul ce li se da în schimb să fie micșorat”¹⁾.

Ca o primă urmare a acestui tractat în relațiile sociale din lăuntru țării a fost înăsprirea rânduelilor agrare. Munca țărănească era exploatată mai sever ca înainte, iar pământurile treceau în mâna țăranilor din ce în ce mai puține. Preotul Neagu, în comisia proprietății dela 1848, se jăluște spunând: „acuma ce fac proprietarii, când își văd casele pline de atâta avere? Aleargă ziua și noaptea a mai găsi un petec de pământ, să-l răscumpere”²⁾. Nemulțumiți de munca țăranilor, boerii aduc din țările învecinate lucrători agricoli. Paralel cu aceasta, vin în țară foarte mulți intermediari, cu deosebire evrei care înlesneau relațiile de schimb, în marea proprietate și orașe, între boeri și străinătate. Mizeria țăranimii a ținut în loc formarea unei burghezii naționale. Pașoptiștii au dat o prea mare atenție fenomenului politic, și au neglijat complet împrietărirea țăranilor, așa încât, ei neputându-se emancipa de sub cheremul boerilor e dela

1) v. A. D. Xenopol: „Istoria partidelor politice”. 1910. Pag. 156.

2) v. Loc. cit. Pag. 156.

sine înțeles că golul care se căsca din ce în ce mai mare între clasele de jos și cele de sus, a fost umplut cu o populație de adunătură, evrei și greci. Nici când, în țările române, după cum pretinde Ștefan Zeletin n'a fost vorba de „*raporturi burgheze, bazate pe egalitatea valorilor de schimb, și (pe) egalitatea și libertatea persoanelor ce îndeplinesc schimbul*”¹⁾. Atâta vreme cât pământurile erau stăpânite de marii proprietari, și țăranii dispuneau numai de brațele lor, nu putea fi vorba de libertate. Chiar dacă ar fi fost legiferată ea nu folosea la nimic. Țăranii, sau trebuiau să primească retribuțiunea pe care le-o dădeau boerii pentru munca lor, sau să moară de foame, când aceștia, nemulțumiți de calitatea muncii și de pretențiile țăranilor, erau liberi să aducă lucrători agricoli din străinătate. Fără o mare reformă socială (împroprietărirea) nu se putea ajunge la o îmbunătățire a soartei țărănimii, și nici la lichidarea vechei clase boerești. Un prim și mare început se face la 1864 prin reforma agrară a lui M. Kogălniceanu. Dar până atunci, și chiar după acea dată, țăranimea rămâne la cheremul latifundiarilor. Izgoniți din politică încetul cu încetul, boerii s'au refugiat la moșii, rămânând o forță socială. Soarele izbăvitor al țărănimii nu va răsări decât la 1919! Fără a avea aerul că dăreamău teoria lui Ștefan Zeletin, suntem totuși de acord cu el atunci

1) v. St. Zeletin: Loc. cit. Pag. 51.

când recunoaștem că „*țărării la începuturile burgheziei, nu se alege pe urma emancipării lor, ori în ce formă ar fi făcută, decât cu proletarizarea, mizeria și foametea*”¹⁾). Noi corectăm totuși această afirmație, aducând-o la adevărata ei valoare, prin înlocuirea cuvântului de burghezie cu acela de democrație.

* * *

Revoluționarii pașoptiști sau cei democrați cari i-au urmat, se adresau totuși țăranimii, tocmai acelei clase, care neavând nici structură și nici coeziune socială, nu se putea manifesta ca o forță revoluționară. În calea lor, revoluționarii întâmpinau și nepăsarea orașelor, prea mici pentru a servi o mișcare revoluționară, și neinteresate efectiv în programul răzvrătiților. Nu ideologia lor propriu zisă, îi îndrepta către țăranime cât mai mult nevoile tactice. Punându-se din punctul de vedere al dialecticei marxiste, Șt. Zeletin recunoaște că „*o revoluție burgheză nu e cu puțință decât atunci, când procesul de circulație ajunge la ultima fază*”²⁾). Acest proces, după câte știm din expunerea anterioară a lui Șt. Zeletin era tocmai la începutul lui. Lipsind evoluția socială, se înțelege că lipsea și „*armata revoluționară care plămădește războaiele civile moderne: proletariatul orășenesc minunat orga-*

1) v. Loc. cit. Pag. 185.

2) v. Ștefan Zeletin: Loc. cit. 60.

nizat și disciplinat prin înseși condițiile muncii în fabrică”¹⁾). Lipsind motorul luptei sociale, lipsea după Șt. Zeletin și elementul dinamic al revoluției. Șt. Zeletin când vorbește de „*minunata*” organizație a proletariatului se dovedește din ce în ce mai mult un reprezentant al comunei, al acelei fracțiuni revoluționare care reprezenta insurecția anului 1871.

Lucrând cu elementele dialecticei marxiste, Șt. Zeletin trebuia să fie fascinat de puterea proletariatului. Burghezia, nu s’a bizuit nicicând pe acțiunea practică a proletariatului industrial; ea se reazămă pe forța ei lăuntrică, pe cadre sociale proprii. Comuna din Paris, este o creștere aberantă, o excrescență dacă nu parazitara, în tot cazul tardivă a revoluției franceze. După cum știm, ea a fost înăbușită de insurecția burgheziei republicane.

În 1848 în Principatele române nu exista nici o burghezie consolidată și ajunsă la faza ei de conștiință socială, și cu atât mai mult un proletariat industrial. Revoluția 48-istă, neavând corp de luptă socială evident că „*era un gest prematur*”²⁾). Nevoiți să se adreseze totuși cuiva pentru că altfel vocea lor ar fi răsunat în deșert, „*grupul revoluționarilor români s’a adresat țărănimii*”, adică tocmai acelei clase, care, fiind incapabilă să-i înțeleagă nu-i putea ajuta și nici nu

v. Loc. cit. Pag. 61.

1) v. Șt. Zeletin: Loc. cit. Pag. 60.

i-a ajutat sub nici o formă. Din această înfrângere inițială decurge toată 'bancruta revoluției pașoptiste. Când dela Islaz, revoluționarii s'au întors la București, au găsit un mitropolit pe care l-au improvizat șef și care le-a fugit peste noapte. Dacă în momentul acela, ei ar fi pus mâna pe puterea politică, și stapâni pe țară ar fi înarmat-o pentru a prevedea pericolul extern, revoluția ar fi trecut cu succes prîna etapă. Unii, înflăcârați de convingeri republicane trăgeau în domnitorul Gheorghe Bibescu, iar alții îl vroiau în fruntea mișcării. Necunoscători ai tacticei revoluționare, pentru că se bizuiau numai pe resursele unei ideologii abstracte, pașoptiștii s'au văzut dintr'odată dezarmați în fața unei stări de lucruri pe care nu erau stăpâni. Marea boerime era cramponată de frânele politicii lăuntrice; domnul Gheorghe Bibescu, speriat de sgomotul revoluției, abdicase. De abia după anul 1848 începe marea bătălie, aceia care trebuia să uetezească de fapt drumul democrației revoluționare. Dar acum era prea târziu. Pașoptiștii pierduseră momentul politic pentru a realiza reforma socială. Alții le vor lua locul, pe cale evolutivă, din corpul marei boerimi, a celei mici și a burghéziei care a înțeles și a promovat rosturile naționale ale acestor prefaceri. Pașoptiștilor nu le mai rămânea decât să reconstitue tactic pozițiile pierdute: un partid politic bine organizat. De atunci începe seria nesfârșită a conspirațiilor, a comploturilor, a asasinatelor, cu un cuvânt a a-

narhiei democratice, anti-monarhice și republicane. Revoluția lui Ion C. Brătianu și C. A. Rosetti începe după 1848.

Cu metoda sa de interpretare a istoriei, Ștefan Zeletin reduce foarte mult meritul generației dela 1848. Dacă expansiunea capitalismului englez a determinat anumite forme de viață economică în Principatele române, nimic mai firesc decât intervenția acestor țări din apusul Europei „în afacerile lăuntrice”. Lăsând la o parte substratul politic, și mărginindu-ne numai la cercetarea economică și sociologică a lui Ștefan Zeletin, trebuie să recunoaștem ca un adevăr banal că „statele burgheze apusene... prin convenția dela Paris (1858) ele impun desființarea privilegiilor de clasă, și cer reforme grabnice pentru „îmbunătățirea soartei țăranilor”¹⁾.

