

**Coordonate ale modernității românești.
Note în marginea lucrării *De la romantism la național-comunism***

**(Coordinates of Romanian modernity.
Notes in the margin of the work *From Romanticism to National Communism*)**

Liviu NEAGOE

Abstract

This paper is a historical inquiry about Romanian Anti-Semitism starting with the second half of the Nineteenth century. Romanian Anti-Semitism has evolved during the Nineteenth century in the direction of the consolidation of the national conscience related to the Jewish population considered to be the extreme otherness. The Anti-Semitic consensus features the majority of the political elite so that the answer offered to the Jewish question shaped the ethnic definition of the nation. But the Romanian Anti-Semitism was not a local phenomenon with a political stake; it must be understood in Central and East-European frame. The Jewish question has been reshaped in the interwar period as part of the grand debate around national specificity. With arguments from the Nineteenth century and the spiritual Orthodox mystique the Anti-Semitic discourse has embraced not only by the intellectuals of the old generation: Nicolae Iorga, Alexandru C. Cuza, Octavian Goga, Nichifor Crainic, Nae Ionescu but also by the young generation intellectuals: Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica.

Keywords: *Romanian history, Anti-Semitism, Jewish issue, national specificity*

Introducere

Cartea lui Gelu Sabău, doctor în filosofie al Universității București, conferențiar la Universitatea „Hyperion”, este un proiect de genealogie a modernității românești care se întinde de la fervoarea romantică a pașoptismului la schimbarea de paradigmă generată de revoluția din 1989. Este o carte meritorie, care se poate plia mai multor paliere de interpretare, dar care a avut soarta ingrată a unei recepții restrânse. Arthur Suci și Alexandru Tofan au scris cronici de întâmpinare, iar Dan Chiță a scris o recenzie în care a analizat eșafodajul conceptual și strategiile argumentative ale cărții, evaluând critic conceptele de antimodernitate și antimodernism cu care operează autorul¹. Gelu Sabău a răspuns criticii lui Dan Chiță rafinându-și conceptele și explicând cum a preluat distincția lui Isaiah Berlin dintre libertatea negativă, asimilată liberalismului, și libertatea pozitivă, sinonimă cu autoritarismul, dictatura și totalitarismul²— și cu aceasta discuția pare a fi fost încheiată. Dar subiectul cărții, modernitatea românească, este prea ofertant pentru a fi tranșat cu o polemică amicală și merită o reluare a discuției care să ofere și o altă perspectivă.

Antimodernismul românesc

De la romantism la național-comunism. Încercare asupra modernității românești este o carte masivă, construită pe trei secvențe care ar fi putut fi, cu dezvoltările de rigoare, tot atâtea cărți de istorie intelectuală. Prima secvență, contrastant mai elaborată decât următoarele, tratează antimodernismul românesc îndecendența romantică influențată de ideile și concepțiile

¹ Dan Chiță, „Recenzie la G. Sabău, *De la romantism la național-comunism*. Editura Institutul European, Iași, 2021”, în *Studii și materiale de istorie modernă*, Institutul de Istorie „N. Iorga”, XXXV, 2022, pp. 133-139.

² Gelu Sabău, „Moderni și antimoderni. Despre multiplele sensuri ale conceptului de libertate. Răspuns lui Dan Chiță”, în *Polis*, vol. XI, nr. 3(41), 2023, pp. 231-243.

eminesciene (p. 46). De pe aceste poziții, conservatorismul eminescian, caracterizat prin critica raționalismului iluminist importat de pașoptiști, pesimismul social, paseismul istoric are „drept consecință o viziune naționalistă cu puternice accente xenofobe” (p. 53). Rădăcinile xenofobiei eminesciene, înțeleasă în termenii unui particularism cultural și al unui evoluționism social, se găsesc în gândirea politică plasată în „registru mitologic” (p. 67), în concepția organicistă și naturalistă a statului, societății și națiunii, în utopismul regresiv în care trecutul oferă soluții la problemele prezentului, în conservatorismul cultural care vor conduce la construcții identitare care converg către extreme: pe de o parte, prin etalarea virtuților unui excepționalism românesc ca marcă a identității, iar pe de altă parte prin voluptatea stigmatizării identității. Nu este deloc întâmplător faptul că în materie de construcție identitară pendulăm între extreme. Ideea identității dintre românități, concepută esențialist, și ortodoxie, promovată de Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Dumitru Stăniloae, vine pe filieră slavofilă. Iar ideea consolidării unui Bizanț după Bizanț a lui Nicolae Iorga vine pe filiera orientalismului și balcanismului și va genera întregul spectru al autohtonismului și ontologiilor etnice din perioada interbelică. Nu în ultimul rând, mitologizarea imaginarului istoric eminescian și puternica sa influență în imaginarul colectiv îl plasează pe Eminescu sub zodia modernității (p. 69). Pentru că, adulându-l sau contestându-l, suntem cu toții mai mult sau mai puțin eminescieni.

Revendicându-se de la filosofia politică a lui Mihai Eminescu, Aurel C. Popovici este „un critic radical atât al ideilor modernității și a principiilor proclamate de Revoluția Franceză, cât și un critic a democrației” (p. 74). *Naționalism sau democrație*³ așază cele două concepte într-o relație de opoziție care evidențiază tranșant tendința de nivelare culturală indusă de civilizația cosmopolită care a compromis dezvoltarea organică a națiunii: „Între naționalism și democratism adevărat e o antiteză organică, dezastruoasă pentru cel dintâi. Dezastruoasă dacă nu azi, atunci mâine sau poimâine în orice caz. Pentru că naționalism înseamnă îngrijirea în prezent ca viitorul naționalității să nu fie primejduit”⁴. Filosofia politică a lui Aurel C. Popovici se fundamentează pe o concepție organicistă asupra culturii și națiunii care refuză europenismul în numele prezervării culturii naționale și exclude democrația ca formă a cosmopolitismului și degenerării civilizației europene. Sursa radicalismului discursiv a ideilor lui Aurel C. Popovici se găsește în ideile antiliberale din mediul intelectual vienez în care s-a format, în autonomismul transilvănean, în utopismul regresiv eminescian, în teoriile rasiale pentru care declinul civilizației se află în relație cu amestecul etnic, în ideea declinului civilizației europene⁵. În acord cu mișcarea culturalistă din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, care asimila identitatea națională cu identitatea culturală, pentru Aurel C. Popovici naționalitatea devine criteriu definitoriu al valorii unei culturi (p. 79). La rândul ei, cultura este esența sufletului unui popor, acea *psyche* care îngemănează energia creatoare a indivizilor care alcătuiesc comunitatea națională⁶. Conservatorismul reacționar al lui Aurel C. Popovici, filtrat prin tradiționalismul populist pe filiația Mihai Eminescu, Nicolae Iorga, A. C. Cuza, oferă „cea mai accentuată expresie antebelică a naționalismului românesc de dreapta”⁷.

³ Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație. O critică a civilizațiunii moderne*, București, Institutul de Arte Grafice și Editură “Minerva”, 1910.

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ Marius Turda, *Ideea de superioritate națională în Imperiul Austro-Ungar (1880-1918)*, Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 2016, p. 143.

⁶ Liviu Neagoe, *Eutopia. Concepte, identități și istorii românești*, Chișinău, Ed. Cartier, 2023, p. 76.

⁷ Victor Rizescu, *Canonul și vocile uitate: secvențe dintr-o tipologie a gândirii politice românești*, București, Ed. Pro Universitaria, 2020, p. 321.

Antimodernismul și antieuropenismul lui Aurel C. Popovici din *Naționalism sau democrație* este supus unui amplu examen critic de Virgil I. Bărbat în „*Naționalism*” sau „*democrație*”: „Ce putea de altfel dovedi mai bine netemeinicia filosofiei naționaliste decât faptul că ea nu poate susține în chip temeinic nici una din formele pe care voiește să le realizeze, că ea, împreună cu aceste forme, alcătuiesc numai un cerc, o beție nesfârșită de cuvinte, o împărăție a nedeslușitului?!”⁸. Important sociolog al culturii, modernist prin profesie și europeanist prin vocație, Virgil I. Bărbat s-a remarcat ca un intelectual angajat în democratizarea vieții publice în perioada interbelică. Ideile sale despre rolul public pe care trebuie să și-l asume universitarii, extensiunea universitară, menirea universității sunt în acord cu proiectul de reformă a universităților propus de Petre P. Negulescu într-o perioadă în care mediul universitar se confrunta cu numeroase provocări: necesitatea adaptării curriculei la noile realități demografice, antisemitismul în creștere, cu cerințele de limitare a numărului de locuri pentru studenții alogeni, în special evrei (*numerus clausus*) și șomajul intelectual. De pe aceste poziții trebuie înțeleasă critica naționalismului lui Aurel C. Popovici, autocratic-utopic, formalist și autoritar, situat împotriva democrației⁹. Dacă în cazul lui Aurel C. Popovici accentul cade pe un naționalism conservator clădit pe valorile particulare ale tradiției, în cazul lui Virgil I. Bărbat accentul se mută pe necesitatea unei democratizări a vieții sociale care să constituie suportul identității naționale¹⁰.

Antimodernismul românesc, în varianta lui Nicolae Iorga, este antipașoptism, antieuropenism și „antioccidentalism cu o puternică încărcătură naționalistă” (p. 95). Pentru istoricul Nicolae Iorga, care asemeni lui Eminescu căuta în trecut soluții pentru problemele prezentului, nici junimismul la modă, nici poporanismul în ascensiune, nici marxismul importat de dincolo de Prut nu puteau oferi suficientă substanță pentru filosofia sa politică. Singura sursă intelectuală care i-a influențat naționalismul și, într-o anumită măsură, propria concepție asupra istoriei a găsit-o în conservatorismul asumat al lui Mihai Eminescu¹¹. La fel ca Eminescu, Iorga a respins occidentalizarea incompletă a României, căreia îi opunea evoluția organică națiunii cu rădăcini într-un trecut medieval idealizat, în care țărani trăiau în armonie cu boierii în anumite forme de organizare incipient democratice numite *romanii populare*. Pentru Iorga, modernizarea a indus o ruptură între elitele politice și țărani: „Clase avem și noi, dar mai distincte decât oriunde, așa de distincte încât formează «nații» deosebite și vrăjmașe în generalitatea locurilor. E clasa boierilor, a Evreilor și a țăranilor, clase aproape ireductibile și la o apropiată contopire a cărora nici nu se poate gândi cineva. Aceste clase își au limba lor: boierul vorbește franțuzește, citește în orice caz franțuzește; Evreul vorbește un fel de nemțește; barbarul țăran singur trăiește în limba românească, pe care cele două «nații» o cunosc și o întrebuițează mai mult sau mai puțin”¹². Și tot asemeni lui Eminescu, Iorga a atacat politicianismul clasei politice, pe străinii care se îmbogățeau prin exploatarea muncii țăranilor, cu a cărui soartă empatiza și pe care o considera adevărata clasă socială din România.

Naționalismul lui Iorga era xenofob și antisemit, dar mai presus de toate era un naționalism cultural bazat pe convingerea că regenerarea spirituală a națiunii nu poate fi obținută decât printr-o revoluție culturală. Cultura însemna pentru istoricul Iorga în primul rând o cultură

⁸ Virgil I. Bărbat, „*Naționalism*” sau „*democrație*”, București, Ateliere Grafice Socec, 1911, p. 28.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁰ Liviu Neagoe, *op. cit.*, p. 82.

¹¹ Nicholas Nagy-Talavera, *N. Iorga – o biografie*, Iași, Institutul European, 1999, p. 56.

¹² Nicolae Iorga, *Cuvinte adevărate*, București, “Minerva”, Institut de Arte Grafice și Editură, 1903, pp. 284-285.

națională, eliberată de dăunătoarele influențe străine, iar în al doilea rând o cultură care să-i cuprindă pe toți românii, chiar și pe cei care se aflau în afara granițelor statului.

