

ORTODOXIA ROMÂNĂ ÎN DISPUTELE DIN PERIOADA INTERBELICĂ

Alexandru Zub

Ortodoxia română nu poate fi înțeleasă, în perioada de care ne ocupăm, decât ca parte a fenomenului românesc, ajuns într-un moment de seamă al desfășurării sale. Ținea acel moment îndeosebi de modernitate? Era mai curând ancorat în vechea tradiție, de care voia totuși să se desprindă? Trebuie să considerăm poate "problematică" modernitatea însăși a acelui interstițiu, cum înclină unii specialiști?¹

Oricum, România interbelică era un stat cu mari și complexe probleme, ca unul ce crescuse brusc, teritorial și demografic, fiind confruntat în consecință cu numeroase greutăți în interior și în relațiile cu lumea din afară. Ea avea de realizat deci o dublă integrare: înăuntru, ca să asimileze rapid noile provincii; în exterior, pentru a-și asigura o poziție cât mai bună pe continent. Cele două serii de eforturi erau evident complementare. Istoricul V. Pârvan a știut să le observe caracterul solidar atunci când lega, după "marele război", nevoia cunoașterii de sine a națiunii române de exigența unei ample difuziuni a valorilor ei dincolo de fruntariile țării.

Această dublă finalitate privea îndeosebi instituțiile academice, dar angaja indirect și restul societății, mai ales așezămintele formative și cele de exercițiu cultic. Ele au "intermediat", după expresia din proiectul descris de Wolfgang Höpken pentru o zonă mai vastă², remodelări în relațiile de putere și un anume progres în ordinea democratică din România.

Unele studii s-au întreprins, consensual, deocamdată focalizate asupra bisericii, ca instituție fundamentală³, dar ele pot fi extinse în mod util și la alte instanțe de intermediere. Se poate reține de pe acum îndoiala exprimată de Hans Christian Maner dacă bisericile din epocă au avut un rol integrativ, stabilizant, sau mai curând unul dezintegrator și polarizant⁴. Este o îndoială pe care o întâlnim și la Alphonse Dupront, istoric și antropolog de prestigiu, care a cunoscut bine realitățile românești din perioada interbelică⁵. Ea sugerează nu doar o chestiune punctuală, decurgând anume din situația critică a perioadei, ci și o chestiune de principiu, pusă de atunci mereu în discuție. Biserica era chemată, mai mult ca orice alt așezământ, să sprijine efortul de asanare morală și reconstrucție, mai ales că ea jucase un rol însemnat și în timpul marelui război.

Dezbaterile produse pe seama ei în anii următori aruncă lumini edificatoare asupra societății românești în ansamblu și îngăduie nuanțări în analiza perioadei respective. Ne vom limita aici la unele observații întemeiate mai ales pe studiul relațiilor cu lumea savantă și laicatul.

1. O perspectivă eschatologică

Dacă sub regimul comunist studiile de istoria religiei și ecleziologie se consumau în cerc oarecum închis, fiind produse în ansamblu de clerici și destinate aceleiași tagme, deceniul din urmă a cunoscut o veritabilă explozie de publicații elaborate și de mireni. Profitul este deja considerabil, mai ales cu privire la perioada comunistă, a cărei analiză nu e posibilă însă fără analogii cu alte secvențe ale istoriei.

Între acestea, din rațiuni multiple, perioada interbelică se bucură de o atenție specială nu numai printre istorici și comentatori ai fenomenului românesc, dar și la un public destul de larg. Deși scurtă, numai două decenii, ea definește un interstițiu perceput în ansamblu ca o culme a istoriei românilor, în sensul desăvârșirii unității statale și al unor performanțe de ordin spiritual, științific, cultural etc.⁶

Impresia că se puneau "temeiurile unui alt timp" nu ținea numai de sensibilitatea unui poet ca Lucian Blaga, prezent la Adunarea din Alba Iulia, la 1 decembrie 1918, ci mai ales de mutațiile profunde ale lumii în ansamblu, ale societății românești îndeosebi⁷. "Suntem ca după o mare zguduire vulcanică", avea să noteze un alt contemporan cu sensibilitate afină, convins că "războiul a lăsat în urmă pe întreg continentul grămezi de ruine materiale. Atelierul vast al omenirii a fost pustiit. Energiile de muncă s-au risipit, producția s-a diminuat, valorile economice s-au deplasat, echilibrul păcii sociale s-a frânt"⁸. Opinia lui Octavian Goga, sintetizată astfel, nu era singulară, ținând mai degrabă de o anume conștiință a timpului, de acea propensiune eschatologică asupra căreia s-a atras deja luarea-aminte⁹.