Dialectica radical marxistă a lui Ștefan Zeletin, printr'o filiațiune logică de idei, este mult mai apropiată de ideologia democrată revoluționară decât de orice teorie „reacționară”. Când Ștefan Zeletin spune că convenția dela Paris a fost „primul pas spre revoluția politică”, anulează complect meritele pașoptiștilor, socotindu-i unclte oarbe, agenți de propagandă ai capitalismului occidental. Când mai departe, Ștefan Zeletin spune că „de atunci revoluția politică continuă într'un tempo vertiginos; la 1859 are loc unirea Principatelor, la 1864 vechiul regim pri-

1) v. Șt. Zeletin: Loc. cit. Pag. 69.

mește lovitura hotărâtoare prin împroprietărirea țăranilor, iar cu Constituția dea 1866 seria prefacerilor politice ajunge la o încheere provizorie”¹⁾, uită că aceste momente sunt stăpânite de reacționari, de acea fracțiune a liberalilor, potrivnică grupului I. C. Brătianu și C. A. Rosetti. Ce ironie! Privilegiile de clasă sunt abrogate nu prin acțiunea revoluționarilor, ci printr’un guvern reacționar în fruntea căruia se află M. Kogălniceanu, și condus în realitate de Cuza-Vodă!

Socotind desăvârșită ruina vechei boerimi sub acțiunea revoluționară a capitalismului străin, Ștefan Zeletin încheind acest capitol, închide în tainițele istoriei o clasă politică, și pășește mai departe, la înscrierea burgheziei de abia născută în controalele stării civile. Până la majorat, ea va fi tutelată de o clasă politică, biurocratică, fără nici un substrat social, care introduce un regim artificial, de teroare și absolutism. Căci, spune Ștefan Zeletin: „Regimul politic ce se naște pe ruinile puterii nobilimii, și durează câtă vreme burghezia e încă minoră, se rezumă în cuvintele: absolutism politic, centralizare administrativă, biurocrație și militarism. Destinele țării stau atunci în mâinile unei puteri centrale, care guvernează cu o îndoită parte de funcționari și militari”²⁾. Acest regim a intrat în vigoare la 1866! Este regimul politic al guvernării liberale care

1) v. Loc. cit. Pag. 69.

2) v. Loc. cit. Pag. 77.

continuă până la 29 Ianuarie 1918 când se ivește primul guvern al generalului Al. Averescu. Un regim de teroare politică, cenzură, arbitrar guvernamental, conspirații, comploturi republicane, surpare a dinastiei („*absolutism politic și militarism*”); un regim de abuzuri și jaf („*centralizare administrativă*”); de biurocratizare forțată a învățământului public, de funcționarism parazitar („*biurocrație*”). Un regim monstruos și paradoxal, bizuit pe o constituție eminentemente democrată, dar rânduie de silnicia absolutismului politic. Un regim nenatural, care a împiedecat dezvoltarea burgheziei românești.

Urmărind procesul de dezvoltare al biurocrației române în această epocă, Ștefan Zeletin găsește două cauze principale: 1. Avântul nemăsurat al economiei bănești, adică, băncile liberale; 2. Distrugerea vechii noastre industrii naționale prin concurența capitalistă care a aruncat pe mersiașii români în sarcina bugetului. După părerea noastră, acesta este cel mai important fenomen social din această epocă. Pentru a simplifica, adăogăm că nu avem de făcut nici o obiecțiune lui Ștefan Zeletin atunci când afirmă că punctul culminant de „*biurocratizare a generațiilor*” a fost atins în timpul convențiunei cu Austria (1876—1886). Dela această dată, și pentru această perioadă, critica naționalistă prin pana lui Mihai Eminescu și-a spus cuvântul. Pentru tot ce privește procesul democrației liberale din această epocă, comentariul nostru pornește dela

studiul lui Eminescu despre „*Influența austriacă asupra Românilor din Principate*”.

Iată așa dar, prima urmare, catastrofală, a domniei liberale: lichidarea aproape completă a acestei clase mijlocii, formate din meseriași români, și înlocuirea ei cu o biurocrație democrată. Cum apare constituția liberală dela 1822 care împiedeca pe străini „*a mai cumpăra moșii și alte acareturi stăpânitoare de veci în pământul acesta*” (art. 68) *precum și „neamul iidovesc... să nu mai fie de acum înainte a se mai înmulți cu venirea din alte părți*” (art. 71); apoi conjurația lui Leonte Radu dela 1836 care cerea să se „*oprească prin tarife aducerea de peste hotar a mărfurilor de manufactură, producturi ce se pot face și aici, spre a nu se scoate banii din țară fără trebuință*”. (Lit. R.), dar în primul rând programul politic al lui Ion C. Brătianu bizuit pe revendicările meseriașilor și ale comercianților? Cum apare această ideologie revoluționară în fața situației dezastruoase dela 1876? Când acest proces a fost provocat și desăvârșit de politica liberală, cum poate Ștefan Zeletin să acuze pe „*reacționarii noștri*” că „*au grăbit ei înseși această ruină prin convenția cu Austria*”. Se știe că convenția comercială cu Austro-Ungaria a fost făcută sub guvernul conservator al lui Lascăr Catargiu dela 11 Martie 1871. Negocierile începute sub B. Boerescu ca ministru de externe și semnate la 10/22 Iulie 1875 de G. Costaforu

agent diplomatic. Convenția este combătută la început de către coaliția dela Mazâr-Pașa, dar când ajung la guvern, liberalii o promulgă. Liberalii și conservatorii sunt solidar responsabili.

III.

ARISTOCRAȚIE ȘI PLUTOCRAȚIE

Inegalitatea este legea suverană a societății. Din faptul că unii oameni se nasc mai buni iar alții mai răi, unii mai inteligenți iar alții mai proști, decurge în mod natural această inegalitate între indivizi. Inegalitatea dintre indivizi prin hereditate biologică, prin acumularea de averi și prin exercițiul perfecționat a puterii politice, se transformă în inegalitatea dintre clasele sociale. Subordonarea claselor de jos și coercițiunea exercitată de clasele de sus este un fenomen social universal și natural. Aristocrațiile se nasc prin selecție hereditară, și trăesc prin conștiința autorității puterii politice și prin acumularea averii.

„Intr'un sens mai larg, — spune M. Kolahenska, — eu înțeleg prin elita unei societăți, oamenii care au la un grad remarcabil, calități de inteligență, de caracter, de adresă, de capacitate de orice fel. Din contră, eu exclud în întregime orice apreciere asupra meritelor și uti-

lității acestor clase”¹⁾). Dacă acceptăm această definiție, nu trebuie să cercetăm niciodată valoarea cantitativă a acestor calități sufletești și intelectuale, și nici utilitatea lor practică prin definirea conexiunilor de materia socială. Dacă selecționarea unei elite, presupune selecționarea unei minorități, fenomenul de liberă afirmare a celor mulți cade dela sine. Raportul aritmetic suportă un dezechilibru calitativ. Se introduce prin aceasta o noțiune nouă, aceia de valoare a numărului calitativ, și în primul rând de valoare a numărului celor puțini, ceiace provoacă concomitent și necesar, o depreciere a valorii calitative a celor mulți. Revenind la un cadru mai larg, selecțiunea elitelor se face nu numai pe bază de merite personale, dar și pe principiul heredității.

Prin derogare dela acest principiu, și într’un sens pejorativ, hereditatea vine de multe ori și în sprijinul plutocrației. Astfel, „*acela care a moștenit un mare patrimoniu, va fi cu ușurință numit senator, în unele țări, sau se va alege deputat plătind pe alegători, adulându-i, și dacă este nevoie prin mărturisiri de credință arhidemocratică*”²⁾). Despre circulația banului în politica democrație, se poate spune acelaș lucru cași despre circulația plutocrației. Democrația a distrus privilegiile de castă și orgoliul numelui, a sfa-

1) v. Citat de Vilfredo Pareto: „*Traité de sociologie générale*”. 1919. Vol. II. Pag. 1295.

2) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1298 99.

râmat drepturile publice care se desprind din hereditatea familială. Aristocrația de neam. a fost înlocuită prin plutocrația cosmopolită. Banul, putere redutabilă. și-a amplificat influența în luptele electorale. Bancherii, marii industriași, finanțează politica; își trimit în parlament și chiar pe băncile ministeriale pe reprezentanții lor. Sub blazonul unor ideologii diferite, și de multe ori contradictorii, se ascund în realitate interese economice.