Sămănătorismul, promovat de Iorga la începutul secolului XX, nu era doar un curent literar aflat în confruntare cu socialismul lui Constantin Dobrogeanu-Gherea și cu populismul lui Constantin Stere, ci un veritabil „instrument ideologic al literaturii” care era pusă „în slujba construirii conștiinței naționale” (p. 101). Egocentrismul națiunii, idilismul paseist, empatizarea cu cauza țărănimii, în care vedea motorul revitalizării societății, i-au influențat estetica sămănătoristă și i-au anihilat orice urmă de simpatie pentru curentele moderniste.

Estetica sămănătorismului a înlocuit criteriul de extracție junimistă al autonomiei esteticului cu criteriul etnicului în evaluarea unei opere literare, iar această direcție a fost radicalizată de A. C. Cuza. Inițial apropiat de Iorga, cu care împărtășea antisemitismul și anumite afinități politice, A. C. Cuza va publica o serie de studii inegale valoric în volumul *Naționalitatea în artă* prin care arta și națiunea sunt interdependente, întrucât arta nu poate fi decât națională iar o națiune nu se poate afirma decât prin artă: „Arta nu poate să existe decât ca artă națională – cultura umană decât prin cultura națiunilor – națiunile decât prin cultura lor”¹³. Silogismul pe baza căruia A. C. Cuza își construiește volumul este următorul: cultura națională este expresia națiunii române, iar națiunea română reflectă trăsăturile culturii naționale, cultura modernă este cosmopolită și semită, străină de cultura națională. Nu există cultură în sens general, ca sumă a valorilor la care aderă umanitatea, ci doar culturi care descriu și exprimă spiritul unei națiuni. A.C. Cuza rasializează cultura care trebuie să asigure „conservarea naționalității” și să se opună „umanismului cosmopolit” promovat de evrei¹⁴. Antimodernismul, în varianta lui A. C. Cuza, se transformă în „naționalism exclusivist și agresiv” (p. 105), dublat de un antisemitism visceral. Consonant cu antisemitismul pe care l-a promovat întreaga sa viață, A. C. Cuza interpretează raportul dintre forma națională și fondul cultural în cheie antisemită întrucât evreii, datorită caracterului lor alogen, nu pot adera la fundamentul cultural al unei națiuni pe care nu pot decât să-l altereze. Evreii sunt un simptom al degenerării naționale deoarece împiedică dezvoltarea naționalității „falsificând caracterul culturii române”¹⁵.

Dintre continuatorii teoriei formelor fără fond, Constantin Rădulescu-Motru va face trecerea de la critica conservatoare a modernizării la teoretizarea românismului, „o formă de totalitarism național considerată specifică poporului român”, precum și „de la concepția conservatoare spre concepția totalitară a politicului” (p. 111). În *Cultura română și politicianismul*, scrisă în debutul secolului XX, când erau la modă teoriile psihologiei popoarelor, *Völkerpsychologie*, Constantin Rădulescu-Motru distinge între cultură, ca liant etnic, și pseudo-cultură. Numai cultura, creație a sufletului unui popor, este autentică, asemenea Ideilor platoniciene, perfecte, eterne, imuabile, în timp ce pseudo-cultura nu este altceva decât o formă a mimetismului unor instituții de import, „fără corespondentul unor deprinderi sufletești interioare” (p. 115). Corespondentul pseudo-culturii îl reprezintă politicianismul, „un gen de activitate politică prin care câțiva dintre cetățenii unui stat tind și uneori reușesc să transforme instituțiile și serviciile publice, din mijloace pentru realizarea binelui public, cum ele ar trebui să fie, în mijloace pentru realizarea intereselor personale”¹⁶. În acest punct, ideile lui Aurel C. Popovici și Constantin Rădulescu-Motru se întâlnesc: cultura este fondul ancestral, individual, specific unui popor, iar civilizația este forma, infrastructura europenizantă, inadecvată fondului

¹³ A. C. Cuza, *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii*, București, Ed. Minerva, 1908, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*, p. 72.

¹⁵ *Ibidem*, p. 176.

¹⁶ Constantin Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, București, Ed. Socec&Co, 1904, p. 3.

național. Așadar, formele civilizației europene: democrația, cosmopolitismul, evreii, politicianismul, se află în opoziție cu valorile culturii naționale. Prin Aurel C. Popovici, A. C. Cuza și Constantin Rădulescu-Motru, critica maioreșciană a formelor fără fond își atinge, în primele decenii ale secolului XX, limitele.

Ceea ce dă o notă distinctă antimodernismului lui Constantin Rădulescu-Motru, pe lângă critica politicianismului de pe poziții conservatoare și concepția totalitară a politicului, este teoretizarea „românismului, o formă de totalitarism național considerat specific poporului român” (p. 111). Termenul „românism” apare pentru prima dată la jumătatea secolului al XIX-lea la Ion Heliade-Rădulescu, pentru a fi reluat de Bogdan Petriceicu Hasdeu și de Ion Ghica și a face carieră odată cu „marea dezbatere” din perioada interbelică privind definirea specificului național, atunci când românismul va fi echivalat de Constantin Rădulescu-Motru cu formula care pune în acord specificul național cu spiritul naționalismelor europene (p. 133). Pentru filosoful personalismului energetic, naționalismul romantic al secolului al XIX-lea trebuie înlocuit cu un naționalism creator adecvat realităților României Mari: „Astfel noul naționalism – Românismul – oferă o bază solidă pentru munca constructivă pe terenul vieții spirituale românești. În comparație cu naționalismul cel vechi, el apare mai modest, mai legat pământului. El nu dă aripi pentru a zbura în văzduhul idealului umanitar, ca cel vechi. (...) El nu se conduce după bătaia vântului, ci după rodul pământului”¹⁷ (Rădulescu-Motru: 1992, 76-77). Din această perspectivă, românismul este ideologia noii generații care aparține noului moment istoric. Românismul postulat de Constantin Rădulescu-Motru are o serie de direcții de manifestare: în primul rând, este orientat spre fondul tradițiilor și nu spre formele de import; în al doilea rând, încearcă o reabilitare din perspectiva ruralismului, a noilor realități românești, a tradițiilor și instituțiilor; iar în al treilea rând, are în vedere dimenisunea biologică și etnică a populației (p. 136), ceea ce-l apropie de proiectele de eugenism și regenerare etnică promovate de Aurel C. Popovici și A. C. Cuza¹⁸. Aplecat asupra realității presupuse de românism, Constantin Rădulescu-Motru pledează pentru un stat țărănesc „ca o reacțiune în contra ideologiei statului burghez”¹⁹. În condițiile radicalizării vieții politice de la jumătatea anilor 1930, țărănismul lui Constantin Rădulescu-Motru încerca să se conecteze la sursele genuine ale agrarianismului în numele unui stat țărănesc născut pe ruinele liberalismului. Însă țărănismul lui Constantin Rădulescu-Motru are prea puțin de-a face cu țărănismul autentic al lui Virgil Madgearu și Ion Mihalache, cu rădăcini agrariene în poporanismul lui Constantin Stere și Garabet Ibrăileanu. Statul țărănesc visat de Constantin Rădulescu-Motru, autarhic, exclusivist, imun la oportunitățile deschise de capitalism, conține germenii unui totalitarism etnic.

Astfel conceput, românismul nu este o simplă spiritualizare a unei entități colective, precum naționalismul, etnicismul, ortodoxismul sau țărănismul pe care îl prefigurează. Relația dintre românism și ortodoxie nu este una de identitate așa cum o prescriu Nichifor Crainic, Nae Ionescu sau Dumitru Stăniloae deoarece, pentru Constantin Rădulescu-Motru, românismul și ortodoxia nu se presupun dar nici nu se exclud reciproc, ele pur și simplu acoperă realități diferite. Demersul lui Constantin Rădulescu-Motru de a ridica românismul la rigoarea unui concept a fost perceput nuanțat de contemporani. Nichifor Crainic îl denunța ca o „efectivă blasfemie” în raport cu ortodoxismul pe care îl profesa, iar Mircea Eliade îl considera pe autorul

¹⁷ Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, București, Ed. Științifică, 1992, pp. 76-77. [Această ediție reproduce ediția originală apărută în 1936 la Fundația pentru literatură și artă Carol II.]

¹⁸ Marius Turda, *În căutarea românului perfect: specific național, degenerare rasială și selecție socială în România modernă*, Iași, Ed. Polirom, 2024, p. 27.

¹⁹ Constantin Rădulescu-Motru, *Românismul...*, ed. cit., p. 112.

românismului un „revoluționar de centru” a cărui inaderență la extreme îl face impopular și detestat deopotrivă. Din perspectiva edificării unei filosofii identitare, românismul se înfățișează ca un concept lipsit de substanță dar încărcat de bogăție lexicală. La rigoare, românismul poate acoperi orice aspect al specificului național însă nici o filosofie identitară nu se poate construi pe fundamentul acestui concept²⁰. Prin atașarea spiritualității care declașase criza conștiinței europene la valorile românismului și ortodoxiei, Constantin Rădulescu-Motru, Aurel. C. Popovici, A. C. Cuza, Nicolae Iorga, Nichifor Crainic și Nae Ionescuse dovedesc perfect integrați antimodernismului. Prin deschiderea către universal, prin efortul de interogare a propriilor origini și prin folosirea surselor intelectuale moderne, acești teoreticieni ai antimodernismului din prima jumătate a secolului XX se dovedesc moderni; dar, prin sărăcia conceptuală care nu este suplinită decât de fervoarea tragică a perorației, acești intelectuali sunt irelevanți european.

Cea mai substanțială și mai originală contribuție filosofică la definirea identității naționale care încerca să folosească resursele conceptuale ale limbii române aparține, la jumătatea anilor 1930, lui Lucian Blaga. S-ar putea argumenta, din perspectiva mizei cărții lui Gelu Sabău, că Lucian Blaga nu poate fi integrat antimodernismului și, cu atât mai puțin, modernității politice sau relației cu național-comunismul pentru că, așa cum s-a spus, „nu a fost nici ortodoxist, nici etnicist, nici mistic, nu a fost rasist, nu a fost xenofob, nici sămănătorist, nici comunist”²¹. Lucian Blaga a fost cel mai important filosof român dar, în egală măsură, a fost și un filosof uitat, marginalizat, împiedicat să publice în ultima parte a vieții și să-și continue originalul său sistem filosofic. A fost imun la politică dar opera sa a fost afectată de impactul politicii, arondată, etichetată și interpretată de legionari și de comuniști deopotrivă. Nici excesiv tradiționalist, nici acordând ortodoxiei rolul de factor primordial în definirea specificului național, Lucian Blaga reușește să ridice etnicitatea la rigoarea unui concept filosofic. Dacă Lucian Blaga ar fi fost tradus la timp într-o limbă de circulație internațională și promovat inteligent ar fi dat culturii europene un concept filosofic românesc și ar fi scos filosofia românească din splendida ei izolare²².

Teoretizarea *matricei stilistice* și a *spațiului mioritic*, concepte filosofice de o inconfundabilă originalitate, îl distinge pe Lucian Blaga de rigorismul estetic, de ortodoxismul exclusivist, de orientalismul și antieuropeanismul promovate feroce de Nichifor Crainic în revista *Gândirea*. Prin rolul acordat culturii în explorarea profunzimilor unui inconștient colectiv Lucian Blaga se distinge de teoriile esențialiste ale specificului național care dominau câmpul intelectual al perioadei interbelice. El elaborează o filosofie a identității cu scopul de a propune „culturii majore” universale valorile anistorice perene ale „culturii minore” populare. Apelul lui Lucian Blaga pentru imanența culturii populare și a unei „istorii românești” nealterate de timp se înscrie în cadrul unui efort constructiv al filosofiei românești de a elabora o replică culturală la adresa unui Occident nivelator care livrează restului lumii propriul model civilizator. Confruntată cu nihilismul culturii occidentale, care își pierduse credința în transcendența unei ordini divine, concepte precum *spațiul mioritic* sau *matricea stilistică* nu mai pot legitima o identitate națională clădită pe „principiul transcendent al libertății popoarelor”²³, așa cum o făcuse la jumătatea secolului al XIX-lea.