Nu e surprinzător că unii contemporani ne comunică atât de intens impresia de haos, de criză insurmontabilă, de prăpastie ce nu mai putea fi ocolită¹⁰. *Pe culmile disperării*, titlul cărții de debut a lui Emil Cioran, poate fi socotit emblematic pentru spiritul epocii¹¹. Un timp al accelerației și al schimbării febrile, pe care analiști ca G. Ferrero îl comparau cu perioada succesivă disoluției imperiului roman, punându-l chiar, ca Unamuno, sub semnul agoniei¹². H. Massis, J. Maritain, Ortega y Gasset, N. Berdiaev, între alții, constituiau repere de neocolit în disputa privitoare la "spiritul timpului" imediat postbelic, timp a cărui dimensiune agonală părea evidentă¹³.

În revuistica de atunci abundă reacțiile de tip eschatologic, alături de febrile căutări pe linia ieșirii din criză. Primii ani, 1918-1921, au fost socotiți decisivi pentru configurarea clasei politice, a noilor potențați care profitaseră de

război, ocupație, molime, pericol de anarhie etc. pentru a-și rostui averi nemăsurate și a-și asigura astfel pârgii de acțiune în orice domeniu¹⁴. Este intervalul în care s-au acumulat destule frustrații și deziluzii pentru a radicaliza tineretul universitar, apoi și alte categorii socio-profesionale. Spre *stânga*, dar mai ales spre *dreapta*, s-a ajuns la noi cristalizări politice, semnificative pentru epoca ce tocmai se deschidea, impunând – odată cu reforme în toate domeniile – dezbateri ample pe tema căii de urmat, a specificului național etc¹⁵.

Surprinde, în acele dezbateri, adesea vehemente, o anume nevoie de ideal, afirmarea obstinată a exigenței adevărului, o propensiune clară spre autenticitatea trăirii, sintagmă din care noua generație avea să facă în curând un element de program. Tinerii abia ieșiți din tranșee au adoptat un limbaj radical și provocator, punând sub acuzație idei, atitudini, așezăminte pe care le socoteau depășite și articulând la rândul-le noi solidarități. Nevoia de afirmare, legitimă la orice generație, devenise destul de presantă pentru a-i sugera unui purtător de cuvânt, Mircea Eliade, marele pariu cu timpul ce se va sfârși într-un an, reclamând ca fiecare să-și dea până atunci măsura¹⁶: pariu semnificativ pentru impaciunea unei tinerimi chemate să schimbe totul din temelie.

Modelul la care aceasta se raporta adesea era istoricul-filosof V. Pârvan, ale cărui prelegeri, conferințe și eseuri de la începutul anilor '20 recomandau o conduită eroică, inspirată de idealismul german și de mișcarea regenerativă autohtonă a secolului XIX¹⁷. Sensul ei se cuvine a fi definit mai de aproape.

2. Lumea savantă în căutare de soluții

În plină tragedie a războiului, s-a născut, la Iași, o fecundă mișcare intelectuală și politică, pe linia unui program de reforme cât mai coerent. În miezul ei se aflau un istoric (V. Pârvan), un sociolog (D. Gusti) și un economist (V. Madgearu), care aveau să joace, fiecare în modul său, roluri eminente în societatea românească. S-a creat atunci *Asociația pentru Știința și Reforma socială*, pe baza căreia se va înălța un *Institut Social Român*, ajuns celebru prin organizarea de campanii monografice și nu mai puțin prin calitatea intelectuală a membrilor săi.

A fost misiunea lui V. Pârvan de a-i elabora *ideile fundamentale*, într-un prețios studiu despre cultura socială contemporană¹⁸, iar apoi și planul de lucru al Secției Culturale a noului organism. Pornind anume de la ideea de *spațiu social*, el sublinia nevoia de a înnobila, în spirit fichtean, umanitatea prin educație, cultură, muncă, masele fiind susceptibile de *cultivare*, iar personalitățile de *socializare*¹⁹. În acest cadru, istoricul pune în discuție și *ideea religioasă*, examinând-o sumar sub unghi filozofic și social. Praxa religioasă trebuia revizuită, în sensul unei conduite cât mai libere, astfel ca ea să crească natural, organic, armonios. În acest domeniu, libertatea și discreția îi păreau mai productive decât porunca paternalistă, brutală, tiranică²⁰.

Fără a se referi direct la ortodoxie, era limpede că Pârvan o considera un domeniu susceptibil de critică, după cum rezultă și din alte manifestări ale sale²¹. Cea mai semnificativă e desigur atitudinea lui față de reforma bisericii, în perspectiva căreia unii clerici înclinau să-i atribuie funcția de primat și apoi de patriarh. "Reforma bisericii, conchidea istoricului, nu poate fi pur administrativă. Ea trebuie să plece de la revizuirea concepției religioase creștine despre lume și despre viață", lucru irealizabil momentan în societatea românească²². Curentul tradiționalist era încă destul de puternic, aripa novatoare a bisericii încă prea timidă. Pe un plan mai vast, i se părea totuși posibilă o apropiere între anumite religii deja "filozofate" și unele sisteme filozofice dispuse la "religiosizare"²³.