Cei puțini sau selecționați prin puterea banului, și finanțând viața politică, au introdus corupția în moravurile publice. Mijlocul cel mai eficace a fost de a interesa direct pe parlamentari. Capitalul industrial și financiar, „procură parlamentarilor posturi de directori și administratori, și numeroșilor avocați din parlament posturi de avocați-consilieri... Punctul culminant a fost fără îndoială atins sub dominația Blocului național, în era Billiet, atunci când erau peste trei sute de avocați „cumularzi”, care cumulau posturi de directori, administratori etc.”¹⁾. Prin corupția banului se obține nu numai vasalitatea puterii politice, dar se alterează iarăși structura morală a statului.

„Banul, — spune același autor, — nu este numai combustibilul care alimentează mașina Statului. Dar statul și politica sunt la rândul lor

1) v. Richard Lewinsohn: „L'argent et la politique”. Ed. Gallimard. 1931. Pag. 233 și 5.

mijloacele de a ajunge la bani și de a-și asigura o mai mare parte de venituri din averea publică". Ne aflăm așa dar într'un cerc vicios al banului întreținut de corupția plutocrației.

Vechea aristocrație nu avea nevoie de puterea banului pentru a se menține. Ea dobândise puterea politică în virtutea unor merite hereditare, și cumula totodată virtuțile militare. Tot din această pricină, sub vechiul regim nu era posibilă ridicarea unei plutocrații. Prin triumful democrației revoluționare, și prin sfărâmarea aristocrației, nașterea plutocrației a devenit o necesitate socială. Esențial și embrionar regimul democratic conținea germeii corupției banului.

După părerea lui Vilfredo Pareto, dozarea variabilă a reziduurilor și a derivațiilor în clasele sociale provoacă dezechilibrul. Fără să acceptăm în întregime teoria sociologului italian, trebuie să recunoaștem că nu întotdeauna clasele de jos dețin un capital mai mare de reziduuri, și chiar dacă îl dețin, valorificarea lui se face prin derivațiile claselor superioare, cu un cuvânt, a aristocrațiilor. Clasele de jos sunt prin definiție amorfe și difuze. Pe baza reziduurilor se organizează erarhia socială, și funcția elitelor este de a cumula prin derivații puterea de conducere. „*Spre sfârșitul Republicii romane*, — spune Vilfredo Pareto, — *clasele de sus nu aveau decât sentimente religioase foarte slabe. Aceste sentimente crescuseră într'o măsură considerabilă, datorită intrării în clasele de sus a oamenilor din*

clasele de jos; străini, robi emancipați și alți oameni pe care imperiul roman îi introducea în clasele de sus... Guvernul trecu în mâinile biurocrației ridicată din clasele de jos și din plebea militară. Acesta a fost timpul în care predominanța reziduurilor celei de a II-a clasă s'au manifestat prin decadența literaturii, a artelor și a științelor, și prin invazia religiilor orientale, cu deosebire a creștinismului”¹⁾.

Creștinismul, prin structura morală și psihologică a fost o religie a plebeilor, a desmoșteniților, a robilor, pe câtă vreme politeismul greco-roman era o religie aristocratică cu nemărginită cuprindere epică. Creștinismul însă, deși s'a bizuit pe masele populare, pe clasele de jos cum ar spune Vilfredo Pareto, n'a triumfat efectiv decât atunci când s'a organizat sub puterea dominantă a imperiului și a spiritului filosofic: biserica ortodoxă sub Constantin cel Mare, și cea catolică sub vigilența dogmatico-filosofică a lui Thomas din Aquino. În patrimoniul spiritual al creștinismului au intrat o seamă de idei străine structurii sale inițiale. În formele primitive, creștinismul preconizând renunțarea la viața terestră ducea în mod fatal la ruina socială a lumii; dogmatizat, organizat și etafizat de clirici, filosofi și împărați, s'a transformat într'o forță de dominație de care se serveau clasele de sus. Evul mediu a desă-

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1302 3.

vârșit acest proces, iar democrația evului modern, materialistă și atee, cu toate că era bizuită pe masele populare, prin separarea bisericii de stat și libertatea desăvârșită a cultului duce la anarhia sectelor și la nimicirea creștinismului. Nici o idee, nici o religie n'a triumfat decât atunci când o elită a inteligenței a organizat-o dându-i maximum de refringentă socială. Sub raportul organizării și valorificării unei idei, clasele de jos, tocmai din pricina incoerenței și structurii lor rudimentare, nu aduc nici o contribuție.

Chiar Vilfredo Pareto, care a înțeles foarte bine rolul elitelor în societate, săvârșește eroarea de a crede în revoluțiile populare. Numai prin degenerare o revoluție ajunge să cuprindă clasele de jos. Structural vorbind, revoluția franceză dela 1789 este eminentă ideologică și începe de sus în jos printr'o alterare a intelectului claselor superioare. Și aici, cași peste tot, poporul a pus în circulație sentimente barbare, a transformat libertatea în teroare și jafuri; și dacă nu ar fi venit reacțiunea, societatea s'ar fi prăbușit în măcelul și furia stibiilor populare. Raportul productiv dintre clasele superioare și cele inferioare are mai mult un substrat biologic, de circulație a sângelui, decât unul psihologic sau ideologic. Trebuie să recunoaștem, că oricare ar fi puterea aristocrațiilor, viața lor nu este indefinită. Se nasc, cresc, ajung la o mare putere de dominație care coincide cu accia de

creație și apoi mor. „Istoria este un cimitir de aristocrații, spune Vilfredo Pareto. Poporul atezian forma o aristocrație prin raport cu restul populației formată din meteci și din sclavi. El a dispărut fără a lăsa o descendență. Diferențele aristocrației romane de asemenea au dispărut. Aristocrațiile barbarilor dispărură. Unde se află, în Franța, descendenții cuceritorilor franci? ¹⁾ Nu numărul, puterea cantitativă consacra valoarea unei aristocrații, ci zăcământul de energie calitativă. Acolo unde Vilfredo Pareto dezvoltă această idee, dă dovadă că sistemul său sociologic nu se bizue pe tumultul scenic al mulțimilor, ci în primul rând pe dinamismul celor puțini, a aristocrațiilor. Prin circulația limitată a reziduurilor de care dispun într'o proporție mult mai mare clasele de jos, aristocrațiile își reface filtrele de permeabilitate, structura organică însăși întinerește, și prin această infuziune de elemente noi și sănătoase, ea devine mai puternică. „Nu din pricina numărului unele aristocrații decad, ci din pricina calității; în acest sens că energia scade și se modifică proporțiile reziduurilor care le serveau să cucerească puterea și să o menție” ²⁾.

Ne aflăm așa dar în fața unei circulații de elemente pe un plan calitativ și biologic. Ca orice rasă de animale, dacă nu se încrucișează

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1304.

2) v. Idem. Pag. 1304.

cu alta mult mai viguroasă, sfârșește prin a deveni tristă și manifestările ei monotone. „Clasa guvernantă este întreținută nu numai ca număr, dar, ceiace interesează mai mult, în calitate, de către familiile care vin din clasele inferioare, care le aduc energia și proporțiile necesare de reziduuri pentru menținerea sa la putere”¹⁾).

Membrii degenerați sau incapabili se elimină dela sine. Alții, cu energii noi, fortificați de sângele venit prin circulație naturală dela clasele sociale de jos, le iau locul. Se pare că ar exista un moment intermediar când „acumularea de elemente superioare în clasele inferioare, și vice-versa, de elemente inferioare în clasele superioare”, — ar produce „o puternică perturbare a echilibrului”. După trecerea acestui prag de saturație, fluviul care adună și conduce apele unei națiuni își reia cursul în albia lui obișnuită.

Procesul circulației elitelor este limitat însă la un număr restrâns de inteligențe, care formează clasa conducătoare aristocratică. Nicio dată nu s'a ridicat numai din mijlocul claselor de jos o aristocrație conducătoare, ci aceasta s'a format și s'a transformat lent după linia hereditară a celeia care exista. Tipul aristocrat este un fenomen „a priori”²⁾ după cum spune Nicolas Berdiaeff. Când aristocrațiile decad din

1) v. Idem. Pag. 1304.

2) v. Nicolas Berdiaeff: „Le christianisme et la lutte des classes”. Ed. „Demain”. Pag. 119.

pricina uzurei organice provocată de exclusivismul sectar și de endogamie, societatea trece prin grea cumpănă. Chiar atunci când o revoluție izbutește să turbure ritmul vieții sociale, ori să răstoarne raportul dintre clase, nu elementele de jos ajung integral la conducere, ci o minoritate selecționată după valoarea inteligenței, a vicleniei, sau a folosinței strategice a momentului istoric.