²⁰ Liviu Neagoe, *op. cit.*, p. 86.

²¹ Marta Petreu, *Blaga, între legionari și comuniști*, Iași, Ed. Polirom, 2021, p. 237.

²² Liviu Neagoe, *op. cit.*, p. 112.

²³ Claude Karnoouh, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală: 1973-2007*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2011, p. 213.

Între anii 1880 și 1940, dezbaterile intelectuale din România au cunoscut un grad de sofisticare din ce în ce mai crescut care nu s-a limitat la polemica dintre autohtoniști și europeniști sau la marea dezbateră identitară, ci înglobează și curentele socialiste de la Constantin Dobrogeanu-Gherea, la Șerban Voinea și Lucrețiu Pătrășcanu, sămănătorismul lui Nicolae Iorga, poporanismul lui Constantin Stere și al *Vieții Românești*, tradiționalismul asumat al *Gândirii*, modernismul lui Virgil I. Bărbat și Petre P. Negulescu, aventura spirituală a „tinerei generații” începută *cultinerariul spiritual* al lui Mircea Eliade, urmată de *Manifestul crinului alb* semnat de Petre Pandrea, Sorin Pavel, Ion Nistor, ancheta despre spiritualitate inițiată de *Tiparița literară* la care au răspuns Nicolae Iorga, Constantin Rădulescu-Motru, Nichifor Crainic, Lucian Blaga din vechea generație și Radu Dragnea, Sandu Tudor, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu din „tânără generație”, care radiază către gruparea intelectuală a revistei *Axa* cu Radu Gyr, Victor Ion Vojen Dragoș Protopopescu, estetismul criticilor de la revista *Kalende*, Șerban Cioculescu, Pompiliu Constantinescu sau gruparea *Criterion*, Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, ortodoxismul lui Nichifor Crainic, trăirismul lui Nae Ionescu, modernismul literar al cenaclului *Sburătorul* condus de Eugen Lovinescu, liberalismul lui Ștefan Zeletin, țărănismul lui Virgil Madgearu, cooperatismul lui Mihail Manoilescu, sociologia rurală a lui Dimitrie Gusti.

În acest spectru deosebit de larg de preocupări intelectuale se încadrează, din perspectiva raportării societății românești la modernitate și democrație, polemica dintre Constantin Stere și Petre Pandrea derulată prin intermediul revistelor *Viața Românească* și *Gândirea* (p. 147). Polemica a fost inițiată de Petre Pandrea de pe pozițiile tradiționalismului gândirist care se opunea democratismului poporanist și agrarianismului lui Constantin Stere. Inițiator al poporanismului – o mișcare culturală de simpatie față de soarta țărănimii, cu influențe din narodnicismul rus dar care nu a reușit să creeze o mișcare politică cu o bază agrariană – Constantin Stere susținea necesitatea unei „democrații rurale”²⁴, bazată pe mica proprietate țărănească, pe o reformă agrară extinsă și pe un protecționism industrial susținut de stat. „Democrația rurală” în versiunea lui Stere presupunea „întărirea economică a țărănimii” alături de „ridicarea culturii sale generale” prin „îndepărtarea tuturor piedicilor în dezvoltarea sa liberă”²⁵: vot universal, împrumutarea țăranilor și creșterea autonomiilor locale. Formarea autonomiilor locale, centrate pe realitatea demografică și socială a satului, pornește de la reevaluarea teoriei formelor fără fond în sensul adaptării „modernității la tradiție” și nu a renunțării la formele instituționale moderne de dragul tradiției (p. 150). Astfel conceput, poporanismul se detașa deopotrivă de viziunea idealistă a țărănimii promovată de sămănătorism și de marxismul promovat de Constantin Dobrogeanu-Gherea, susținând că țărănimea este o clasă socială distinctă, nici proletară nici burgheză, iar progresul său se poate realiza doar pe calea „democrației rurale”. În acest context, poziția lui Stere este reprezentativă pentru procesul de naționalizare a „chestiunii sociale” în România la începutul secolului XX²⁶.

Constantin Stere nega posibilitatea industrializării, pe care o considera inadecvată într-o țară aproape exclusiv agricolă cum este România, din perspectiva viziunii unei societăți românești percepută ca o entitate culturală și istorică distinctă. Poporanismul agrarian al lui Stere vizează crearea unei clase de mijloc țărănești, eviscerată de elemente alogene precum evreii, purtători ai „capitalului vagabond” care nu sunt și nu pot fi decât străini culturii naționale. Căci, „o clasă de mijloc din elemente naționale străine formează o pătură impermeabilă, care rupe în două organismul național: elementele străine ale straturilor de sus se declasează, nu pot forma decât cel mult o clasă de profesioniști ai

²⁴ Constantin Stere, *Social-democrație sau poporanism*, Galați, Ed. Porto-Franco, 1996, p. 188.

²⁵ *Ibidem*, p. 225.

²⁶ Călin Cotoi, *Holera și „duhul comunismului”: Inventarea socialului în România, 1831-1914*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2022, p. 229.

politicii; recrutarea normală a sferelor mai înalte e împiedicată; elementele mai viguroase de jos nu pot răzbate, decât prin selecțiunea la întâmplare și artificială, prin școală, cu toate riscurile declasării”²⁷. Pornind de la fundamentele poporanismului pe care îl promova, Constantin Stere consideră că în nici o altă țară europeană chestiunea evreiască nu se pune cu mai mare acuitate decât în România. Suprapopulația evreiască din mediul urban și sporul demografic superior al evreilor generează o presiune demografică, economică și socială care nu poate fi diminuată decât prin emigrarea cu ajutorul statului a acestui surplus de populație²⁸. Antisemitismul lui Constantin Stere trebuie înțeles în contextul epocii, în care purtătorii stindardului antisemit erau Nicolae Iorga și A. C. Cuza, precum și a faptului că evreii nu puteau fi asimilați culturii naționale și reprezentau o problemă pentru viitoarea democrație rurală românească. În evoluția antisemitismului românesc, Constantin Stere ocupă un rol minor, chiar dacă antisemitismul său „civilizat” presupunea măsuri radicale precum expulzarea evreilor²⁹ în numele prezervării intereselor dezvoltării naționale normale a țării. Este însă greșită stabilirea unei corelații între populismul lui Constantin Stere și antisemitismul extremei drepte interbelice doar pentru că ambele au rejectat capitalismul occidental ca modalitate de găsire a unei soluții la problemele economice și sociale cu care se confrunta România³⁰. Abordarea lui Constantin Stere a chestiunii evreiești trebuie privită ca „nimic altceva decât ceea ce a fost: o deviație a încercării sale de a adapta gândirea marxistă la condițiile sociale din România”³¹.

Cultura română modernă trebuie să-și asume dimensiunea antisemită care nu poate fi redusă la „câteva repere” ale antisemitismului și tradiționalismului antimodern: Mihai Eminescu, Nicolae Iorga, A. C. Cuza, Nicolae Paulescu, Nichifor Crainic (pp. 171-194). Pe parcursul secolului al XIX-lea și în primele două decenii ale secolului XX antisemitismul românesc a evoluat în direcția consolidării conștiinței naționale prin raportare la populația evreiască percepută ca un potențial pericol pentru corpul națiunii. Dinamica demografică și economică a populației evreiești, care era superioară în raport cu populația românească, a făcut din evrei un epitom al capitalismului într-o țară supusă unei modernizări fluctuante. În lipsa unei clase de mijloc antreprenoriale care să susțină modernizarea costurile ei au fost suportate de populația țărănească majoritară. Ca atare, chestiunea agrară și chestiunea evreiască au rămas marile probleme nerezolvate ale societății românești pentru care soluțiile oferite au fost parțiale și circumstanțiale. Antisemitismul românesc din a doua jumătate a secolului al XIX-lea nu este clădit pe argumente religioase sau rasiste, după cum nu este un fenomen politic local cu rezonanțe economice, sociale și culturale. El trebuie privit și interpretat în context central- și sud-est european în cadrul procesului mai amplu de construire a națiunii și de consolidare a identității naționale în această parte a Europei. Principalul discurs al elitelor politice și intelectuale românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost centrat în jurul chestiunii unității naționale. Realizarea unui stat național prin unirea Principatelor Române, instituirea unei monarhii ereditare dintr-o dinastie europeană ai cărei moștenitori să fie crescuți în religia țării, fundamentarea unor instituții democratice după model european adaptate la tradițiile politice și juridice românești, consacrarea independenței noului stat, au fost principalele provocări pentru care elitele românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea au trebuit să găsească soluții.

Antisemitismul a apărut în România în momentul în care se formau și se consolidau instituțiile statului modern și în care s-a pus problema naturalizării populației alogene și a drepturilor politice

²⁷ Constantin Stere, *Scrieri politice și filozofice*, București, Ed. Dominor, 2005 (studiu introductiv Victor Rizescu), p. 295.

²⁸ *Ibidem*, p. 298.

²⁹ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991, p. 38.

³⁰ Henri Roberts, *Romania, Political Problems of an Agrarian State*, New York, Archon Books, 1969, p. 147.

³¹ Victor Rizescu, „Studiu introductiv” la Constantin Stere, *Scrieri politice și filozofice*, ed. cit., p. 48.

afere. Nu excesul demografic urban sau dinamica economică a evreilor au generat antisemitismul românesc – care este o creație a politicii primelor decenii a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, pentru că programele revoluțiilor pașoptiste din Moldova și Muntenia nu conțineau prevederi antisemite – ci oportunitatea naturalizării acestei populații³². La sfârșitul secolului al XIX-lea România și Rusia erau singurele țări care nu emancipaseră numeroasa populație evreiască de pe teritoriile lor. În cazul românesc, modificarea constituțională din 1879, prin care se elimina criteriul religios în acordarea naturalizării, a oferit, în principiu, posibilitatea naturalizării individuale a evreilor. Însă procedurile birocratice greoaie, costurile ridicate ale naturalizării și arbitrariul autorităților române au făcut ca doar un procent scăzut de evrei să beneficieze de acordarea cetățeniei române.

Acordarea cetățeniei în baza principiului juridic *jus sanguinis*, al comunității de descendenți, conform căruia cineva putea obține cetățenia română dacă era născut din părinți români, iar nu în baza principiului juridic *jus soli*, al apartenenței teritoriale, a direcționat antisemitismul românesc în spectrul mai larg al modernizării instituționale și politice³³. Discursul antisemit s-a evidențiat într-un cadru cultural în care evreii au fost considerați referința identitară în raport cu care s-a construit și consolidat identitatea națională. Cazul lui Mihai Eminescu este emblematic în acest sens deoarece, fără a fi primul sau cel mai vocal în ceea ce privește chestiunea evreiască, articolele sale sunt o adevărată placă turnantă pentru viitoarele direcții în care va evolua antisemitismul românesc. Este de remarcat faptul că publicistica eminesciană dedicată chestiunii evreiești prezintă două mari direcții de desfășurare: problema economică, pe de o parte și problema alterității absolute a evreilor de cealaltă parte³⁴. Eminescu se declară de la început împotriva evreilor, antisemitismul său fiind fundamentat economic și social și nu pe considerente de rasă sau religie. El este conștient de faptul că procesul incipient de modernizare nu a putut constitui o clasă de mijloc românească, evreii devenind, cel puțin pentru zonele urbane din Moldova, pătura dominantă economic și demografic (p. 176). Într-un scurt inventar al trăsăturilor care caracterizează evreitatea, Eminescu enumeră faptul că evreii nu sunt producători ci consumatori care disprețuiesc munca și se îmbogățesc prin speculă, care nu au muncit pentru ridicarea neamului și nici nu au luptat pentru apărarea lui, așadar ei nu sunt capabili de sacrificii și nu merită drepturi³⁵. Atunci când se exprimă împotriva „exigențelor jidovești”, Eminescu operează cu argumentul ireductibilității ontologice: nefiind români evreii nu pot fi asimilați, căci „în numărul în care sunt la noi evreii sunt străini de rit necreștin, ce nu se pot nici contopi cu poporul nostru, nici pot pretinde mai mult decât de a fi suferiți”³⁶.