Reforma bisericii, inițiată de Spiru Haret în 1910 și readusă în actualitate după marea conflagrație, nu era așadar numai o problemă a clerului și a clasei politice. *Inteligenția* se arăta sensibilă ea însăși la frământările ortodoxiei, într-un moment de criză acută și de închietudine față de viitor. Este perioada în care o găsim cel mai adânc implicată în viața spirituală instituționalizată, în forme pe care, desigur, nu le putem urmări aici. Pe lângă Pârvan, ar putea fi amintiți numeroși alți intelectuali gata să sprijine biserica, pentru a face din ea un instrument al redresării colective și al creării unui stat cultural, așa cum l-au gândit concomitent D. Gusti, N. Iorga, C. Rădulescu-Motru, T. Vianu ș.a.²⁴.

Culturalizarea statului ținea de același proiect, prin care o seamă de intelectuali au insistat ca biserica însăși să asume un rol mai activ în plan social, alături de alte instituții cu rost mediator între stat și individ. S-a ajuns chiar, prin T. Vianu, la sistematizarea unei "concepții activiste" a culturii, în sensul prefăcut deja mai sus²⁵.

3. Biserica: linii la un discurs social

Secularizarea averilor și interesul sporit pentru societățile de cultură au făcut ca rolul bisericii în viața intelectuală a României să scadă în a doua jumătate a secolului XIX. Pe de altă parte, istoriografia a pus în valoare locul ei de prim plan în trecut, contribuind astfel la o anume resurecție socială. În primii ani ai secolului, biserica se afla în plină căutare, silită cumva de circumstanțe din afara ei, iar marile războaie n-au făcut decât să sporească nevoia de reformă și în spațiul eclezial.

Ca și statul român, Biserica Ortodoxă, majoritară și în noua configurație cultică, avea de rezolvat acum chestiuni foarte presante. Însăși relația ei cu statul necesita o nouă reglementare, mai riguroasă, una susceptibilă să pună de acord tradițiile existente în diverse provincii.

Două tendințe se manifestau destul de clar pentru a sili clerul înalt să caute forme de armonizare: un "absolutism ierarhic" de sursă bizantină în vechiul regat; o atitudine mai "democratică", în sensul implicării mai active a laicului în decizii, pe linia lui Andrei Șaguna, în Transilvania. Tendința din urmă, semni-

ficând un plus de autonomie și sinodalitate, s-a impus până la urmă și în restul țării, definind o relație mai strânsă între ierarhie, cler și popor²⁶. *Statutul organic* al ortodoxiei din provincia intracarpatină a fost adoptat deci ca temelie pentru organizarea întregii ortodoxii românești.

Presiunea ardelenilor și pe linia bisericii pare neîndoielnică. Ei ocupaseră deja multe scaune episcopale, dețineau patriarhatul, cu certe avantaje, iar tratativele cu Vaticanul le-au condus, în bună parte, tot ei. V. Goldiș a fost investit să negocieze concordatul, pe care l-a și semnat într-un moment când și legea cultelor, pregătită de Al. Lapedatu, alt ardelean, era la ordinea zilei. Campania de presă pentru anularea concordatului, susținută mai ales de Nae Ionescu, ca etapă în "decuplarea de Occident", a putut avea deci și o conotație legată de disensiunile existente între provinciile integrate și capitală.

Transilvania, obiect de dispute și după tratatul de la Trianon, devenea un spațiu de frământări specifice, pe care unii analiști n-au evitat să le califice drept extremiste²⁷. Octavian Goga, ministru al cultelor imediat după război, a avut grijă ca rânduielele valabile din zona intracarpatină să fie extinse și în restul țării, convins că "pentru omul de stat, la noi, biserica nu e numai un factor determinant al disciplinei morale, supremul temelie al ordinii cetățenești, ci și un hotărâtor criteriu de naționalitate"²⁸.

Este spiritul în care, ca primat (1918) și apoi ca patriarh (1925), a activat Miron Cristea, contribuind la definirea unui mesaj social mai bine subliniat al bisericii²⁹. Ajutat de istoricul I. Lupaș, care era și preot, el a inițiat în 1933 o serie de conferințe având ca temă *Biserica și problemele sociale*, pentru a stimula "reactivarea spiritului ortodox în viața publică"³⁰. A vorbit, la rândul său, despre îndatoririle noii generații, subliniind nevoia ca biserica să fie socialmente mai activă³¹. O asociație de tineri, *Analele Române*, i-a stat mereu alături, în timp ce alți vorbitori s-au ocupat de implicarea bisericii în viața socială (Ștefan Bogdan), lupta contra materialismului (M. Manoilescu), ideea de drept și dreptate (Valeriu Iordăchescu, Șerban Ionescu), atitudinea tinerimii față de creștinism (Nichifor Crainic), cultura mulțimii (Iuliu Scriban), rolul istoric al bisericii (I. Nistor), misiunea creștină (V.G. Ispir), asistența socială (I. Lupaș), pacea (I. Petrovici).