„In general, în revoluție, indivizii din clasele inferioare sunt conduși, de către indivizii din straturile superioare, pentru că aceștia dispun de calitățile intelectuale utile pentru a da o bătălie”¹⁾.

Clasele de jos nu pot conduce, în primul rând, pentru că organic nu dispun de virtuțile necesare pentru a deveni o putere calitativă, și în al doilea rând, pentru că sunt subordonate prin legile însăși ale naturii să-și amputeze substanța biologică amestecându-se cu cele de sus. Circulația sângelui se face de jos în sus, pe câtă vreme aceia a ideilor de sus în jos. Vertebrata directoare a societăților este în funcție de circulația elitelor.

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1305.

CONDIȚIILE SOCIOLOGICE ALE REVOLUȚIEI DE DREAPTA

Statul democrat actual, se află într'o stare de dezechilibru, întreținută pe de o parte prin tendința liberalistă centrifugă, căreia i se opune puterea coercitivă a clasei conducătoare.

Strâns în cleștele de foc al propriei sale structuri ideologice statul democrat trebuie, ba este nevoit chiar, să facă concesii mișcărilor revoluționare. Pentru că starea de dezechilibru este esențială statului demo-liberal revoluțiile de dreapta sau de stânga își dispută momentul tactic al răsturnării puterii politice.

Putem cita foarte multe exemple, când statul democrat s'a folosit de aceste conflicte, a subvenționat și a învrăjbit mișcările revoluționare ale celor două extreme, pentru a se pune la adăpostul regimului de constrângere legitimat de ambele părți.

In general însă, *„dacă se află în clasele guvernate, un oarecare număr de indivizi hotărâți să întrebuițeze forța, și dacă sunt șefi capabili*

de a o conduce, se observă adesea cum clasa conducătoare este deposedată, și că o alta îi ia locul. Faptul acesta se produce cu ușurință dacă clasa guvernantă este animată de sentimente umanitare; foarte ușor, dacă ea știe să-și asimileze elementele alese din clasele guvernate; o aristocrație umanitară și închisă sau puțin deschisă, realizează maximum de instabilitate”¹⁾.

Aceste condițiuni au fost realizate de mai multe ori în istoria noastră politică. Dar pentru că deocamdată ne ocupăm cu deosebire de secolul al XIX-lea, vom rămâne la cercetarea acestui veac. Revoluția lui Tudor Vladimirescu este formată dintr’o categorie de „*indivizi hotărâți să întrebuițeze forța*”, adunați din clasele guvernate, și care aveau în fruntea lor „*șefi capabili*” de a-i conduce. Aceasta n’a fost suficient, deoarece, clasa conducătoare și-a asimilat o parte din conducătorii revoluției prin fătădueli și șarlatanie, iar trădarea a pus capăt mișcării. O mișcare revoluționară este atacată întotdeauna în grupul care o conduce. Marea masă n’are nimic de suferit. Așa dictează tactica și securitatea clasei conducătoare, de a nu provoca reacțiunea mulțimilor, ci numai, de a dezorganiza puterea de conducere. În ce privește revoluția pașoptistă, noi nu facem nici o deosebire, între clasa conducătoare și cea care a provocat revoluția, din punctul de vedere al nivelului

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Vol. II. Pag. 1387.

intelectual. Clasa conducătoare era uzată biologic, și din această pricină nu aprecia gravitatea pericolului. Sentimente umanitare nu avea.

Dar dacă, ne îngăduim o digresiune retrospectivă, atunci trebuie să recunoaștem că sub dominația fanariotă, clasa conducătoare era într'adevăr năpădită de „*sentimente umanitare*”, că ea nu-și asimila efectiv elementele alese din clasele de jos, ci numai, le înălța în grad, dar în măsura în care tocmai prin aceasta se ridica o nouă clasă de parveniți, puterea asuprațoare a guvernanților creștea și mai mult. Dezechilibrul era esențial acestei heterogenii sociale. Rezultatul a fost că o „*aristocrație umanitară*”, — a fanarioților, a fost învinsă de către o „*plutocrație umanitară*” formată din parveniți și străini. Aceștia au fost pașoptiștii, căci reacțiunea autohtonă, a „*indivizilor hotărâți să întrebuițeze forța*”, nu s'a manifestat decât prin revoluția lui Tudor, singura violență autentică a secolului al XIX-lea.

Să trecem la cea de a doua ipostază, și prin aceasta să ne apropiem de fenomenul revoluționar contemporan. „*Dimpotrivă*, — spune mai departe Vilfredo Pareto, — *este mai greu de a deposeda o clasă guvernantă care știe să se jolosească într'un mod strălucit de viclenie, de fraudă și de corupție. Este foarte greu, dacă această clasă reușește să-și asimileze cel mai mare număr din cei care, în clasa guvernată au aceleași aptitudini, știu să întrebuițeze ace-*

leași artificii, și pot în consecință, să fie șefii
 acelor care sunt hotărâți să se folosească de
 violență. Clasa condusă în acest fel, rămâne
 fără conducere, fără îndemănare, fără organi-
 zare, și aproape întotdeauna incapabilă de a
 constitui ceva durabil¹⁾. Iată raportul dintre
 clasele sociale în statul demo-liberal de astăzi.
 Iată acum, și mai explicit, raportul dintre această
 ecuație socială și posibilitatea unei revoluții. Clasa
 conducătoare dela noi, a știut să se folosească
 întotdeauna și într'un mod strălucit, de viclenie,
 de fraudă și de corupție. Toată istoria
 politică a democrației este o înlanțuire de de-
 licte calificate de codul penal. Prin aceste mij-
 loace, această clasă a reușit să-și asimileze ele-
 mentele cele mai proeminente ale claselor gu-
 vernate. Agentul electoral și agentul provocator
 al siguranței au devenit elementele indispen-
 sabile ale puterii guvernamentale. Țăranul re-
 trograd, și sluga pretențioasă și împăunată de
 orgoliu, s'au ridicat împotriva claselor de jos.
 Toate încercările de emancipare economică și
 politică a claselor de jos au fost nimicite prin
 viclenie și înșelăciune. Democrația politică a flu-
 turat o pereche de ismene drept program elec-
 toral și emblemă morală, iar când guvernul a
 rămas stăpân pe destinele lui, ismenele s'au
 transformat în pantaloni dungați pentru a com-
 plecta un decor vestimentar cu totul ciocoesc.

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1387.

Cel mai proeminent fenomen social din acest timp, a fost revoluția agrară dela 1907. Lipsită de conducători, de coerență, de conștiința unei violențe organizate, țărănimea a lăsat mii de victime în calea forței armate. Revoluția din 1907 nu a avut nici un rezultat practic. Viclenia, corupția și înșelăciunea nu pot însă să altereze substanța morală a maselor. Ele rămân un timp îndelungat indemne față de această contagiune. În astfel de împrejurări, după cum spune mai departe Vilfredo Pareto, „dacă războiul civil izbucnește, rămânem *surprinși de energia de care vulgul poate face dovadă, energie pe care nu o puteau evidenția în nici un chip numai clasele conducătoare*”¹⁾. Intermitent, o revoluție de masă încă este posibilă, dar aceste intermitențe survin la intervale din ce în ce mai mari. În viața politică a intervenit o forță nouă: armata. Pentru a fi mai clari, trebuie să adăugăm, că a intervenit corelativ puterii politice. Fenomenul acesta a fost studiat de exegeții²⁾ liberalismului și recunoscut ca valabil în teoria statului demoliberal. „*Două chestiuni domină în Franța politica celei de a treia Republică...: subordonarea autorității militare de către puterea civilă, și separarea Bisericii de stat*”³⁾. Sub regimul nostru monarhic, această subordonare are un sens de

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1389.

2) v. Șt. Zeletin: „*Burghezia română*”.

3) v. Richard Lewinsohn: „*L'argent et la politique*”. Pag. 226.

folosință politică, guvernul având întotdeauna sprijinul efectiv al armatei. În ceiace privește separarea bisericii de stat, care la noi nu are valoare deoarece ortodoxia a fost intimidată iar activitatea redusă la practica ceremonialului liturgic, a fost înlocuită cu democratizarea învățământului. Înțelegem prin democratizare, o anumită interpretare care se dă istoriei și culturii în general, pentru a servi pe calea educației publice și a învățământului universitar la răspândirea principiilor demo-liberale.