Inventarul antisemit eminescian este un reflex al stării de spirit a societății românești vexată de prevederile articolului 44 al Congresului de la Berlin din 1878 care condiționa recunoașterea internațională a independenței României de modificarea articolului 7 din Constituția din 1866 în favoarea naturalizării evreilor. Pronunțându-se în chestiunea revizuirii articolului 7 din Constituție, Eminescu scria: „Dacă în locul muncii actuale, care nu consistă în mult mai mult decât precupețirea de muncă străină, evreii se vor deda ei înșiși cu ocupațiuni productive, dacă școalele noastre, în care oricând au fost primiși și tratați pe picior de perfectă egalitate cu românii, vor avea de rezultat a-i face să vorbească și să scrie românește, atunci viitorul art. 7 nu va mai fi o piedică pentru ei, căci nimeni nu va contesta unui român adevărat, de orice rit ar fi, dreptul de cetățean român”³⁷. Poziția eminesciană în

³² Liviu Neagoe, *Antisemitism și emancipare în secolul al XIX-lea. Dileme etnice și controverse constituționale în istoria evreilor din România*, București, Ed. Hasefer, 2016, p. 18.

³³ Liviu Neagoe, *Eutopia...*, ed. cit., pp. 171-174.

³⁴ Marta Petreu, *De la Junimea la Noica: studii de cultură românească*, Iași, Ed. Polirom, 2011, p. 46.

³⁵ Liviu Neagoe, *Antisemitism și emancipare...*, ed. cit., p. 69.

³⁶ Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască* (ediție D. Vatamaniuc), București, Ed. Vestala, 2008, p. 139.

³⁷ Mihai Eminescu, *Opere X. Publicistică (1 noiembrie 1877-15 februarie 1880)*, București, Ed. Academiei, 1989, p. 330.

ceea ce privește chestiunea evreiască s-a dovedit în final a fi una asimilaționistă atât timp cât evreii se arătau dispuși să îndeplinească două condiții: să desfășoare o activitate economică productivă și să învețe limba română.

Publicistica eminesciană a influențat sămănătorismul lui Nicolae Iorga, antidemocratismul lui Aurel C. Popovici și rasismul cultural al lui A. C. Cuza, fixând în conștiința culturală canonul antisemitismului românesc. Decontextualizate și absolutizate, ideile eminesciene cuprinse în articolele referitoare la chestiunea evreiască au fost folosite abuziv de cuziști și de legionari „ca ingredient principal într-o doctrină și o practică a urii și a crimei”³⁸. Ideologii antisemitismului interbelic au preluat selectiv și au citat disproporționat articolele politice eminesciene pentru a-și justifica extremismul cultural și radicalismul politic. Antisemitismul interbelic a preluat și integrat idei și teme recurente din publicistica eminesciană, căreia i-a adăugat fiorul misticii ortodoxe, pentru a acredita ideea unei linii de continuitate între antisemitismul cultural cu fundament demografic, economic și social din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și propriul radicalism politic care a preses legislația antisemită de la sfârșitul anilor 1930.

În studiul său asupra formelor antisemitismului interbelic, Leon Volovici distinge între un antisemitism „rațional”, promovat de Nicolae Iorga la care se adaugă, cel puțin inițial, Nichifor Crainic și Octavian Goga, și un antisemitism extremist cu accente rasiste care-i cuprinde pe A. C. Cuza și Nicolae Paulescu în prelungirea cărora se situează, cu episoadele sale mistice, Corneliu Zelea Codreanu³⁹. Sciitorul Ioan Alexandru Brătescu-Voinești este un caz unic de sinteză a celor două categorii. Pornind pe linia lui Ioan Slavici, Nicolae Iorga sau Constantin Stere, Ioan Alexandru Brătescu-Voinești își justifică antisemitismul și rasismul prin prisma promovării unei politici „obiective”, „care se impune în mod fatal”, de „deparazitare” a organismului social de evrei. Ei urmăresc să „ruineze temelile pe care e clădită civilizația neevreilor și, practicând ei înșiși cel mai fioros naționalism, să paralizaze și să adoarmă naționalismul celorlalte neamuri prin fățarnice teorii de umanitarism”⁴⁰. Antisemitismul, așa cum este justificat de Ioan Alexandru Brătescu-Voinești, se dovedește o acțiune de igienă socială împotriva unui virus – evreii – un „factor dizolvant, pentru că neutralizează valorile esențiale ale națiunilor culte, hărnicia și inteligența”⁴¹. Cercetătoarea Ana Bărbulescu preia clasificarea lui Leon Volovici căruia îi adaugă o a treia categorie a antisemitismului, formată din Nae Ionescu și membrii marcanti ai „tinerei generații”: Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Constantin Noica⁴².

Antisemitismul lui Nicolae Iorga, un istoric de forță pentru care istoria a fost teritoriul său de luptă: națională, culturală, politică, își are rădăcinile în orientalismul și organicismul eminescian, în ruralismul și antipoliticianismul care se aflau în contradicție cu poporanismul în ascensiune sau cu socialismul importat de dincolo de Prut. Tematic, putem discerne între antisemitismul de până la Primul Război Mondial și al ultimilor ani, după 1935, forjat pe argumentul ireductibilității ontologice și imposibilității asimilării – din nou, „soluția la problema evreiască este cea a emigrării: Unde? De unde au venit. Sau, dacă voiesc, și aiurea” – și un antisemitism „tolerant”, în primul deceniu interbelic, în care Iorga se arăta „chiar dispus să vadă membrii comunității evreiești drept individualități distincte și

³⁸ Marta Petreu, *De la Junimea la Noica...*, ed. cit., p. 58.

³⁹ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991, p. 191.

⁴⁰ Dinu Bălan, *Ioan Alexandru Brătescu-Voinești: de la pacifism la huliganism*, Târgoviște, Ed. Cetatea de Scaun, 2015, p. 145.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Ana Bărbulescu, *Antisemitism în România interbelică. În căutarea unui român imaginar*, în Liviu Rotman, Camelia Crăciun, Gabriela Vasiliu(coord.), *Noi perspective în istoriografia evreilor din România*, București, Ed. Hasefer, 2010, pp. 226-227.

nu doar expresii ale unui model identitar monolitic⁴³. Pentru Iorga din perioada de tinerețe, evreii, a căror prezență pe teritoriul românesc este de dată relativ recentă, sunt un neam de negustori ambulanti, cârciumari și cămătari, o populație fluctuantă și neasimilabilă⁴⁴ (Iorga, 1913, 10-12). Folosind retorica invaziei, Iorga îi consideră pe evrei un organism parazit infiltrat fraudulos în corpul națiunii care au acaparat viața economică și socială a țării și a căror covârșitoare prezență riscă să degradeze ființa națională (p. 178). „Un popor cu viața normală trebuie să-și aibă din sine toate ramurile de ocupație și toate clasele sociale. Lucrătorul de pământ, proprietar sau țăran, meșteșugarul, negustorul, cărturarul și omul politic trebuie să aibă același tip etnic; sufletul lor, mai puternic sau mai slab, mai ales sau mai de rând, trebuie să dea la atingerea împrejurărilor același timbru de rasă⁴⁵. Fidel mesianismului național pe care îl promova, pentru Iorga națiunea este o „ființă vie, transistorică”, a cărei esență – sufletul ei – „rezultă din amestecul dintre istorie, memorie și pământ⁴⁶. Dealtfel, Iorga înțelege națiunea, naționalitatea, solidaritatea națională în termeni esențialisti în care individul este o parte a comunității naționale cu care împărtășește un trecut comun, un sens al continuității cu tradițiile și strămoșii, un teritoriu și o limbă comune, un destin. Căci, națiunea nu este nici mai mult nici mai puțin decât evoluția culturală a unei civilizații specifice⁴⁷. De aceea, chestiunea evreiască nu reprezintă un mecanism politic de eliminare a evreilor din viața economică și socială a țării, ci însăși afirmarea drepturilor istorice ale națiunii române⁴⁸. „Chestia evreiască nu e o chestie negativă, e o chestie pozitivă, e o chestie care se leagă cu o mulțime de alte chestii și care formează la un loc marea noastră chestie națională, adică chestia drepturilor noastre în toate domeniile și în toată întinderea teritoriului asupra căruia avem și drepturi etnice și drepturi istorice⁴⁹. Pe parcursul anilor 1920, Iorga se arată dispus să le recunoască evreilor drepturile cetățenești și apartenența la cultura română, evreii fiind acceptați ca membrii ai statului dar niciodată ca membrii ai națiunii⁵⁰. Pentru ca, în final, în 1940, Iorga să revină la antisemitismul său funciar încurajând legislația antisemită promovată de statul român și închizând un cerc în interiorul căruia evreul a fost acel „mereu altul”, criticat, tolerat, dar niciodată acceptat de deplin.

Antisemit radical și virulent, A. C. Cuza este politicianul care și-a făcut din antisemitism o carieră și o profesiune, fondatorul antisemitismului doctrinar și teoreticianul „științei antisemitismului” (p. 180). Obsesia aproape maniacală a lui A. C. Cuza pentru antisemitism și ura viscerală împotriva evreilor, pe care a împărtășit-o cu profesorul Nicolae Paulescu, cu care a înființat și condus Liga Apărării Național-Creștine, cunoaște câteva faze de evoluție. Într-o primă fază, derulată până la Primul Război Mondial, A. C. Cuza a revendicat drept precursori pe Mihai Eminescu, Vasile Conta, Vasile Alecsandri, Bogdan Petriceicu Hasdeu în cadrul unui antisemitism dominat de elemente economice, culturale și etnice, din care elementul religios era aproape total absent, cel mai probabil ca urmare a trecutului său ateist și ex-socialist⁵¹. Din această perioadă datează volumul *Naționalitatea în artă* (1908) în care se simt influențele ideilor rasiale ale lui Houston Steward Chamberlain⁵². Pentru

⁴³ Ana Bărbulescu, Alexandru Florian, *Elita Culturală și discursul interbelic*, București, Ed. Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România “Elie Wiesel”, Iași, Ed. Polirom, 2022, pp. 60-72.

⁴⁴ Nicolae Iorga, *Istoria evreilor în țerile noastre*, București, Ed. Socec&Co., 1913, pp. 10-12.

⁴⁵ Nicolae Iorga, *Cuvinte adevărate*, ed. cit., pp. 194-195.

⁴⁶ Ana Bărbulescu, Alexandru Florian, *Elita Culturală și discursul interbelic*, ed. cit., p. 79.

⁴⁷ William O. Oldson, *The Historical and Nationalistic Thought of Nicolae Iorga*, New York, Columbia University Press, 1973, p. 59.

⁴⁸ Liviu Neagoe, *Antisemitism și emancipare...*, ed. cit., p. 89.

⁴⁹ Nicolae Iorga, *Problema evreiască la Cameră. O interpelare, cu o introducere de A. C. Cuza și note despre vechimea evreilor în țară*, Tipografia „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1910, pp. 13-14.