Din toate, se degaja un *credo* formulat în polemică deschisă cu scientismul vulgar și cu iluzia progresului infinit în tehnică, fericire, înțelepciune³². Era un fel de a sluji "primatul spiritual", în sensul lui J. Maritain, atunci în vogă, primat pe seama căruia se putea închipui o "resurrecție" în acord cu mesajul patriarhului și cu analizele întreprinse de alți conferențieri³³.

Polemica cu erorile secolului XIX, materialist și naiv, era în toi, antrenând cele mai diverse condeie, inclusiv din sfera laică. Ea a însemnat de obicei și rezervă față de "spiritul standardizat al catolicismului"³⁴. Ortodoxia, în această viziune, acumulasă de-a lungul istoriei calități deosebite, deși unii o făceau responsabilă pentru întârzierea față de lumea apuseană³⁵.

Al doilea patriarh, Nicodim, înscăunat în 1939, avea să completeze programul cu "paragrafele impuse de nevoile vremurilor noastre", făcând și el recurs la istorie, ca spațiu în care biserica și-a împlinit dificila ei misiune³⁶. Era asistat, firește, nu numai de arhierei³⁷, dar și de membri ai laicatatului implicați în marile confruntări ale epocii³⁸. Această prezență laică în dezbateri, care adesea priveau delicate chestiuni teologice, e o notă dintre cele mai interesante pentru epocă.

S-a insistat poate excesiv asupra "monopolului ideologic dobândit de problematica națională" în România după întâia mare conflagrație³⁹. În realitate, spectrul opțiunilor se arată mai vast, iar o lectură atentă a textelor produse în epocă denotă concomitent eforturi de distanțare în raport cu obsesia politicului. E destul să amintim, aici, cazul lui Mircea Eliade, care binecuvânta din mers șansa generației sale de a se dăruia actului creator fără datoria luptei pentru unitatea statală.

Desigur, una e ce își dorește o generație (dacă nu e abuzivă o asemenea generalizare), altul e, de regulă, rezultatul obținut în confruntarea cu o realitate mereu aporetică, fluctuantă, indefinibilă până la urmă. Generația pătrunsă în istorie după "marele război" și-a făcut evident iluzii în ce privește șansa de a ignora imperativul politic. Ea s-a văzut silită curând să asume un rol politic, pe seama tumultuoșilor ani 1918-1921, pe care tot Eliade îi socotea decisivi.

O sinteză între *cunoaștere* și *acțiune*, ca în sistemul preconizat de D. Gusti la Institutul Social Român⁴⁰, avea să rămână mult timp un pios desiderat. Ea reclama să se ia în calcul toate resursele, între care biserica alcătua desigur un factor eminent, nu și necontestabil, asupra căruia s-au făcut numeroase dezbateri.

4. Ortodoxia în marea dezbatere

Războiul radicalizase spiritele, iar criza subsecventă a făcut ca noua generație să readucă pe tapet marile probleme ale națiunii. Idealul de unitate statală era înfăptuit, în linii mari, reclamând acum măsuri de ajustare, armonizare, înnoire instituțională. O "pedagogie a tranșeelor" (O. Goga) inspira pe noii militanți pentru reformă și avea să rămână, pentru o parte a tinerimii, un element definitoriu și în filozofia politică.

Eliberate oarecum de presiunea naționalismului, ca program imperativ, numeroase energii tinere s-au dedicat, în anii imediat postbelici, limpezirii opțiunilor existente. Ce era de făcut? Încotro să se îndrepte societatea românească? În numele cărei filozofii sau credințe? Cum se înfățișau românii în contextul noii epoci? "Orientările ideologice ale protagoniștilor fluctuau, conchide un bun analist, între extrema stângă și extrema dreaptă în politică, între raționalism și misticism în filozofie și între capitalism și agrarianism în economie. Diversitatea ideilor preconizate era deci practic fără limite, dar, cu toate acestea, intelectualitatea s-a grupat în două categorii: intelectualii convinși că României îi este

hărăzită aceeași cale de dezvoltare ca și Europei apusene și cei care căutau îndrumarea în trecutul autohton. Pe cei dintâi, contemporanii i-au numit adesea *occidentali* sau *europeni*, iar pe ceilalți *tradiționaliști*⁴¹. Unii militau pentru o rapidă sincronizare cu lumea europeană, al cărei "model" se cuvenea preluat, alții optau pentru măsuri care să respecte cursul firesc, organic, al dezvoltării. Se relua astfel, cu un accent mai dramatic, vechea dispută din epoca formării statului național⁴², dispută pe care intelectualitatea română avea să o reactualizeze de altminteri – stranie simetrie – și după disoluția regimului comunist⁴³.