„Foarte gravă este iluziunea oamenilor politici, care își imaginează că vor înlocui prin legi inofensive întrebuintarea forței armate... Constituția lui Sulla a căzut, pentru că nu s'a păstrat jorta armată pentru a impune respectarea ei. Constituția lui August a rămas, pentru că succesorii acestui împărat s'au sprijinit pe forța legiunilor. Comuna învinsă și slăbită, Thiers își imagina că guvernul trebuie să se sprijine mai mult pe legi decât pe puterea armată, și legile sale au fost risipite ca foile în vânt, de vijelia plutocrației democratice. Ne reamintim de Ludovic al XVI al Franței, care prin al său veto, credea că va putea opri Revoluția: era iluzia unui om lipsit de simțul curajului”¹⁾. Atâta vreme cât la noi, nu va exista domnia legilor, măsurile luate prin legi împotriva mișcărilor de dreapta cu caracter revoluționar nu vor avea

1) v. Vilfredo Pareto: Loc. cit. Pag. 1393.

nici o valoare. Dar aceste legi nu au valoare și din alt punct de vedere: pentru că sunt legi condiționate de pactul fundamental al unui stat democrat.

O mișcare revoluționară de dreapta întâmpină la noi trei forțe coalizate: o forță *morală*, aceia exercitată de clasa politică demo-liberală bazată pe corupție, viclenie și fraudă, și care năzuește să nimicească caracterele și să dezorganizeze pe conducători.

O forță *violentă*, reprezentată de puterea armată, care dă un sprijin efectiv guvernelor, de oarecare se presupune că având încrederea Regelui, guvernele reprezintă statul și națiunea.

O forță *intelectuală*, reprezentată prin alterarea culturii în școli, licee și universități. Această cultură didactică falsifică dialectica istorică și parvine a sădi în convingerile tinerelor generații încrederea în statul democrat de proveniență revoluționară și ideologică. A înfățișa aceste piedici de ordin tactic care se ridică în calea revoluției de dreapta, nu înseamnă să privim viitorul cu un ochi sceptic, înspăimântându-ne de puterea colosului susținut de picioarele de lut ale democrației. Dimpotrivă, credem că cea mai obiectivă examinare ne va duce la cunoașterea punctelor de maximă rezistență tactică a baricadelor de apărare. Revoluția de dreapta, se va afla pe drumul bun, atâta vreme cât printr'o *mare zguduire morală a conștiințelor*, chiar a celor puțini, va izbuti să facă o

nouă educație a caracterelor, care astfel pregătite, să reziste pândelor puse în calea lor prin corupția fraudă și viclenia claselor politice democratice. Dacă printr'o *nouă ideologie*, critică și literară, se va ridica un alt spirit de cunoaștere și interpretare a istoriei și a realităților sociale, atunci, forța laică, democrată, care activează în școli, va avea o contra pondere puternică.

Punctul de maximă rezistență al democrației este eminent tactic, deaceia acțiunea drepte revoluționare se orientează în această direcție. *Organizarea* erarhică disciplinată, *după legile militare* și la nevoie înarmarea cadrelor politice, primează. Disciplina militară mai presupune cultivarea eroismului, a dezinteresului material și abnegația. Aceasta nu înseamnă însă că revoluția de dreapta merge în mod irevocabil la un conflict sângeros cu armata. Acest conflict este iluzoriu, și ni se pare astfel, în măsura în care armata se află la discreția puterii politice. În momentul în care revoluția de dreapta va fi organizată și pe această cale, când corelativ cu ea, spiritul și morala societății va începe să se schimbe, în jurul statului democrat reprezentat prin guvern numai, se va face un gol imens. Revoluția de dreapta are un caracter inexorabil, cu resorturi eminente tactice.

ANTI-MODERN

Degradarea lumii moderne nu este numai politico-socială și tipologică, ci însăși viziunea etică a vieții trece dela o formă superioară, a moralei dumnezeiești, la una inferioară a moralei naturale. „In timpul epocii „solare”, spune J. Evola, — era prezent idealul spiritualității pure și al „gloriei” și etica liberării de legăturile omeneste; în timpul epocii războinicilor era viu încă idealul eroismului, al victoriei și al senioriei, și etica aristocratică a onoarei, a credinței și a cavalerismului, — în epoca negustorilor idealul este bogăția, economia pură, câștigul — prosperity — și știința cantitativă ca instrument de folosință tehnico-industrială, priincios producțiunii și nouilor câștiguri până la triumful sclavilor prin principiul sclaviei: munca. Și ura pe care sclavii o proclamă cu sadism: *cine nu muncește nu mănâncă*”¹⁾. Lumea antică

1) v. J. Evola: „Rivolta contro il mondo moderno”. Ed. Ulrico Hoepli — Milano 1934. Pag. 430.

disprețuia acest fel de muncă, pentru că ea cunoștea acțiunea în sens de activitate spirituală și dezinteresată. Lumea modernă nu cunoaște decât munca materială, aceia cu un scop practic imediat, aleargă disperată după câștig transformând efortul muscular în salariu.

Tipul ideal al acestei concepții este proleta-
rul, omul fără suflet, fără credințe și fără idea-
luri, unealta capitalismului monstruos care îi pa-
ralizează creierul, imaginația și fantazia, pentru
a-i desvolta inestetic și nenatural un singur grup
muscular. „*Conflictul dintre acțiune și muncă, —*
adaogă J. Evola mai departe, — *este la fel*
cu opoziția dintre polul spiritual, liber și per-
fect, — și polul material, impur, brutal și im-
perfect în posibilități umane, și care se află
la baza acestui dispreț”.

Pe planul speculativ, această degenerare mo-
rală a conceptului de muncă a luat formele ani-
malice din filosofia lui H. Bergson și din so-
ciologia lui E. Durkheim. Concomitent cu aceasta,
lumea modernă a creat o serie de mături, înfa-
tuate și sterile, pentru a demonstra că istoria
este o luptă pentru existență (Darwin), sau o
evoluție delă starea primitivă și barbară a omu-
lui antic, către cea perfecționată și civilizată
a omului modern. În realitate este vorba numai
de a substituî o valoare spirituală prin una ma-
terială, de a alunga știința din templul credin-
ței și revelației în laboratorul combinațiilor ma-
teriale și utilitare. Filtrată prin interpretarea

acestor teorii, — lumea modernă începe să se convingă că „civilizația izvorăște din barbarie, religia din superstiție, omul din animal (Darwin), orice formă spirițială din „sublimațiune”, o transpunere dintr'o materie originară, formată din complexe sălbatece, din instincte și din libido (Freud)”¹⁾.

Revolta plebeilor și a brutelor împotriva vechii societăți aristocratice este atât de feroasă, încât, distrugându-se ultimele reziduuri ale spiritului, lumea modernă a căzut în neagra robie a materiei și a utilitarismului. „Omul” se pierde în masa amorfă a cărei formulă sociologică se cuprinde în teoria colectivismului impersonal și omnipotent. În acest mediu s'au ivit cele două tensiuni catastrofale: marxismul și „triumful aurului”. Prima duce la „revolta masei proletare împotriva capitalismului”, și întărește și mai mult puterea de dominație a acestui instrument al producției cantitative; cea de a doua, transformă producția în bogăție financiară, în aur, în bănci, care devin oficiul de conducere al popoarelor. Aici se află momentul fundamental, căruia evreii îi dau maximum de refringență.

„Aristocrația cedează pasul plutocrației; războinicul bancherului și industriașului. Traficul de bani și de interese, din care primul se concentrează în ghetto-uri, formează gloria și piscul ultimii epoci. Evreul ajunge la cucerirea lu-

1) v. J. Evola: Loc. cit. Pag. 433.

mii folosindu-se de distrugerile realizate de civilizația laică și raționalistă, și de ideia socială protestantă. După expresia lui Sombart, din pământul puritanismului protestant, lângă americanism și capitalism, nu trăește decât „spiritul ebraic distilat”¹⁾.

Expresia socială a acestei promiscuități familiale, educative și morale o formează ghetto-ul. Viața de furnicar meschin, promiscuu și murdar, unde trăesc laolaltă, în stradă ca și în casă, oameni, femei și copii, fără nici o regulă, erarhie sau moralitate. Ghetto-ul este formula ideală a sociologiei moderne.