⁵⁰ Ana Bărbulescu, Alexandru Florian, *Elita Culturală și discursul interbelic*, ed. cit., p. 81.

⁵¹ Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism...*, ed. cit., p. 23.

⁵² Marius Turda, *În căutarea românului perfect...*, ed. cit., p. 27.

A. C. Cuza națiunea „este o entitate organică, trans-istorică și imuabilă”, căci nu poți participa la românitate dacă nu ești etnic român⁵³. Evreii sunt un element neasimilabil, o sursă a degenerării și sterilității rasei.

Următoarea fază a antisemitismului cuzist se derulează la începutul anilor 1920, atunci când își preia argumentele din panoplia teologiei creștine. Este momentul colaborării cu Nicolae Paulescu și a expunerii celor mai fanteziste și misticoide idei antisemite, un veritabil turnir retoric în care textul scripturistic este subordonat „intereselor mundane ale politicianului ieșean”⁵⁴. De aici, A. C. Cuza ajunge, previzibil, la „știința antisemitismului”, care „are ca obiect iudaismul ca problemă socială, fiind astfel în mod necesar sinteza tuturor științelor care pot contribui la soluția ei”⁵⁵. „Soluția” pe care o propune A. C. Cuza pentru rezolvarea chestiunii evreiești presupune eliminarea totală a evreilor din corpul național și se poate realiza în două moduri: (1) „soluția” sionistă – evreii emigrează – și (2) „soluția” naționalistă – evreii sunt forțați să plece. În acest mod, refuzând evreilor orice posibilitate de integrare sau de asimilare, A. C. Cuza își brevetează ura împotriva evreilor ca pe o menire „științifică”⁵⁶. Cultura memoriei nu poate exonera acești intelectuali antisemiți de la promovarea unui discurs al stigmatizării, excluderii, rasismului și urii care au prefațat legislația antisemită, politica românismului, „războiul sfânt” și Holocaustul.

Modernitate și liberalism

A doua secvență este mai restrânsă și tratează interferențele dintre modernitate și liberalism în cazul românesc, cu referire la figurile reprezentative ale lui Eugen Lovinescu și Ștefan Zeletin. Primii analiști ai epifenomenului au plasat evenimentul fondator al modernității românești fie în tendințele liberale ale documentelor care au precedat primele proiecte constituționale de la începutul secolului al XIX-lea, fie în consecințele economice ale impunerii *Regulamentelor Organice* în țările române. Pentru Eugen Lovinescu, „forțele revoluționare”, aflate sub influența ideilor liberale europene, au constituit fermentul modernizării societății românești. „Cea dintâi manifestare scrisă a liberalismului românesc se găsește sub formă pamfletară în «scrisoarea anonimă» din timpul domniei lui Alexandru Moruzzi (1804)”⁵⁷. În opoziție cu „forțele revoluționare”, de orientare liberală, „forțele reacționare” pretindeau egalitatea în privilegii a micii boierimi, aflate în competiție pentru prestigiu și status politic cu marea boierime. Ele îmbrățișează direcția evoluționismului biologic și consideră corpul social asemeni unui organism care urmează o evoluție graduală⁵⁸. Expresia lor culturală este tradiționalismul manifestat în formula junimistă a teoriei „formelor fără fond” a lui Titu Maiorescu, în teoria păturii superpuse expusă în publicistica eminesciană, în curentul sămănătorist promovat de Nicolae Iorga, în critica politicianismului a filosofului Constantin Rădulescu-Motru.

Pentru Ștefan Zeletin burghezia română, promotoarea prin excelență a ideilor moderne, s-a dezvoltat firesc, urmând calea de evoluție a capitalismului european. Premisa de la care pleacă Ștefan Zeletin este aceea că „ideologia liberală și întregul proiect politic și social propus de pașoptiști nu sunt în realitate decât produsul unor relații economice de tip capitalist care existau deja în Principatele române” (p. 246). Conform lui Ștefan Zeletin există două curente care au condus la nașterea României moderne: un curent al ideilor liberale, venit pe filieră franceză, și un curent al principiilor economiei

⁵³ Ana Bărbulescu, Alexandru Florian, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ Biliuță, în Ana Bărbulescu, Alexandru Florian, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁵ Horia Bozdoghină, *Antisemitismul lui A. C. Cuza în politica românească*, București, Ed. Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România “Elie Wiesel”, Curtea Veche Publishing, 2012, p. 165.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁷ Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, Vol. I, București, Ed. Minerva, 1982, p. 44.

⁵⁸ *Ibidem*, Vol. II, p. 11.

libere venit pe filieră engleză. Tratatul de Pace de la Adrianopol din 1829 va constitui imboldul necesar liberalizării comerțului la gurile Dunării, fapt cu consecințe majore nu doar în plan economic, ci și social și politic. „Procesul de naștere a burgheziei române se confundă cu procesul de regenerare națională, de alcătuire a statului român modern unitar și neatârnat; că acest îndoit proces se datorește în întregime expansiunii capitalismului anglo-francez, mai ales a celui englez, în Principatele Române”⁵⁹. În analiza modernizării societății românești, Ștefan Zeletin se plasează distinct atât față de conservatori, tradiționaliști și naționaliști, care sunt critici față de procesul de modernizare, cât și față de socialismul lui Constantin Dobrogeanu-Gherea, pentru care modernizarea era o combinație a teoriei conservatoare a formelor fără fond cu sociologia marxistă (pp. 245-246), într-o formulă pe care a numit-o *neoiobăgie*: „Ce este neoiobăgia, o știm acum: e o întocmire economică și politico-socială agrară particulară țării noastre și care conzistă din patru termeni: Raporturi de producție în bună parte iobăgiste, feudale; O stare de drept liberalo-burgheză, prefăcută în iluzie și minciună, lăsând pe țăran la discreția stăpânului; O legislație tutelară care decretează inalienabilitatea pământurilor țărănești și reglementează raporturile dintre stăpâni și muncitori, raporturi izvorâte din cei doi termeni de mai sus; În sfârșit, insuficiența pământului așa zisului mic proprietar țăran pentru munca și întreținerea familiei sale, fapt care-l silește să devină vasal al mării proprietăți. (...) Această întocmire hibridă și absurdă, această *neoiobăgie*, constituie problema agrară specifică țării noastre”⁶⁰. *Neoiobăgia* este, pentru Constantin Dobrogeanu-Gherea, rezultatul fuziunii dintre relațiile economice și sociale precapitaliste din mediul rural și expansiunea capitalismului mondial. Socialismul său este o „plantă exotică”, „un amestec de narodnicism și social-democrație”⁶¹, periferic, nerevoluționar, dar care urma să rezolve contradicțiile interne ale unei societăți preponderent agrare. „Exotismul” socialismului gherist consta în adaptarea principiilor socialismului științific la condițiile locale ale unei țări lipsite de proletariat într-un proiect complex care „reunea scientismul activismul social și legitimitatea istorică”⁶².

În cazul lui Ștefan Zeletin, burghezia română s-a putut dezvolta în țările române datorită infuziei capitalismului occidental. În termenii criticismului maioreșian, pentru Eugen Lovinescu forma instituțională creează fondul social iar pentru Ștefan Zeletin fondul economic creează forma politică și socială. Eugen Lovinescu face din sincronism vectorul modernizării – și implicit, al europeanizării – culturii române și folosește termenul „imitație” pentru a stabili o corelație între cultura română și cea europeană. Până la un punct, Eugen Lovinescu are în comun cu Constantin Dobrogeanu-Gherea, cu Garabet Ibrăileanu și cu Ștefan Zeletin ideea influenței externe a culturii și civilizației europene asupra societății românești. Ceea ce diferențiază aceste perspective este influența factorului modernizator asupra societății românești: pentru Eugen Lovinescu, rolul ideilor liberale este decisiv în modernizarea societății, în timp ce pentru Constantin Dobrogeanu-Gherea și Ștefan Zeletin factorul economic este determinant în apariția și evoluția unei burghezii locale⁶³.

De fiecare dată, numitorul comun îl reprezintă burghezia autohtonă și tot de fiecare dată modernitatea românească se constituie în proximitatea și sub influența culturii și civilizației occidentale. Dar, discursul modernizator nu poate fi redus la numele lui Lovinescu și Zeletin sau la reacțiile de la stânga la teoria lui Zeletin despre apariția și dezvoltarea burgheziei române venite din partea lui Lotar Rădăceanu și Șerban Voinea (pp. 259-260). Variante ale discursului modernizator pot fi găsite și la sociologi aproape uitați astăzi precum Henric Sanielevici și Ștefan

⁵⁹ Ștefan Zeletin, *Burghezia română*, București, Ed. Humanitas, 1991, p. 85.

⁶⁰ Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare*, București, Ed. Librăriei Socec&Co., 1910, pp. 369-370.

⁶¹ Cotoi, *op. cit.*, p. 222.

⁶² *Ibidem*, p. 224.

⁶³ Liviu Neagoe, *Eutopia...*, ed. cit., p. 55.

Antim, care mergeau în direcția unui capitalism „autentic”, diferit de formula socialistă sau țărănistă, după cum, o altă variantă, reprezentată de Dumitru Drăghicescu, se apropie de discursul pașoptist original⁶⁴.

Dincolo de aceste considerații minimale, ceea ce doresc să punctez este meritul și totodată lacuna cărții: în discuția asupra modernității românești, agrarianismul s-a afirmat ca „a treia cale” între „antimoderni” și „moderni”. Consider că în analiza modernității societății românești contribuțiile lui Ștefan Zeletin și Virgil Madgearu demonstrează o gândire socială sofisticată în deplin acord cu tendințele intelectuale ale perioadei și care, pusă în context european, aduce o nouă lumină asupra climatului intelectual efervescent al perioadei interbelice. Dacă asupra dezbaterii dintre Șerban Voinea și Ștefan Zeletin s-a scris deja⁶⁵, interferențele gândirii lui Ștefan Zeletin cu marxismul în direcția unui „liberalism autarhic” (p. 260) fiind binecunoscute, o abordare a țărănismului promovată de Virgil Madgearu în raport cu ideile lui Ștefan Zeletin nu a mai fost făcută.

În toate țările din spațiul central și est-european în care țărănimea avea un procent semnificativ din populație, chestiunea agrară a însemnat o problemă majoră în găsirea unei căi proprii de dezvoltare. În acest sens, agrarianismul a evoluat ca o reacție specifică la relațiile economice de tip capitalist în cadrul unor economii aflate într-un stadiu rudimentar de dezvoltare. În aceste circumstanțe, chestiunea agrară capătă accente diferite de la țară la țară în funcție de o serie de factori:

- i) nivelul de urbanizare și de dezvoltare a clasei de mijloc,
- ii) apariția unei burghezii antreprenoriale și de profesii liberale,
- iii) productivitatea agricolă și potențialul pieței interne,
- iv) relațiile dintre țărani și proprietarii de pământ.

Nivelul ridicat de urbanizare din Boemia a condus la crearea unei piețe interne care a sporit cererea de produse agricole și a dezvoltat producția agricolă. În Polonia și Ungaria, țări cu un nivel de urbanizare mai scăzut dar cu o nobilime numeroasă, modernizarea economiei, în special a agriculturii, a fost mai lentă. În același timp, în lipsa unei aristocrații locale, în Bulgaria și Serbia situația țărănimii a fost cea mai dificilă din întreaga regiune iar economia s-a dezvoltat greoi până la începutul secolului XX⁶⁶.