În centrul dezbaterii se afla ortodoxismul, strâns legat de toată problematica specificului național, activă de cel puțin două secole și fluctuantă în raport cu noile convulsii politice. Accentul pus de unii pe fibra romanică a produs "revolta fondului nostru nelatin" (L. Blaga, 1919), fond arhaic, pe seama căruia s-au închipuit diverse modele de interpretare a specificului românesc în perioada interbelică⁴⁴.

Chestiunea specificității era, evident, numai o parte a ansamblului definit, în epocă și mai târziu, ca fenomen românesc⁴⁵. Față de acest ansamblu au luat atitudine numeroși intelectuali, alcătuind un evantai tematic imposibil de evocat aici riguros. O vastă bibliografie s-a constituit deja pe seama lui, una preponderent literară⁴⁶, însă angajând mai toate laturile reflecției umaniste⁴⁷, inclusiv o revuistică așa de bogată în epocă⁴⁸.

Esențial, sub unghiul ce ne interesează acum, e faptul că se urmărea, prin stabilirea specificului, un discurs național în acord cu noile comandamente politice, religioase, morale de după război. Ceea ce se întâmpla în România, devenită brusc *Mare*, ținea de un fenomen mai amplu, depășind zona de apartenență geopolitică⁴⁹ și angajând analize ce descriu o amplă scală interpretativă⁵⁰. Discursul identitar cunoștea nuanțe noi, supuse de numeroși factori, între care cel religios avea o certă preeminență⁵¹. Era un discurs al "dezvoltării istorice", cu trăsături locale, însă valabil pe spații mai vaste, acolo unde "europenizarea", inevitabilă, se confrunța cu autohtonismul, la fel de neocolit⁵².

De-a lungul a două decenii, ortodoxismul a colorat disputa identitară într-un mod ce particulariza totuși România, în sensul unei opoziții semnificative față de pozitivism în filozofie, metodă științifică, lumea citadină, industria grea, spiritul laic⁵³. Pe linia unei gândiri ortodoxe, cu nuanțe personale, s-au rostit A.C. Cuza, N. Iorga, C. Rădulescu – Motru, N. Crainic, Nae Ionescu, M. Eliade, M. Vulcănescu, D. Stăniloae, pentru a nu aminti, dintr-o lungă serie, decât puține nume. Accentul pus pe tradiție, dezvoltare organică, sat, ortodoxie îi distingea de preopinenții lor "moderni". Între aceștia, E. Lovinescu, Șt. Zeletin, Ș. Voinea, M. Manoilescu se remarcă prin modernitatea gândirii, ca adepți ai sincronismului în toate domeniile. Sincronism cu lumea apuseană, firește, deoarece coexistă și o tendință de sincronie orientală, încă insuficient studiată până acum⁵⁴.

Ca formă interbelică a vechiului tradiționalism, ortodoxismul se cuvine abordat și el diacronic: în anii '20, era un curent mai mult spiritual și cultural; în anii '30, a devenit politic, adesea cu atitudini extremiste, xenofobe, autarhice⁵⁵. Nichifor Crainic a pledat intens pentru etnocrație⁵⁶, iar Nae Ionescu pentru "decuplarea" de Occident⁵⁷. Amândoi priveau ortodoxia ca expresie a spiritualității autohtone, una inseparabilă de etnic, adică de pământ, limbă, sânge. *Ortodoxie și românism* e sintagma folosită consensual și de teologul D. Stăniloae, unul dintre cei mai activi doctrinari în domeniu⁵⁸.

Trebuie să se observe că deși ortodoxismul era un curent puternic în epocă, unii comilitari au ținut să pună surdina laturii dogmatice, atribuindu-i o dimensiune mai curând etno-culturală. S-a întâmplat așa cu L. Blaga⁵⁹, M. Eliade⁶⁰, Emil Cioran⁶¹, M. Vulcănescu⁶², în ansamblu cu gruparea *Criterion*⁶³. Deși a nutrit unele atitudini extremiste, ortodoxismul "nu a fost niciodată altceva decât o filozofie a culturii și o teorie a dezvoltării", conchide cu justețe Keith Hitchins, unul dintre cei mai avizați analiști ai fenomenului⁶⁴, subliniind marea complexitate a realităților spiritual-culturale din România interbelică.

Momentul e cu atât mai interesant cu cât polemica produsă pe seama ortodoxismului a adus în scenă spirite raționaliste precum M. Ralea (*Misiunea noii generații*, 1928), Al. Cludian (*Reflecții asupra generației nouă*, 1930), P.P. Negulescu (*Conflictul generațiilor și factorii culturii*, 1941) sau Mircea Florian (*Știință și raționalism*), ca și tentative de a integra datele disputei în mișcarea ideilor de pe continent, mai ales în cea de la *Action Française* (Charles Maurros) și în neotomism (J. Maritain). Referințe curente la Nietzsche și Freud, Dilthey și Heidegger, Spengler și Klages, Swedenborg și Kierkegaard, Șestov și Berdiaev, Ortega y Gasset și Unamuno, Barrès și Valéry dau contur european dezbaterii în cauză⁶⁵.