* * *

Semitismul a apărut în istoria gândirii europene în momentul în care, la limita dintre cele două continente, în Alexandria Egiptului s'a ivit filosoful Philon care întrunea într'o formulă magică toate curente divergente ale acestei epoci de trecere între două lumi de tensiune deosebită. Haotici în concepția abstractă și metafizică despre viață, evreii sunt meticuloși și comentatori până la deformarea amănuntului filologic în viața concretă. Anarhici într'o lume străină sensibilității lor, ei sunt excepțional de metodici, de practici și severi în viața lor națională și privată. Individualiști în creațiile ab-

1) v. J. Evola: Loc. cit. Pag. 428.

stracte ale inteligenții lor, ei sunt solidariști în relațiile familiale și în ghetto-u.

Orientalii și semiții au un concept straniu despre realitate: ei cred în nirvana spiritului dematerializat, în posibilitățile unei lumi supraumane, care totuși să fie o prelungire volitivă și naționată metodic a aceleia pământeste.

Occidentalii dimpotrivă, valorifică un alt concept despre realitate: actul singular, concret, palpabil, util fără să fie practic totodată și care încheagă ordinea fenomenelor într'o succesiune de raporturi relative. Orientalul trăește în absolut, occidentalul în relativ și în temporal.

Pentru spiritul oriental, inspirat de filosofia budhică, practica *Yogă-i* este singura metodă de participare a omului la îndeplinirea atribuțiilor dumnezeirei. Gândirea, prin concentrare se identifică în forțele imponderabile ale cosmosului infinit, până a se individualiza prin densificare în conștiința creațiunii. Prin acest proces de trans-substanțializare, omul devine sinonim lui Dumnezeu.

Acești abstractori de quintesențe, dintre care un instructiv și interesant exeget este și contele Hermann von Keyserling — cată să afle în quietismul hindușilor arși de flacăra abnegației telurice, imaginea perfectă și veridică a omului ideal. După postulatele fundamentale ale acestei concepții, spiritul este substratul autentic al realității, și realitatea este esența însăși a acestei existențe.

Civilizația occidentală s'a încheșat armonios, sintetizând în valori noi, de creație unitară și temeinică, înțelepciunea *eonului* filosofic grec. orânduiala și disciplina statului roman, morala creștinismului. Nu atât filosofia lui Platon, cât mai mult sistemele logice și raționale ale lui Aristotel au schematizat această gândire. Olimpul ideilor platonice, și cunoașterea interioară socratică, filtrată prin spiritul aristotelic. devin forme adecvate realității concrete. Etica de sursă helenică, civismul cetăților antice, conexasse cu ordinea juridică a statului roman, împreună cu universalismul creștin, dogmatizat prin evangheliști și scolastică, constituiesc împreună, fundamentul pe care s'a ridicat cultura și civilizația europeană. Punctul central al helenismului este Homer. Expresia grandioasă a epopeii etnice întruchipată într'un om cu proporții legendare. mitice. Naționalism=social estetism. Punctul culminant al civilizației romane este încadrat în conceptul eroic al vieții militare și în structura juridică a vieții sociale. Fie că am numi pe Virgiliu, pe Caesar sau pe Octavian August, sublimul epopeic al civilizației și culturai romane se galvanizează în jurul aceluiaș principiu.

Spiritul european nu se definește prin unitatea de stil. Unitatea de gândire, unitatea de creație, unitatea de mișcare, cu o singură finalitate logică a lucrurilor, cu un singur scop practic, într'o singură direcție, dela bine la rău, dela imoral la moral, dela haos la individ și dela eu

la personalitate, nu ne procură definiția integrală a spiritului european. Monoteismul creștin, dominat de spiritul judaic să sintetizeze oare quintesența occidentului? Unitatea de stil ne indică direcția, dar nu structura spiritului european.

Toate clementele monoplane, moniste, uniciste și individualiste din cultura și civilizația europeană dela Platon la Kant și dela Spinoza până la Julien Benda ne-au venit din Orient. Nu mai este nevoie să reluăm tema influențelor orientale traversând veacurile pentru a dovedi un adevăr cunoscut de multă vreme. Nu prin unitate se definește spiritul european. Prin polimorfism, prin polivalența valorilor spiritului, prin politeism. Geniul greco-roman, păgân și polivalent în religie, mitologia, arta și filosofia reprezintă sinteza occidentului. Moștenirea acestei poliromanități elenice a luat-o pe planul religios biserica romano-catolică. Religia sfinților continuă politeismul păgân. Monoteismul judeo-creștin îl aflăm în ortodoxie realizat în cea mai autentică formulă. Dar bisericile naționale, materializarea finalității religioase prin primatul națiunii, ne îndepărtează de unicitatea primară a scopului, apropiindu-ne de polimorfismul spiritului european.

Unicismul coincide cu invazia semișilor în cultura modernă. Karl Marx propune o interpretare monovalentă a fenomenelor istorice. Lumea și societatea după dânsul nu are altă cârmă decât instinctele care se degajă din foame. Adică instinctul

de dominație și interesele materiale. Judaismul marxist dă rămă complet concepția actului dezinteresat și idealist, a spiritului pur care se realizează în forme superioare de artă pentru a cuceri zone noi de cunoaștere a vieții. Dialectica marxistă promovează bruta împotriva eroului, risipește încrederea în capacitatea directoare a elitelor și proclamă dictatura barbară a claselor proletare. Dialectica marxistă duce în mod fatal și „științific” la un masacru sângeros a tot ce iace nu este proletar și materialist.

În biologie, Haeckel propune interpretarea unicistă a generației spontanee, după care, ființele vii s’au născut prin transformarea materiei anorganice, și au evoluat pe același plan de dezvoltare dela „*Bathibus Haeckeli*” până la om. De aici faimoasa formulă: „*ontogenia repetă filogenia*”, după care omul în timpul vieții sale intrauterine ar trece prin toate stadiile pe care le-au parcurs speciile animale dela protozoare și până la vertebratele superioare. Prin materializarea biologiei umane, și prin fuziunea ei cu biologia animală, Haeckel a înțeles să dea o interpretare unicistă vieții, să dărâme încrederea în dogmele teologale și să înlocuiască religia cu știința.

În psihologia literară, Sig. Freud propune o metodă psicho-analitică, care încearcă să descopere resorturile adânci ale vieții intelectuale și să dovedească supremația subconștientului, a straturilor de jos, care dețin prin confuzie, nede-

terminare și materialism conducerea actelor spiritului creator. De aici o pornire sălbatecă și primitivă împotriva „*ipocriziei inerente a conștiinței*”, care ne îndeamnă să ne ferim de propria noastră personalitate, să ne înșelăm și să ne falsificăm viața intelectuală. Din acest punct de vedere, evreul Freud merge pe urmele evreului Max Nordau, care încerca să demonstreze că punctul de rezistență al civilizației se află în „*minciunile convenționale*”, și printr-o falsă interpretare a istoriei să ne aducă la primitivismul formelor sub-umane. Dar Sig. Freud mai este și un pansexualist care vede în faimosul lui libido nucleul generator al tuturor acțiunilor spiritului. Toată trivialitatea și lubricitatea venerică a bibliei s'a revărsat în interpretarea pansexualistă a lui Sig. Freud. Barbaria semită este neconținut prezentă și în opera criminologului Lombroso care stabilește o falsă și monstruoasă corelație și suprapunere chiar între geniu și nebunie, și chiar în filosofia evreului H. Bergson dușmanul inteligenței și apologetul „*religiei iraționale*” prin puterea elanului vital.

* * *

Ideile și sentimentele lumii moderne sunt alterate de toxina democrației. Minciuna, denaturarea și calomnia direcționează curente de opinie publică. Neîncrezătoare în civilizația absorbantă a metropolelor, în cultura falsificată de

dubul insurecției, în mitul progresului și în făgăduelile mincinoase ale păcii, lumea aleargă după lucruri noi, este chinuită de neliniște, tracasată de orgoliu.