Privit din perspectivă central și est-europeană, cazul României prezintă câteva particularități. Elitele politice românești se găseau în fața mai multor opțiuni în ceea ce privește modernizarea societății: promovarea proiectului de construire a națiunii, căutarea unei căi de dezvoltare în direcția industrializării și a urbanizării sau menținerea statutului preponderent agrar al economiei. Unificarea Moldovei și Țării Românești într-un stat modern și recunoașterea internațională a independenței au fost considerate mai dezirabile de către elitele politice românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Aceste obiective au fost prioritare în raport cu realizarea unor reforme economice și ele au modelat întreaga istorie modernă a României. Inițiativele reformatoare ale *Regulamentelor Organice*, reforma agrară a lui Alexandru Ioan Cuza din 1864, adoptarea Constituției în 1866, înființarea primelor universități la Iași, în 1860, și la București, în 1864, erau moderne în principiu și avansate pentru această regiune a Europei. Dar reversul acestei modernizări a constat în deprecierea continuă a statutului țărănimii, în birocrăția endemică, în răspândirea politicianismului, astfel încât anumite

⁶⁴ Victor Rizescu, *De la preistoria teoriei modernizării la istoria ideologiilor periferice...*, ed. cit., pp. 198-199.

⁶⁵ Daniel Chirot, *Schimbare socială într-o societate periferică*, București, Ed. Corint, 2002, p. 31.

⁶⁶ Peter Gunst, *Agrarian Systems of Central and Eastern Europe*, în Daniel Chirot, *The origins of backwardness in Eastern Europe economics and politics from Middle Ages until the Early Twentieth Century*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 74-75.

structuri sociale, cum ar fi sistemul public de educație, au anticipat diferențierea socială și nu au fost o consecință a acesteia⁶⁷.

După cum remarca Henry Roberts, „progresului național al României nu i-a corespuns un progres material al țărănimii”⁶⁸. Dimpotrivă, imensa contradicție dintre urgența găsirii unei soluții la chestiunea agrară și statutul scăzut al țărănimii au influențat politicile sociale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și până la Primul Război Mondial. La începutul secolului al XX-lea contextul politic era dominat de liberali, adepți ai protecționismului economic și conservatori, care erau conștienți de necesitatea unor reforme care să îmbunătățească statutul țărănimii însă în cadrul unei evoluții organice care să nu afecteze structura socială a țării. Ambele partide erau constituite din moșieri, mari proprietari de pământ, astfel încât în ceea ce privește chestiunea agrară ideologiile lor erau practic identice⁶⁹. „În ciuda faptului că problema țărănească ieșea la suprafață din nou și din nou, țărani nu aveau practic nici o putere să influențeze lucrurile”⁷⁰. Deschiderea căilor comerciale de la gurile Dunării în primele decenii ale secolului al XIX-lea a condus la creșterea cererii de cereale pentru export și la o dezvoltare extensivă a agriculturii prin creșterea suprafețelor agricole și nu intensivă prin adoptarea unor metode moderne de cultivare a solului. O clasă antreprenorială agricolă se afla într-un stadiu incipient, dar tehnologia folosită în agricultură era rudimentară, productivitatea era scăzută iar necesitatea unei reforme agrare se impunea de la sine. Reforma agrară a lui Alexandru Ioan Cuza venea așadar pe un mare orizont de așteptare iar marea realizare a fost abolirea oficială a iobăgiei și reglementarea relațiilor agricole conform principiului proprietății. O reformă ideală ar fi creat o clasă țărănească independentă economic și politic. Reforma agrară a lui Cuza nu a reușit să atingă nici unul din aceste obiective: nu a oferit țăranilor suficientă putere economică pentru a lua atitudine împotriva inegalităților politice și nici suficient capital politic pentru a lupta împotriva opresiunii economice⁷¹.

Asupra situației țărănimii și a inconsecvențelor reformei agrare s-au pronunțat, de pe poziții diferite, personalități precum Radu Rosetti, Constantin Garoflid, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Spiru Haret. Pentru Radu Rosetti, legea agrară din 1864 nu a produs o împroprietărire reală a țăranilor și a ratat astfel momentul constituirii unei clase țărănești de proprietari agricoli și, implicit, „modernizarea legăturilor dintre săteni și stăpâni”⁷². La rândul său, Constantin Garoflid critică lipsa de fundament a reformei agrare care „creează țăranul proprietar proclamând libertatea sa economică și în același timp îl pune sub tutelă decretând proprietatea sa inalienabilă”⁷³. Din perspectiva liberală, Spiru Haret propune o serie de măsuri pentru îmbunătățirea situației țăranilor: diminuarea fenomenului nefast al arendării terenurilor de către cămătari, limitarea fracționării suprafețelor agricole, o administrare onestă și un sistem de protecție socială pentru țăranii⁷⁴. Toți acești autori au reliefat imensa contradicție dintre urgența găsirii unei soluții satisfăcătoare la chestiunea agrară și deteriorarea tot mai accentuată a statutului țărănimii⁷⁵. Revolta violentă a țăranilor din 1907 avea să evidențieze falimentul soluțiilor liberale și conservatoare la problema agrară și confruntarea dintre socialism, sămănătorism și

⁶⁷ Andrew Janos, *Modernization and Decay in Historical Perspective: the Case of Romania*, în Kenneth Jowitt (edit.), *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, Institute of International Studies, 1978, p. 114.

⁶⁸ Henri Roberts, *Rumania, Political Problems of an Agrarian State*, New York, Archon Books, 1969, p. 18.

⁶⁹ Daniel Chirot, *op. cit.*, p. 212.

⁷⁰ Paul Lendvai, *Eagles in Cobwebs. Nationalism and Communism in the Balkans*, New York, Doubleday, 1969, p. 334.

⁷¹ David Mitrany, *The Land and the peasant in Rumania*, New York, Greenwood Press, 1968, p. 62.

⁷² Radu Rosetti, *Pentru ce s-au răscolat țăranii*, București, Atelierele Grafice Socec&Co., 1907, p. 415.

⁷³ Constantin Garoflid, *Problema agrară și deslegarea ei*, Iași, Tipografia “Dacia” P. & D. Iliescu, 1917, p. 105.

⁷⁴ Spiru Haret, *Chestia țărănească*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1907, p. 8.

⁷⁵ Henri Roberts, *op. cit.*, pp. 6-17.

poporanism pe temeiul găsirii unei căi proprii de dezvoltare. Cadrul legal rigid care proteja marea proprietate rurală, diferența dintre teoria și practica unei reforme agrare incomplete și inconsistente și lipsa unor perspective reale de emancipare au făcut ca țăranii români să trăiască mai prost decât țăranii din Imperiul Austro-Ungar sau Basarabia țaristă⁷⁶. Spre deosebire de țările din jur, nicio organizație politică nu a reprezentat interesele țăranimii până la Primul Război Mondial. Singura încercare de a înființa un partid țărănesc a aparținut, în anii 1890, învățătorului Constantin Dobrescu-Argeș, dar episodul a fost de scurtă durată. Într-o perioadă în care mediul intelectual era dominat de scriitori și critici literari, o mișcare literară agrariană – poporanismul lui Constantin Stere – dovedea faptul că exista o legătură între cadrul intelectual și social referitor la situația țăranilor și chestiunea agrară. La începutul secolului XX, poporanismul „a creat un discurs teoretic despre social și (statul) național”⁷⁷ și un vocabular conceptual sofisticat care a irigat agrarianismul: în fâgașul dintre fundamentul social și intelectual cu rădăcini în lumea rurală.

În secolul al XIX-lea, țăranul român este prezent prin absență, el nu are o voce și nu se poate face auzit. Despre el vorbesc scriitorii, filologii, etnologii, istoricii și filosofii care descriu o lume rurală ancestrală în acord cu viziunea romantică asupra comunității naționale, în timp ce lumea reală a țăranilor era o lume a socialului, a precarității, a preocupării pentru subzistență⁷⁸. Produs al imaginarului romantic și al discursului emancipator deopotrivă, țăranul român a hrănit, pe fondul crizelor sanitare de la sfârșitul anilor 1880, obsesii identitare și demografice în care corpul națiunii oglindea fragilitatea biologică și starea materială precară a acestuia. Țăranul devine astfel principalul personaj în „marea narațiune” elaborată de elitele intelectuale și politice românești ca răspuns la presiunile istorice și pentru a servi ca argument politic. În ultimă instanță, țăranul este argumentul viu al continuității și al discursului legitimator al națiunii pentru că „înainte de a fi obiect al etnologiei, țăranul este obiect al ideologiei”⁷⁹.

La începutul secolului XX, două momente distincte stabilesc parcursul agrarianismului către țăranism și apropierea țăranilor de acțiunea politică: discursul intelectual al poporanismului, cu rădăcini în narodnicismul rus, al lui Constantin Stere și inițiativa creării unei ligi țărănești care vine din partea învățătorului Ion Mihalache. Ulterior, Virgil Madgearu își va asuma rolul de ideolog al nou înființatului Partid Țărănesc crescând gradul de sofisticare a gândirii sociale românești în perioada interbelică. În analiza pe care o întreprinde modernizării societății românești, concretizată în ciclul de conferințe *Agrarianism, capitalism, imperialism* (1936) și *Evoluția economiei românești după războiul mondial* (1940), Virgil Madgearu se detașează de perspectiva lui Ștefan Zeletin, conform căreia în evoluția sa burghezia română a urmat calea de dezvoltare a capitalismului occidental. „Evoluția agriculturii urmează calea ei proprie. Forma de exploatare a întreprinderii propriu-zise nu este niciodată realizată în agricultură (...) Cauza acestui proces stă în deosebirea fundamentală, care există între producția agricolă și cea industrială: procesul de producție propriu-zis este în agricultură organic și în industrie mecanic”⁸⁰. Conform lui Madgearu, atunci când România a intrat în orbita capitalismului occidental, către sfârșitul secolului al XIX-lea, nu s-au produs schimbări fundamentale în structura economiei. Din cauza lipsei de capital privat autohton necesar pentru investiții în industrie, România nu a putut evolua într-un model capitalist de economie. Mai mult, suprapopulația agricolă și caracterul extensiv al

⁷⁶ Irina Marin, *Peasant Violence and Anti-Semitism in Early Twentieth-Century Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, 2018, p. 148.

⁷⁷ Cotoi, *op. cit.*, p. 251.

⁷⁸ Constantin Bărbulescu, “The Ignored Peasants of the Romanian Ethnology: Ovid Densusianu, Henri H. Stahl, and the Recalibration of Research of Rural Romania”, *Journal of Romanian Studies*, vol. 5, no. 2/2023, p. 131.

⁷⁹ Otilia Hedeșan, Vintilă Mihăilescu, *The Making of the Peasant in Romanian Ethnology*, București, Martor, 2006, p. 192.

⁸⁰ Virgil Madgearu, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1999, p. 42.

economiei agricole țărănești au transformat România într-un „stat semi-capitalist cu o organizare economică social-agrarian-țărănească”⁸¹. Madgearu era conștient de faptul că practica agriculturii extensive pe suprafețe agricole mici cu productivitate scăzută nu poate conduce la dezvoltarea intensivă a agriculturii. Însă o agricultură dezvoltată pe principii cooperatiste poate asigura o producție agricolă extinsă și creditul necesar creerii unei clase țărănești autonome dotată cu o conștiință de clasă proprie capabilă să concureze cu aristocrația funciară. Înțeleasă astfel, agricultura și nu industria se dovedește principalul motor al economiei deoarece pornește de la adevărata structură socială a țării și poate satisface pe de-a-ntregul nevoile reale ale consumatorilor: „Un regim agrar întemeiat pe gospodării țărănești mici va întreține o populație densă, va intensifica producția agricolă și va alcătui pentru producția industrială a țării o piață internă capabilă să consume stocuri mari de mărfuri”⁸².