Eseurile publicate de Mircea Eliade sub titlul de *Itinerariu spiritual* (1927)⁶⁶ au avut darul să producă dispute înfocate pe seama *spiritualității* însăși, ca modalitate structurantă a vieții morale și intelectuale. Au intervenit, cu nuanțe diverse, Ș. Cioculescu, V. Băncilă, M. Vulcănescu, P. Comarnescu, C. Rădulescu-Motru⁶⁷, Eliade însuși trebuind să facă unele precizări asupra ideii respective, inclusiv asupra relației cu ortodoxia⁶⁸. O anchetă, cu numeroși participanți, despre *Noua spiritualitate*, i-a sporit și mai mult interesul⁶⁹. Accentul pus pe *spirit, spiritual, spiritualitate* în acele luări de poziție rămâne semnificativ pentru epocă. Mircea Vulcănescu, unul dintre cei mai activi combatanți, a rezumat problematica în revista *Criterion*⁷⁰, iar Rădulescu-Motru a făcut din "reabilitarea" conceptului un program de durată⁷¹. Disputa catolicismului cu ortodoxia se înfățișa ca o "dramă a spiritului", la rezolvarea căreia românii ar putea să joace un rol de mediație⁷².

Este o atitudine pe care Mircea Eliade avea să o recomande și mai târziu, în exil, subliniind "avantajele" pe care compatrioții săi le puteau avea, ca interme-

diari între Est și Vest, în geografia spirituală a lumii⁷³. Adepții ei, chiar și ostili protocronismului național-comunist, îi revendică și azi legitimitatea⁷⁴.

Persistența problematicei care i-a mobilizat așa de puternic pe intelectualii români în perioada interbelică arată că ea comportă o natură specială și că rezolvarea nu poate fi decât complexă, ca și interogația din care a izvorât.

1 Alexandra Laignel-Lavastine, *Le XXe siècle roumain, ou la modernité problématique*, in *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale*, éd. par Chantal Delsol et M. Maslowski, Paris, 1998, p. 563-587. Cf. și Virgil Nemoianu, *Neoplatonism și cultură română*, in *Revista de istorie și teorie literară (RITL)*, XLIII, 1995, 3-4, p. 270.

2 Wolfgang Höpken, *Intermediäre Organisationen und demokratische Stabilität in Ostmittel- und Südosteuropa in der Zwischenkriegszeit (1918-1941)*, in *GWZO. Berichte und Beiträge*, Leipzig, 1998, p. 66-68.

3 Hans-Christian Maner, *Staat und Kirchen in Rumänien in der Zwischenkriegszeit. Anmerkungen zur Modernisierungsfähigkeiten von Staat und Gesellschaft durch eine Intermediäre Organisation*, in *Xenopoliana*, Iași, VI, 1998, 1-2, p. 200-214.

4 *Ibidem*, p. 69.

5 Dupront Alphonse, *Balkans: l'Orthodoxie, ferment de guerre?*, in *Le Monde des Débats*, 18 avril 1994, p. 1-6, cf. Alexandru Duțu in *Revue des études sud-est européennes (RESEE)*, 32, 1994, 3-4, p. 391-392.

6 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 261-285; Catherine Durandin, *Istoria românilor*, Iași, Institutul European, 1998, p. 175-214.

7 Lucian Blaga, *Hronicul și cîntecul vîrstelor*, București, 1965. Cf. Al. Zub, *Biruit-au gîndul. Note despre istorismul românesc*, Iași, 1983, p. 250.

8 Octavian Goga, *Mustul care fierbe*, 1927; Ed. Scripta, București, 1992, p. 270.

9 Al. Zub, *Temps et propension eschatologique dans les premières décennies du XXe siècle*, in *Temps et changement dans l'espace roumain (fragments d'une histoire des conduites temporelles)*, Iași, 1991, p. 151-166.

10 Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, Cugetarea, 1936; Iași, Timpul, 1996; București, Albatros, 1998.

11 Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, 1935.

12 Constantin Noica, *Problematice echilibrului spiritual*, in *Acțiune și reacțiune*, 1929. Apud *Dreptul la memorie*, ed. Iordan Chimet, IV, Cluj, 1993, p. 339 (infra: *Dreptul la memorie*).

13 *Ibidem*, p. 340-341.