Fiecare individ reprezintă o opinie, fiecare idee are admiratorii ei entuziaști. În fiecare dintre noi trăește un demon, un om care nu ne aparține, o fantoșă automată pe care viscerele noastre refuză să o absoarbă. În creerul nostru roesc atâtea idei contradictorii, încât, de multe ori glasul nostru ne înspăimântă și nu ne recunoaștem în ceiace facem. Cine este această demonică făptură care ne domină și ne terorizează cu patimile și cu puterea ei? Ce reprezintă acest *demos* în lumea modernă? Literatura îi cultivă idealurile și cu fantazia lor speculativă cred a vedea în mulțimile populare forțe creatoare de valori culturale; oamenii politici îi adulează pasiunile și îi menajează susceptibilitățile. Vorbesc despre ea cu frică și evlavie pentrucă sunt îndobitociți de furia ei, și cred că fără asentimentul ei puterea politică nu înseamnă nimic. Acest monstru cu mii de capete, absorbant și cuceritor este poporul. Fiecare dintre noi devenim o celulă din corpul său atunci când încetăm de a mai fi ceiace suntem, când abdicăm dela privilegiul inteligenței, dela superioritatea personalității morale, atunci când ne pierdem eul și facultatea de a reprezenta ceva prin noi înșine. Contagiunea și frica ne nimicesc personalitatea.

Secolul XIX a ridicat templul democrației. Secolul XIX a fost secolul individului, al numărului aritmetic, al personalității intelectuale anarhice și desrădăcinate. Literatura novencentistă este plină de astfel de eroi ai patimilor în libertate care nu sunt altceva decât niște monștri individualiști, exaltați, maniaci, dezechilibrați. Zola a dat puteri demiturgice brutei subterane; Victor Hugo a cântat imnul banditului idealist; Dostojevsky, exegetul „Casei morților” a făcut apologia actului criminal. Generația lui Raskolnikov și Smerdiakov, din care prin filiațiune directă s'a născut revoluția bolșevică!

Pentru bucuria și amăgirea maselor populare secolul XIX a inventat credulitatea științifică și a dat tărie de dogmă ipotezelor materialiste. Secolul XIX a inventat teoria progresului și religia naturală.

Secolul XIX este vinovat de teribila desvoltare a industrialismului și de proletarizarea orașelor care pune capăt vieții echilibrate și productive legată de condiții naturale și geografice. Este adevărat că „romanul progresului” a fost inventat de filosofilii secolului al XVIII dar gânditorii secolului al XIX-lea n'au făcut nimic pentru a împiedeca alunecarea finală către marasmul revoluției și al barbariei. Secolul al XIX a fuzionat ideea de progres de destinul democrației. „Progresul, — spune G. Sorel, — va fi un element esențial al marelui curent care va ajunge la democrația modernă, printr-o doctrină

progresului îngăduie folosința, în liniște deplină, a bunurilor prezente, fără a se preocupă de greutatea zilei de mâine”¹⁾).

Științei materialiste și atee, progresului fictiv, himeric și imoral, democrației barbare și îndobitocită de patimi josnice i se datorește smulgerea omului modern din rosturile unei societăți echilibrate și precipitarea lui în haosul disperării. Iată cum vede J. Exola acest preludiu apocaliptic: „științei i se datorează profanarea sistematică a celor două domenii ale acțiunii și contemplației în fața invaziei plebei pe pietețele Europene. Ea a democratizat și a dezorganizat noțiunea însăși de știință, stabilind un criteriu unitar al sigurului și adevărului...”

Știința, — alungând întunericul „superstiției”, „religiei”, insinuând imagina necesității naturale, — a distrus treptat și obiectiv orice posibilitate a unui raport „subtil” cu forțele secrete ale lucrurilor, — ea este aceia care „smuls omului vocea pământului, mării și cerului, și a creat mitul „epocii celei noi”, a „progresului” deschizând tuturor toate drumurile, alimen-tând în fine marea revoltă a sclavilor... Știința este aceia care astăzi, în controlul și transformarea oricărei cuceriri a lumii, constituie poate cea mai periculoasă tentație care s’a prezentat omului, pentruca acesta să ia drept glorie cea

1) v. G. Sorel: „Les illusions du progrès”. Ed. IV. Riviere. Pag. 49.

*mai rușinowsă cădere a lui, și drept putere moleșcala Tuu*¹⁾).

Știința și *pendantul* ei filosofia raționalistă a mistificat noțiunile de „*cultură*” și „*civilizație*”. Mutilat sufletește și fără idealuri, omul modern, beneficiar al tehnicei și al științei se crede „*cult*”, când în realitate nu este decât un quasi-civilizat. Iată de unde începe dezorientarea și dezordinea. Cultura modernă, după cum arată Oswald Spengler, — se sprijină pe intelect, pe tehnică, este logică și transmisibilă întocmai cași ideile care au peste tot aceeași înțelegere. Simbolul culturii de mâine este „*chauffeur*”-ul de automobil sau „*smart*”-ul american.

Prin degenerare raționalistă, prin științifism și tehnică mecanizată omul modern a transformat cultura în civilizație. Această dispută a preocupat spiritul european foarte multă vreme, și dacă mai stăruie confuzia termenilor și sfera noțiunilor nu și-a precizat încă conținutul, cauza trebuie căutată în permanența ideologiei democratice. Pentru H. St. Chamberlain cultura este mai întâi artă, poezie și filosofie. „*Orice mare poet, — spune el, — a fost un filosof și filosoful genial un poet*”. Domeniul „*civilizației*” dimpotrivă, se definește prin valori sociale independente de libertatea creatoare a spiritului; valorile spiritului social sunt convergente și coer-

1) v. J. Evola: „*Rivolta contro il mondo moderno*”. Pag. 414.

citive. „*Acest cuvânt*, — spune H. St. Chamberlain, — *evocă destul de precis ideia unei existențe sociale asemănătoare furnicarului, dar ridicată din ce în ce mai mult la un grad de înaltă putere, dintr'o zi într'alta mai laborioasă, mai comodă și mai puțin liberă, bogată fără îndoială în providențe, și prin aceasta însăși dorită de toți*”. Intr'o publicațiune recentă, de sinteză și istorie, care a încercat să lămurească conflictul dintre cele două atitudini, Lucien Febure cercetând procesul de formație al civilizației ajunge la următoarea concluzie: „*cuvântul „civilizație” s'a născut în momentul în care filosofia întemeiată pe quadrupla bază a lui Bacon, Descartes, Newton și Locke și pe care D'Alambert o salută în Discursul preliminar, ca pe o ultimă cucerire și ca pe o adevărată încoronare a timpurilor moderne. Ea se va naște mai ales când, din întreaga Enciclopedie se va desprinde marea idee a științei raționale și experimentale*”.

Față de moștenirea secolului trecut, secolul al XX trebuie să reabiliteze în drepturile sale eterne și viabile pe omul totalitar, încadrat condițiilor de viață cosmică, biologică, socială și familială. Omul-individ se degradează sufletește și se fragmentează fizicește, trăește viața parțial, parcelată și potrivnică năzuințelor sale lăuntrice. Omul totalitar, omul de mâine, trebuie să trăiască viața integral ontologic și cosmologic, să spulbere incertitudinea care duce la degenerarea virilității. Omul de mâine trebuie să se

ferească, după cum ne-o recomandă Paul Valery de exagerările științei care l'au dezonorat prin „cruzimea aplicărilor sale”. Noi atacăm în de obște scepticismul, pentru că neîncrederea pune baragii în calea acțiunii și a creației. Neîncrederea este un fapt cerebral, rațional, justificabil logic, prin artificii intelectuale. pe câtă vreme acțiunea concretă izvorăște din hotărâre, din certitudinea creației, din optimism viguros și tineresc.

Filozofia naționalistă se bizue pe tinerețe, pe potență maximă, pe virilitate. Ca orice mișcare în a căror cadre intră diversitatea de concepție a vârstei. ea oferă surprize și exploziuni neașteptate.

Intelectualul modern și democrat este monoman. spirit destructiv și critic. Prin prezența lui provoacă atitudini divergente și întreține discuții contradictorii. Este un nemulțumit. un protestatar. un om capabil de compromisuri, sincere, mărturisite, pentru că el crede în idei și ideile sunt valori relative. reversibile. Pe acest tip de intelectual democrat nu se pot bizui nici dictaturile și nici revoluțiile secolului XX. Democrația n'a cunoscut intelectualul disciplinat, care să se folosească de o libertate întotdeauna creatoare, și de o inițiativă care să se realizeze constructiv. Pe acest intelectual viu. voluntar, suplu și activist îl cultivă ideologia naționalistă.

Naționaliștilor, li se aduce învinuirea, că ideile lor. dacă le au. nu pot pătrunde pentru că nu

sunt sprijinite de o falangă de intelectuali care să le anime, stăpânind subtilitățile dialectice ale rațiunii și metoda demonstrațiunii logice. Iată într'adevăr o obiecțiune fundamentală, care năzuește să identifice insuccesul acțiunii noastre, pentru că se ridică împotriva unei presupuse sau poate chiar existente anemii intelectuale.