În aceste condiții, poate oferi agrarianismul, bazat pe mica gospodărie țărănească autonomă, ca mod necapitalist de producție, o soluție satisfăcătoare la problema modernizării societății românești? Virgil Madgearu încearcă să ofere un răspuns afirmativ la această provocare, pornind de la presupuziția că țărănimea reprezintă o clasă socială tradițională, diferită de proletariat și de burghezia urbană, simple construcții sociale induse de capitalism. Cu suportul economic al agrarianismului și cu cel al votului universal țărănimea ar putea ajunge principalul factor social la țării. Această forță politică necesită propriul partid, care trebuie să fie „național”, datorită numărului mare de țărani pe care îi reprezintă, și „țărănesc”, datorită obiectivelor politice asumate. Astfel, se poate realiza tranziția de la agrarianism la țărănism, proces care presupune două etape:

- i) crearea unei clase puternice de țărani liberi, proprietari pe mica lor gospodărie și uniți în cadrul unui vast sistem cooperatist; și
- ii) crearea unui stat țărănesc, deoarece acest obiectiv implică un ideal național.

Statul țărănesc preconizat de Madgearu nu avea nimic din idealul revoluționar socialist sau din idealul burghez capitalist, după cum nu împărtășea nici mistica ortodoxistă a lui Nichifor Crainic sau totalitarismul lui Constantin Rădulescu-Motru; era doar un mod democratic prin care țărani, care constituiau principala clasă socială, se puteau autoguverna. Din acest punct de vedere, Madgearu a anticipat corect potențialul electoral și politic al țărănimii în condițiile sufragiului universal, dar s-a înșelat atunci când a considerat țărănimea ca o clasă socială eterogenă, condusă de aceleași scopuri și ambiții politice. Interacțiunea dintre interesele particulare ale țăranilor cu mica gospodărie și interesele „burgheze” ale clasei de mijloc țărănești care deținea suprafețe mai mari de teren au creat disparități în rândul țărănimii și au condus în final la prăbușirea sistemului cooperatist și la ruina statului țărănesc.

Neoliberalismul lui Ștefan Zeletin, țărănismul lui Virgil Madgearu sau cooperatismul lui Mihail Manoilescu reprezintă nu doar o gândire socială în deplin acord cu teoriile economice ale epocii dar și sursa de inspirație pentru teorii ale dezvoltării apărute în America Latină. Între anii 1880 și 1940, dezbaterile intelectuale din România nu a însemnat doar polemica dintre autohtoniști și europeniști, aventura spirituală a „tinerei generații” sau marea dezbateră identitară, ci mult mai mult: ea înglobează și curentele socialiste de la Constantin Dobrogeanu-Gherea, la Șerban Voinea și Lucrețiu Pătrășcanu, poporanismul lui Constantin Stere, tradiționalismul lui Radu Dragnea, sociologismul democratic al lui Virgil Bărbat, neoliberalismul lui Ștefan Zeletin, țărănismul lui Virgil Madgearu sau cooperatismul fascist al lui Mihail Manoilescu. Agrarianismul, autodefinit ca „a treia cale” între curentele socialiste și liberalismul etatist, a fost o încercare de a stabili bazele unui stat țărănesc într-un moment politic în care capitalismul supraviețuia pericolelor extremismului naționalist și provocărilor crizei economice. Din această perspectivă, soluția țărănească s-a dovedit a fi nesustenabilă economic și dezavantajoasă politic.

⁸¹ Virgil Madgearu, *Evoluția economiei românești după războiul mondial*, Ediția a II-a, București, Ed. Științifică, 1995, p. 265.

⁸² Virgil Madgearu, *Agrarianism...*, ed. cit., p. 52.

Țărănismul, ca expresie politică a agrarianismului, a venit pe un orizont de așteptare pe care, în ciuda anvergurii intelectuale a liderilor săi, nu a reușit să-l umple cu realizări. Meritele sale în a crea o clasă de țărani care să se poate autosustine economic și să aibă o voce politică sunt incontestabile dar limitate totuși de un context economic internațional nefavorabil și de numeroase compromisuri politice interne care au fisurat potențialul unei mișcări ce ar fi putut să fie „soluția românească” la deriva europeană interbelică.

Ipostazele dictaturii în România modernă

A treia secvență plonjează în analiza raportului dintre dictatură și interbelic și dintre dictatură și național-comunism. Este corelat climatul intelectual interbelic cu dictatura pentru a zăbovi asupra filiației romantice a stigmatului etnic și hermeneuticii negative la Emil Cioran din *Schimbarea la față a României* (p. 323), asupra refuzului democrației și statutului ontologic unei Românie care nu este obsedată de propriul destin. „Critica fizionomică a României” exprimată de Emil Cioran în *Schimbarea la față a României* este un rechizitoriu dur al realității românești, un portret violent⁸³, cu ruperi de ritm, alcătuit din fraze categorice și interogații revendicative: „de ce noi, românii, a trebuit să ne așteptăm soarta o mie de ani?”⁸⁴. Construită pe secvențe distincte, de o rară plasticitate, *Schimbarea la față a României* consemnează câteva obsesii identitare de inspirație spengleriană ale tânărului Cioran: obsesia apartenenței la o cultură mică, obsesia mileniului pierdut, obsesia subistoriei, la care se adaugă obsesia revoluției, obsesia saltului istoric, obsesia exilului ca formă de inocentizare a identității⁸⁵. Cioran consemnează amar tragedia culturilor mici condamnate la anonimat pe care o percepe ca pe o traumă provenit din conștiința originii sale (p. 321): „O țară care o mie de ani a fost un organism național în devenire, dar care în acest răstimp nu și-a putut defini destinul ei spiritual și politic suferă de o deficiență organică”⁸⁶. Lamentația cioraniană se extinde, în crescendo, pe următoarele pagini din *Schimbarea la față a României*: „Doamne! Ce vom fi făcut o mie de ani?! Toată viața noastră de un secol încoace nu este decât procesul prin care am ajuns să ne dăm seama că nu am făcut nimic (...) O mie de ani s-a făcut istoria peste noi, o mie de ani de subistorie”⁸⁷.

România apare, în viziunea lui Emil Cioran, ca o țară evacuată din istorie, iar scoaterea ei din imobilismul istoric care a ținut-o captivă o mie de ani nu se poate realiza decât printr-o exaltare împinsă până la fanatism: „O Românie fanatică este o Românie schimbată la față. Fanatizarea României este transfigurarea României”⁸⁸. Desigur, transfigurarea României nu este un proces democratic, Cioran nu are răgazul să mai aștepte încă o mie de ani, ea presupune „arderea etapelor”, un „salt istoric”, o mobilizare și o voință ieșite din comun, care nu se pot realiza decât într-un regim de dictatură, un regim al mobilizării sociale sub impulsul momentului istoric pe care România îl traversează. De aceea, pentru o Românie ancestrală, ocolită de istorie și refuzată de destin, pentru o Românie mioritică și căzută în timp, Cioran nu poate avea decât cele mai dure aprecieri: „O mie de ani am stat sub vreme. Refuz categoric pentru viitor adevărul acestei înțelepciuni și al acestei profetii. Împăcarea cu destinul pe care o laudă toți istoricii noștri ca pe o salvare a poporului român este o rușine pe care trebuie s-o trecem sub tăcere”⁸⁹.

⁸³ Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau “Schimbarea la față a României”*, Ediția a II-a, București, Ed. Institutului Cultural Român, 2004, p. 94.

⁸⁴ Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ediția a IV-a, București, Ed. Humanitas, 1993, p. 12.

⁸⁵ Liviu Neagoe, *Eutopia...*, ed. cit. p. 142.

⁸⁶ Emil Cioran, *Schimbarea la față...*, ed. cit., p. 38.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁹ Emil Cioran, *Singurătate și destin: publicistică, 1931-1944*, București, Ed. Humanitas, 1991, p. 284.

Cioran este obsedat de frenezia industrializării, a ritmului citadin, a europenizării și sincronizării occidentale, a verticalizării istorice. „În esență, Cioran pe linia de gândire Gherea-Drăghicescu-Ibrăileanu-Zeletin-Lovinescu, voia pentru România o față europeană; el visa o țară dinamică, bazată pe civilizația citadină, industrială, în care problemele culturii și cele sociale sunt deopotrivă soluționate”⁹⁰. Vitalismul și voluntarismul său nu se împiedică de concepte lovinesciene, pe care le acceptă dar al căror sens le hiperbolizează; prin resemnatizarea acestor concepte Cioran se dovedește un revoluționar și un antimodern (p. 326). Excesul retoric îl conduce pe Cioran la declarații categorice precum „nu pot iubi decât o Românie în delir”⁹¹. Soluția politică elaborată de Cioran este de o duritate extremă: o dictatură concepută ca o „revoluție permanentă” capabilă să dea României un sens și un destin pentru a nu rămâne „o țară provincială cu o cultură populară și o mizerie colectivă”⁹². O țară exonerată de istorie cum este România are nevoie de cultul unui naționalism revoluționar clădit pe un elan mesianic. România transfigurată, în viziunea cioraniană, își trăiește apocaliptic destinul: „Spirala istorică a României se va înălța până acolo unde se pune problema raporturilor noastre cu lumea. Până acum am fost reptile; de aici încolo, ne vom ridica în fața lumii, pentru a ști că nu numai România este în lume, ci și lumea în România”⁹³.

O altă dimensiune a relației intelectuale cu dictatura este corporatismul lui Mihail Manoilescu, personalitate publică remarcabilă a perioadei interbelice și „reprezentant la nivel internațional al teoriei protecționismului” (p. 331). Analiza lui Manoilescu asupra genezei și evoluției burgeziei românești este o alternativă la discursul liberal al lui Ștefan Zeletin, la sociologismul cultural al lui Eugen Lovinescu, la țărănismul lui Virgil Madgearu, la tradiționalismul lui Radu Dragnea și la marxismul lui Constantin Dobrogeanu-Gherea. *Rostul și destinul burgheziei românești* (1942) este o lucrare fundamentală care atestă gradul de sofisticare a gândirii sociale românești într-o perioadă în care naționalismul integral și radicalismul politic erau dominante în spațiul public. Corporatismul lui Manoilescu este o formă de organizare a societății antidemocratică și etatistă, în care meritocrația este substituită cu protecționismul coroborat cu un naționalism totalitar în varianta românizării pentru ca burghezia română să-și păstreze monopolul economic și politic⁹⁴.

Acest corporatism este, din perspectiva teoriei protecționismului și a schimbului inegal, răspunsul la exploatarea și inechitățile induse de colonialismul mondial. După criza economică din 1929-1933, România se confrunța cu prețuri scăzute la exporturile agricole. Conștient de eșecul politicilor promovate de țărăniști, care nu au condus la coagularea unei clase țărănești autonome, Manoilescu propune o schimbare de paradigmă prin introducerea unei teorii a protecționismului care să favorizeze exportul produselor românești în competiția cu importurile. Alternativa, pentru a echilibra balanța comercială, ar fi fost în aceste condiții, abandonarea specializării agricole tradiționale pe piața mondială și urmarea căii industrializării prin substituirea importurilor⁹⁵. Astfel, industrializarea ar fi urmat „să asigure independența economică națională, să crească nivelul general al veniturilor și să deplaseze «surplusul de populație» dinspre agricultură către întreprinderile industriale”⁹⁶.

⁹⁰ Marta Petreu, *Un trecut deocheat...*, ed. cit., p. 157.

⁹¹ Emil Cioran, *Schimbarea la față...*, ed. cit., p. 95.

⁹² *Ibidem*, p. 180.

⁹³ *Ibidem*, p. 222.

⁹⁴ Mihail Manoilescu, *Rostul și destinul burgheziei românești*, București, Ed. Albatros, 2002, p. 322.

⁹⁵ Joseph Love, *Făurirea Lumii a Treia*, București, Ed. Univers, 2002, p. 119.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 125.