14 Mircea Eliade, *1918-1921*, in *Vremea*, 1935. Reprodus în *Profetism românesc*, II, București, 1990, p. 130-132.

15 Cf. Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, 1980.

- 16 Mircea Eliade, *Anno Domini*, reprodus în *Profetism românesc*, I. Vezi și Petru Dumitriu, *Aquarium*, nuvelă în care se evocă același elan eschatologic.
- 17 Al. Zub, *Vasile Pârvan: efigia cărturarului*, Iași, 1974.
- 18 V. Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, în *Arhiva pentru știința și reforma socială*, I, 1919. Studiu reprodus în vol. *Scrieri*, ed. Al. Zub, București, 1981, p. 353-375. Cf. și Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989, p. 90-91.
- 19 V. Pârvan, *Scrieri*, p. 354-356.
- 20 *Ibidem*, p. 368-369. Asupra contextului general, vezi Rodica Radu, *Probleme politice și culturale în dezbaterile intelectualității ieșene în anii imediat următori primului război mondial*, în *Cercetări istorice*, Iași, XI, 1980, p. 503-512.
- 21 Cf. Al. Zub, *Preocupări de istorie ecleziastică în opera lui Vasile Pârvan*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, XLVI, 1970, 7-8, p. 390-405.
- 22 Pr. I.D. Petrescu, *Modernismul în biserică*, în *Cuvîntul*, III, 124 (31 iul. 1927), p. 3. Asupra acestui episod, vezi Al. Zub, *Vasile Pârvan, un posibil candidat la primatul României*, în *Carpica*, Bacău, XXIV, 1993, p. 9-16.
- 23 V. Pârvan, *op.cit.*, p. 369.
- 24 Cf. I. Saizu, *Dezbateri interbelice privind "raționalizarea" culturii românești*, în vol. *Dezvoltare și modernizare în România interbelică*, ed. V. Pușcaș, V. Vera, București, 1988, p. 236-254.
- 25 T. Vianu, *Filosofia culturii*, București, 1945, p. 292.
- 26 Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, III, București, 1981, p. 389; N. Iorga, *Istoria bisericii românești*, II, București, 1930, p. 303-306.
- 27 Octavian Goga, *Mustul care fierbe* (1927), ed. 1992, p. 294-299; Ilie Lazăr [Memorii], apud *Dreptatea*, 219/1998, p. 11.
- 28 Octavian Goga, *op.cit.*, p. 272.
- 29 I. Crăciun, *Biserica neamului nostru*, în *Telegraful român*, 25 ian/7 feb.1992; D. Stăniloae, *Un atlet al naționalismului creștin*, *ibidem*, 1 apr. 1934; *Misiunea preotului*, *ibidem*, 14 iun. 1936; *Biserica împotriva comunismului*, *ibidem*, 11 oct. 1936; I.V. Felea, *Biserica și protecția muncitorilor*, *ibidem*, 19 iul.1936; C. Zoican, *Lupta de clasă în aprecierea creștină*, *ibidem*, 16 și 23 aug. 1936. Etc.
- 30 *Biserica și problemele sociale*. Conferințe ținute la Fundația Dalles, 24 ian.- 8 apr. 1933, sub auspiciile Consiliului Central Bisericesc, București, 1933, p. 5.
- 31 *Ibidem*, p. 18.
- 32 *Ibidem*, p. 6, 11-12.
- 33 *Ibidem*, p. 20, 48.
- 34 *Ibidem*, p. 65.
- 35 *Ibidem*, p. 73; P.S.S. Nicodim, *Ortodoxia și creștinismul apusean*, Sibiu, 1922.
- 36 I.P.S.S. Nicodim, *Cuvîntări*, ed. I. București, 1940, p. 167.
- 37 Mitropolitul Nicolae (Balan), *Biserica și viața*, Sibiu, 1947.
- 38 Cf. Hans-Christian Maner, *Die Orthodoxe Kirche und das politische System...*, loc.cit., p. 200-214.
- 39 Alexandra Laignel-Lavastine, *op.cit.*, p.563; N. Tertulian, *L'Europe-crise et défense de la raison* (II), în *RITL*, XLIII, 1995, 3-4, p. 279-290.
- 40 D. Gusti, *Cunoaștere și acțiune în serviciul națiunii*, București, 1939.

41 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, 1997, p. 261.

42 Cf. Z. Ornea, *Junimea și junimismul*, București, 1978; Al. Zub, *Junimea: implicații istoriografice*, Iași, 1976.

43 Gabriel Andreescu, *Naționaliști și antinaționaliști*, Iași, Polirom, 1995.

44 Pentru ansamblul dezbaterii, cf. Keith Hitchins, *op.cit.*, p.261-285; *România, 1866-1947*, București, 1996, p. 315-358; Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Iași, 1989, p. 212-230.

45 O bună sistematizare a temelor respective la Klaus Heitmann, *Des "rumänische Phänomen": die Frage des nationalen Spezifikums in der Selbstbesinnung der rumänischen Kultur seit 1900*, in *Südost-Forschungen*, XXIX, 1970, p. 171-236.

46 Cf. Al. Dima, *Specificul național al literaturii române*, București, 1962; Marin Bucur, *Istoriografia literară românească*, București, 1973, p.563-574; *Ideea specificului național*, in vol. *Atitudini și polemici în presa literară interbelică*, București, 1984, p. 9 sqq.