Să răspundem! Dar mai întâi o precizare de bază: naționalismul nu încearcă să descopere, să edifice sau să propage idei. Naționalismul este un eatehism al realităților și al faptelor împlinite. Ideele sunt un produs al minții, al rațiunii, al intelectului activ. Ele purced așa dar din cerebralitate.

Eflorescența lor, este condițiunea indispensabilă a existenței lor. Când o idee nu se depășește ne ea însăși depășindu-și întotdeauna cadrul special se sterilizează. Tot pentru acelaș motiv, nimeni nu poate pretinde și nici încerca să demonstreze că ideologia în genere care sistematizează și erarhizează ideile este un fapt limitat în cadrul acestei categorii. Ideile trăesc în libertate, prin însăși funcțiunea lor esențială, și se mișcă pe planul unei indefinite transformări. Ideologia, ca sinteză de idei centripete, este așa dar o simplă iluzie, sinteza presupunând armonie, echilibru, și mai ales adeziune naturală la crearea unui fapt nou. Ideologia nu poate fi niciodată creată, ci imitată în sens sociologic și reprodusă în sens psihologic. În ambele alternative, psihologismul și sociologismul

îi hotărăște în libertate resursele individuale. Imperativul cunoașterii intelectualiste este rațiunea absolută, și această gravă eroare, este promovată ca dogmă fundamentală și infailibilă, uitându-se că în realitatea concretă, acțiunea singură evidențiază absolutul și rațiunea este relativistă. Ideile așa dar, traduc anarhia rațiunii și ideologia, haosul inteligenții. În acest sens, raționalist-individualist sau social-democratic, naționalismul nu are nici idei și nici ideologii.

Cu atât mai mult intelectuali, care să paralyzeze faptele și să divagheze neputincioși și anarhici în jurul unor construcții utopice.

Naționalismul este un fluid care purcede din substanța însăși a lucrurilor naturale și se realizează în faptele concrete. Acțiunea, ca mobil practic al naționalismului este expresia unor voințe. Acțiunea isvorăște din instinct. Ideologia din cerebrul Instinctului se modelează după realitatea naturală și tangibilă a lucrurilor. Ideologia după schematica arbitrară a rațiunii. Sfera facultăților cerebrale dă plinătatea inteligenței. Aceia a faptelor este determinată de cadrul afectiv: instinct, sentiment, voință.

Dacă ni se îngăduie să întrebuițăm vocabularul lui Vilfredo Pareto, derivațiile sunt manifestările intelectului, ale raționamentului logic, fiind prin însăși esența lor variabile; reziduurile dimpotrivă, sunt manifestări ale sentimentelor și instinctelor menținând echilibrul constant al societății. Raportul dintre intelectuali și oamenii

de acțiune este acela dintre funcțiune și finalitate.

Mobilitatea intelectuală îngăduie ca seismograful spiritual să înregistreze trepidațiile cerebralității, transcriindu-le în scheme și indicații normative. Iată încă odată de unde purcede anarhia inteligenții: din această fluctuație funciară, care recunoaște în fiecare idee o manifestare a rațiunii.

Acțiunea practică străpunge realitatea, și dinamizată de un finalism interior se integrează în substanța unui fapt concret. Intelectul este un scop în sine. Nu el ne servește pe noi, ci noi pe el. Fie că îl concepem ca unitate materială — monism — sau ca sinteză spirituală — spiritualism — finalismul lui în ultimă analiză tot la el însuși se reduce. Contorsionată asupra ei însăși în chinurile apoplectice ale raționalismului, juisarea intelectuală este neputincioasă. Să mi se arate o singură idee, care nu-și află altă idee, cu perfecte îndreptățiri logice. O singură idee, care să nu-și anihileze valoarea și să nu-și contrazică existența. Dar luați orice fapt împlinit, și veți afla în el un puternic îndemn către dănuire, o afirmare ce se împotrivește oricărei alterațiuni. Faptul este viață, și ideile microbul dizolvant. Să ni se arate un singur intelectual care gândește la fel cu celălalt! Intelectualismul democrat a ruinat încrederea în inteligență și în personalitatea creatoare a omului social.

Dar oameni care lucrează în sensul aceluiaș fi-nalism? O pragmatică a acțiunii comune există într'adevăr. O mișcare revoluționară, mitul unei greve, un tumult popular, învolburarea colec-tivă a maselor, ritmul sacadat al unei minorități organizate, ofensiva unei mișcări politice. Dar războiul? Elanul vital care dinamizează prin con-țaigiune, eroismul sublim!

Intelectuali cu ceasloavele și artificiile voas-tre raționale, ați rămas departe în urmă, bos-corodind neputincioși pe file care se vor spul-bera în vântul epicei desfășurări a voințelor or-ganizate. Inteligența în mijlocul fluidului de voințe ritmate de mitul unei convingeri, inter-venția intelectualului și a rațiunii libere în susce-siunea acestor momente presupune o regăsire de sine, o revenire asupra ta însăși, o estompare a firei pentru a urma jocul nesigur și artificial al gândului, o derogare și o rătăcire totodată. Nu vă faceți iluzii! Dacă nu v'ați găsit axa ideo-logiei voastre fixându-vă în realitate, dacă ați teoretizat predispoziții temperamentale, subiec-tive, rolul vostru nu poate fi decât subaltern. Și acțiunea voastră tot subalternă va fi, dacă nu v'ați lepădat de demonul rațiunii suverane care vă năucește mintea și vă îndeamnă la cele mai rușinoase compromisuri. Priviți la marșul concentric al naționalismului și nu credeți că voi, care molfați cu dinți de lapte, idei, doc-trine și ideologii abstracte, personale și utopice, veți putea împiedica impetuozitatea voinței. Ideile

voastre, v'au înmormântat în cimitirul aventurii și al compromisului! Bursa valorilor intelectuale unde se vând convingeri și ideologii pentru situații politice și ranguri sociale, s'a prăbușit ca o tarabă imundă îmbrâncită de pumnul salutar al rectitudinii morale!

Nihil sine intellectu! O neînsemnată inscripție pe o firmă care nu mai adună clienți. Și dacă, în unii dintre voi, substratul moral și afectiv, nu s'a epuizat în întregime, ascultați chemarea noastră: pogorâți-vă din turnul de fildeş unde ați robit grandoarei intelectuale, și regăsindu-vă *axa ideologică împlântată în realitate* cristalizați în jurul ei toate elementele inteligenței voastre! Difuzăți naționalismul în toate domeniile de activitate socială, faceți o profundă revoluție morală care să valorifice virtualitățile etnice ridicându-le pe un plan anterior celorlalte valori economice, politice sau intelectuale.

Revoluționați-vă gândul și lepădați sgura atotputerniceii intelectuale care vă sechestrează într'o carapace impermeabilă tumultului dinafară. Veți avea o situațiune — subalternă acțiunii practice, dar infinit superioară robiei de până acum!

CUPRINSUL

	<u>Pag.</u>
Orientare	5

I.

Pascal învingătorul lui Descartes	11
Antispinozism	18
Kant și filiațiunea revoluționară	29
Burghezie și Anti-Burghezie	42
Antinomiile Proudhoniene	62
Neotomismul și concluziile sale anti- democratice	77
Procesul democrației revoluționare	91
Declinul Occidentului	105

II.

Prolegomene: Sociologia națiunii	129
Procesul Ortodoxiei	145
Pașoptism și Francmasonerie	158
Ed. Quinet, Zeul Revoluției	172

	<u>Pag.</u>
In ritmul vremii: Situația lui Ion Heliade	
Rădulescu și N. Bălcescu	185
Democrație și cultură	202
Reacțiunea și mistică democrației	213
Datele sociale ale unui proces politic	231
Un conflict iluzoriu	244
Mihail Kogălniceanu și ideile timpului său	254
M. Kogălniceanu între liberali și conservatori	269
Simion Barnuțiu, naționalist și democrat	280
Corelația dintre stările sociale și teoria politică a lui Mihai Eminescu	297
Armonia operii ideologice	314
Epigonii pașoptismului	336

III.

Aristocrație și Plutocrație	359
Condițiile sociologice ale revoluției de dreapta	368
Anti-modern	376

0359

Nº

Tip. „Cartea de Aur“ S. A. R. °