Apropierea lui Mihail Manoilescu de fascism, ca fază tranzitorie spre sistemul corporatist (p. 346) ar fi putut să-i știrbească meritele ca teoretician al modernizării. Dar fascismul lui Manoilescu trebuie integrat în concepția sa naționalistă, antiliberală și totalitară, conform căreia „statul totalitar apare drept cea dintâi încorporare politică sinceră și adecvată a națiunii”⁹⁷. Naționalismul totalitar al lui Manoilescu presupune abandonarea sistemului de partide, dezvoltarea țărănimii, redimensionarea rolului burgheziei, românizarea sectoarelor economiei. Căci ce altceva este naționalismul protecționist și tradiționalismul lui Manoilescu decât „ortodoxie, românism militant, elită apărătoare și paternală, antimaterialism”⁹⁸? Este ciudat cum, pentru unii autori, naționalismul lui Manoilescu este unul „potrivit moravurilor românești”, „o încercare de echilibrare morală a lumii” sau, pur și simplu, „o mai bună modernizare a României”⁹⁹. Încercarea de a face tolerabile derapajele totalitare ale lui Manoilescu pentru a valoriza naționalismul într-o epocă a globalizării nivelatoare este totuși lamentabilă. Proiectul lui Manoilescu „de a teoretiza schimbul inegal și modelul său de colonialism intern” a jucat un rol important în țările Lumii a Treia din era postbelică¹⁰⁰. Este explicabil faptul că modelul corporatist propus de Manoilescu se potrivea nevoilor de industrializare ale unor țări „semi-periferice” (p. 353) în competiția globală. Însă, în mod paradoxal, corporatismul teoretizat de Manoilescu și-a găsit corespondent, peste decenii, în regimul comunist. „Revoluția socialistă” nu este altceva decât o combinație de stratificare pe orizontală, industrializare rapidă, anticapitalism și naționalism (p. 353). Dacă ideile corporatiste nu au schimbat lumea interbelică, ele au contribuit, cel puțin într-o anumită măsură, la adaptarea marxismului la naționalismul totalitar comunist.

Concluzii

A fost modernitatea românească un proces liniar, în acord cu evoluția sa occidentală? Concluzia la care ajunge Gelu Sabău este surprinzătoare și provocatoare în egală măsură: „contradicția cu care se s-a confruntat modernitatea românească a fost dată de faptul că a trebuit să construiască statul național, în condițiile adoptării deja formale a unui regim democratic, în măsura în care mijloacele necesare construirii statului național sunt de multe ori opuse exercitării procesurilor democratice” (p. 481). În final, după lectura monumentalei cărți a lui Gelu Sabău, un cititor avizat și genuin interesat de miza pe care o propune cartea rămâne cu panorama modernității românești alcătuită ca o trilogie căreia, dacă i s-ar fi acordat câte un volum distinct, ar fi putut fi o extraordinară replică la magistraala *Istorie a civilizației române moderne* a lui Eugen Lovinescu.

Într-o lume a globalizării tot mai accentuate și a destrămării modelului civilizator occidental problema modernizării și a consecințelor sale se pune cu și mai mare acuitate. Este necesar ca fiecare generație să reevalueze temele majore ale culturii și istoriei naționale pentru a le elibera de ideologiile și mitologiile care au ocultat memoria colectivă. Din această perspectivă, *De la romantism la național-comunism* se încadrează în spațiul de dialog dintre filosofia politică și istoria intelectuală. Orice incursiune în trecut – chiar și una care interoghează modernitatea – este o incursiune în istorie. Iar o carte bună de istorie, așa cum spune Tony Judt, „este o carte în

⁹⁷ Mihail Manoilescu, *op. cit.*, p. 307.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 447.

⁹⁹ Cristian Pantelimon, *Modernități alternative*, București, Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2013, p. 249.

¹⁰⁰ Joseph Love, *op. cit.*, p. 141.

care simți intuiția istoricului la lucru”¹⁰¹. Intuițiile lui Gelu Sabău se dovedesc, de cele mai multe ori, corecte și pertinente. Ceea ce, pentru autor, este un pariu câștigat iar pentru cititor, este o lectură provocatoare. Iar aceasta nu este deloc puțin lucru.

Bibliografie

BĂLAN, Dinu, *Ioan Alexandru Brătescu-Voinești: de la pacifism la huliganism*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2015.

BĂRBAT, Virgil I., „*Naționalism*” sau „*democrație*”, București, Ateliere Grafice Socec, 1911.

BĂRBULESCU, Ana, *Antisemitism în România interbelică. În căutarea unui român imaginar*, în Liviu Rotman (coord.), Camelia Crăciun, Gabriela Vasiliu, *Noi perspective în istoriografia evreilor din România*, București, Editura Hasefer, 2010.

BĂRBULESCU, Ana & Alexandru Florian, *Elita Culturală și discursul interbelic*, București, Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, Iași, Ed. Polirom, 2022.

BĂRBULESCU, Constantin, „The Ignored Peasants of the Romanian Ethnology: Ovid Densusianu, Henri H. Stahl, and the Recalibration of Research of Rural Romania”, in *Journal of Romanian Studies*, vol. 5, no. 2/2023.

BOZDOGHINĂ, Horia, *Antisemitismul lui A. C. Cuza în politica românească*, București, Ed. Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România “Elie Wiesel”, Curtea Veche Publishing, 2012.

CHIȚĂ, Dan, *Recenzie la G. Sabău, De la romantism la național-comunism*. Editura Institutul European, Iași, 2021, Studii și materiale de istorie modernă, Institutul de Istorie „N. Iorga”, XXXV, 2022.

CHIROT, Daniel, *Schimbare socială într-o societate periferică*, București, Editura Corint, 2002.

CIORAN, Emil, *Singurătate și destin: publicistică, 1931-1944*, București, Humanitas, 1991.

CIORAN, Emil, *Schimbarea la față a României*, ediția a IV-a, București, Humanitas, 1993.

COTOI, Călin, *Holera și „duhul comunismului”: Inventarea socialului în România, 1831-1914*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2022.

CUZA, A. C., *Naționalitatea în artă. Principii, fapte, concluzii*, București, Minerva, 1908.

DOBROGEANU-GHEREA, Constantin, *Neoioabăgia. Studiu economico-sociologic al problemei noastre agrare*, București, Editura Librăriei Socec&Co., 1910.

EMINESCU, Mihai, *Opere X. Publicistică (1 noiembrie 1877-15 februarie 1880)*, București, Editura Academiei, 1989.

EMINESCU, Mihai, *Chestiunea evreiască* (ediție D. Vatamaniuc), București, Editura Vestala, 2008.

GAROFLID, Constantin, *Problema agrară și deslegarea ei*, Iași, Tipografia “Dacia” P. & D. Iliescu, 1917.

GUNST, Peter, *Agrarian Systems of Central and Eastern Europe*, în Daniel Chirot, *The origins of backwardness in Eastern Europe economics and politics from Middle Ages until the Early Twentieth Century*, Berkeley, University of California Press, 1991.

HARET, Spiru, *Chestia țărănească*, București, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1907.

HEDEȘAN, Otilia & Vintilă Mihăilescu, *The Making of the Peasant in Romanian Ethnology*, București, Martor, 2006.

IORGA, Nicolae, *Cuvinte adevărate*, București, „Minerva”, Institut de Arte Grafice și Editură, 1903.

¹⁰¹ Tony Judt, *Gânduri despre secolul XX*, București, Ed. Litera, 2021, p. 316.

IORGA, Nicolae, *Problema evreiască la Cameră. O interpelare, cu o introducere de A. C. Cuza și note despre vechimea evreilor în țară*, Tipografia „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1910.

IORGA, Nicolae, *Istoria evreilor în țerile noastre*, București, Ed. Socec&Co., 1913.

JANOS, Andrew, „Modernization and Decay in Historical Perspective: the Case of Romania”, în Kenneth Jowitt (edit.), *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, Institute of International Studies, 1978.

JUDT, Tony, *Gânduri despre secolul XX*, București, Litera, 2021.

KARNOOUH, Claude, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală: 1973-2007*, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2011.

LENDVAI, Paul, *Eagles in Cobwebs. Nationalism and Communism in the Balkans*, New York, Doubleday, 1969.

LOVE, Joseph, *Făurirea Lumii a Treia*, București, Editura Univers, 2002.

LOVINESCU, Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Vol. I-II-III, București, Minerva, 1992.

MADGEARU, Virgil, *Evoluția economiei românești după războiul mondial*, Ediția a II-a, București, Editura Științifică, 1995.

MADGEARU, Virgil, *Agrarianism, capitalism, imperialism*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Dacia, 1999.

MANOILESCU, Mihail, *Rostul și destinul burgheziei românești*, București, Albatros, 2002.

MARIN, Irina, *Peasant Violence and Anti-Semitism in Early Twentieth-Century Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, 2018.

MITRANY, David, *The Land and the peasant in Rumania*, New York, Greenwood Press, 1968.

NAGY-TALAVERA, Nicholas, *N. Iorga – o biografie*, Iași, Institutul European, 1999.

NEAGOE, Liviu, *Antisemitism și emancipare în secolul al XIX-lea. Dileme etnice și controverse constituționale în istoria evreilor din România*, București, Hasefer, 2016.

NEAGOE, Liviu, *Eutopia. Concepte, identități și istorii românești*, Chișinău, Cartier, 2023.

OLDSON, William O., *The Historical and Nationalistic Thought of Nicolae Iorga*, New York, Columbia University Press, 1973.

PANTELIMON, Cristian, *Modernități alternative*, București, Ed. Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2013.

PETREU, Marta, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României”*, Ediția a II-a, București, Editura Institutului Cultural Român, 2004.

PETREU, Marta, *De la Junimea la Noica: studii de cultură românească*, Iași, Polirom, 2011.

PETREU, Marta, *Blaga, între legionari și comuniști*, Iași, Polirom, 2021.

POPOVICI, Aurel C., *Naționalism sau democrație. O critică a civilizațiunii moderne*, București, Institutul de Arte Grafice și Editură „Minerva”, 1910.

RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Cultura română și politicianismul*, București, Socec&Co, 1904.

RĂDULESCU-MOTRU, Constantin, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, București, Editura Științifică, 1992 [Această ediție reproduce ediția originală apărută în 1936 la Fundația pentru literatură și artă Carol II.]

RIZESCU, Victor, „De la preistoria teoriei modernizării la istoria ideologiilor periferice”, în Sorin Antohi (coord.), *Modernism și antimodernism: noi perspective interdisciplinare*, București, Editura Cuvântul, 2008.

RIZESCU, Victor, *Canonul și vocile uitate: secvențe dintr-o tipologie a gândirii politice românești*, București, Editura Pro Universitaria, 2020.

ROBERTS, Henri, *Rumania, Political Problems of an Agrarian State*, New York, Archon Books, 1969.

ROSETTI, Radu, *Pentru ce s-au răsculat țărani*, București, Atelierele Grafice Socec&Co., 1907.

SABĂU, Gelu, „Moderni și antimoderni. Despre multiplele sensuri ale conceptului de libertate. Răspuns lui Dan Chiță”, în *Polis*, vol. XI, nr. 3(41), 2023.

STERE, Constantin, *Social-democrație sau poporanism*, Galați, Editura Porto-Franco, 1996.

STERE, Constantin, *Scrieri politice și filozofice*, București, Editura Dominor, 2005.

TURDA, Marius, *Ideea de superioritate națională în Imperiul Austro-Ungar (1880-1918)*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2016.

TURDA, Marius, *În căutarea românului perfect: specific național, degenerare rasială și selecție socială în România modernă*, Iași, Polirom, 2024.

VOLOVICI, Leon, *Nationalist Ideology and Anti-Semitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s*, Oxford, Pergamon Press, 1991.

ZELETIN, Ștefan, *Burghezia română*, București, Humanitas, 1991.