47 P. Pandrea, *Specific național și moment istoric*, in *Adevărul literar și artistic*, X, 1931, 561, p. 1; M. Ralea, *Fenomenul românesc*, București, 1934; C. Rădulescu Motru, *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, București, 1936 (și alte ediții); Al. Dima, *Fenomenul românesc sub noi priviri critice*, Craiova, 1938; T. Fecioru, *Poporul român și fenomenul religios*, București, 1939; G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, București, 1941, p. 888; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, in *Izvoare filozofice*, II, 1944, p. 67-91.

48 D. Micu, *"Gîndirea" și gîndirismul*, București, 1975; Keith Hitchins, *"Gîndirea": nationalism in a spiritual guise*, in *Social change in Romania, 1860-1940*, ed. by Kenneth Jowit, Berkeley, 1978, p. 140-173; Mioara Apolzan, *Aspecte de istorie literară*, București, 1983.

49 Cf. Ilber Ortayli, *Formation of national identity among Balkan peoples*, in *Turkish Review of Balkan Studies*, I, 1993, p. 43-50; Ivo Bock etc, *Kollektive Identitäten in Ostmitteleuropa-Polen und Tschechoslowakei*, Bremen, 1994.

50 N. Petrescu, *Interpretation of national differentiations*, London, 1929.

51 Cf. Katherine Verdery, *The rise of the discourse about Romanian identity: early 1900 to world war II*, in G. Buzatu etc (eds), *Românii în istoria universală*, II, Iași, 1987, p. 105-109; Michel Dion, Eglises, *Etat et identité nationale dans la Roumanie moderne*, Paris, INALCO, 1992; Olivier Gillet, *L'Eglise orthodoxe roumaine et la "nation" au XXe siècle: une forme d'etnophylétisme contemporain?*, in *Church and Society in Central and Eastern Europe*, ed. by Maria Crăciun and Ovidiu Ghitta, Cluj, 1995, p. 292-315.

52 Cf. Wolfgang Höpken, *"Europäisierung" versus "Autochtonie": Entwicklungsgeschichtliche Diskurse in Südosteuropa (19.-20. Jahrhundert)*, in *GWZO. Berichte-Beiträge*, 1996, p. 91-108.

53 Keith Hitchins, *Mit și realitate...*, p. 262.

54 Cf. Dan Petrescu, *Tentatio Orientis Interbellica*, in *Cultură și societate*, ed. by Al. Zub, București, 1991, p. 397-442.

55 Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 267.

56 Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, București, 1940.

57 Nae Ionescu, *Roza vînturilor*, București, 1937.

- 58 D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939; Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 271-273.
- 59 Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, București, 1936; *Elogiul satului românesc*, București, 1937.
- 60 Mircea Eliade, *Itinerariu în spiritual*, București, 1927. Reprodus în *Dreptul la memorie*, IV, ed. Iordan Chimet, Cluj, 1993, p. 458-499.
- 61 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, 1936.
- 62 Mircea Vulcănescu, *Tendențele tinerei generații*, București, 1934.
- 63 Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 275-276. Cf. Liviu Antonesei, *Le moment "Criterion" – un modèle d'action culturelle*, in *Culture and Society*, ed. by Al. Zub, Iași, 1985, p. 189-206.
- 64 Keith Hitchins, *op.cit.*, p.282. Cf. și N. Gogoneață în *Istoria filozofiei românești*, II, București, 1980, p. 676-741.
- 65 N. Gogoneață, *op.cit.*, p. 694-695; Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 266-275.
- 66 *Dreptul la memorie*, IV, p. 458-499.
- 67 *Ibidem*, p. 500-527.
- 68 *Ibidem*, p. 516-518.
- 69 *Ibidem*, p. 381-411.
- 70 *Ibidem*, p. 412-419.
- 71 *Ibidem*, p. 420-436.
- 72 *Ibidem*, p. 343.
- 73 Mircea Eliade, *Destinul culturii românești*, in *Luceafărul*, Paris, I, 1948. Cf. și Keith Hitchins, *Orthodoxism and Nationalism in Romania in the 20th Century*, in I.Gregori, A. Schaser (Hgs), *Rumänien im Umbruch*, Bochum, 1993, p. 89-100.
- 74 Al. Paleologu, *L'Occident est à l'Est*, Paris, Bolland, 1991; Adrian Marino, *Pentru Europa*, Iași, 1995; Christos Yannaris, *Ortodoxie și Occident*, București, 1995; Alexandru Duțu, "Europa Ortodoxă", in *Sud-Estul și contextul european*, VII, 1997, p. 7-86; idem, *Political models and national identities in "Orthodox Europe"*, Bucharest, 1998; V. Andru, *Ortodoxie, ecumenism și spirit filocalic. Preliminarii la o dezbatere la sfârșit de veac*, in *Viața românească*, XCIII, 1998, 11-12, p. 78-123.