

CÂTEVA CONSIDERAȚII PRIVIND INFLUENȚA FRANCEZĂ ASUPRA CULTURII POLITICE DIN PRINCIPATELE ROMÂNE ÎN PRIMELE PATRU DECENII ALE VEACULUI AL XIX-LEA *

CRISTIAN PLOSCARU

(Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”)

I. CONSIDERAȚII METODOLOGICE ȘI COMENTARIILE ISTORIOGRAFICE

Urmărind complicata tranziție de la „politica boierească” tradițională la actul politic modern în principatele române, de la solidaritățile boierești la asocierile politice specifice modernității, de la „țaraf” la „partidă”, o istorie a originilor culturii politice moderne în principatele române, centrată pe investigarea corelațiilor dintre social, politic și ideologic, nu se poate plasa doar în orizontul faptelor politice și al personajelor istorice concrete care le-au derulat, oricât de eficient s-ar contextualiza planul istoric al desfășurării acestora. Pe lângă toate acestea, viața politică modernă reprezintă nu doar o confruntare pentru putere într-un cadrul instituțional nou, modern, ci și o anumită „ordine a discursului”, o proiecție în plan politic a ideologiei naționale, în înțelesul său cel mai larg, cultural, ca eșafodaj al unei noi civilizații, esențialmente modernă¹. Ea reprezintă însuși transferul unei epistemologii a modernității din „spațiul privat” al reflecției individuale în „spațiul public” al actului politic, în manieră directă sau mijlocită, prin text, prin viu grai sau prin practici instituționale de guvernare.

În acest orizont de cercetare covârșitor ca întindere și dificultate, istoricul are la îndemână mai multe metodologii de lucru, fiecare cu avantajele și neajunsurile sale. Prima dintre ele privește ideologia ca teritoriu ce se pretează unei explorări specifice *istoriei ideilor*, urmărind în succesiunea cronologică a textelor dezvoltarea și cristalizarea unei ideologii (naționalism, liberalism, conservatorism, socialism), eventual polemicile de idei și confruntările politice dintre emitenții lor, fără a spune prea mult despre poziția de putere și prestigiu, în societate și în stat, a persoanelor care le-au formulat pe suport textual². Surprinzând „mișcarea ideilor”, acest tip de

* This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-ID-PCE-2011-3-0730.

¹ Am folosit expresia „civilizație modernă” într-un sens foarte apropiat de acela pe care i l-a atribuit Eugen Lovinescu. Vezi Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, București, Editura Minerva, 1997, p. 247–257.

² Vezi François Châtelet, Évelyne Pisier, *Istoria ideilor politice*, Traducere de Iolanda Iaworski, Timișoara, Editura Amarcord, 2000; Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1989; Brian William Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Boston Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1985, p. 1–4.

narațiune istorică îi vizează mai mult pe acei oameni care au reflectat pe marginea politicii, decât pe acei care au făcut realmente politică, din poziția lor, instituțională sau nu, de „putere”³. Cea de-a doua, împarte grupurile politice după criterii ideologice prestabilite (grup politic/partid național, liberal, conservator, socialist) și urmărește mai ales desfășurarea concretă, proiectată în jurul evenimentului, a dezbaterilor de idei, a raporturilor și jocurilor politice pe care le-a generat punctual faptul politic investigat. Această metodologie, considerată specifică unei istorii politice pozitivistice, ce privilegiază evenimentialul și cauzalitatea serială a faptelor, decurgând unele din altele, a fost supusă unor evaluări critice dintre cele mai dure și sistematice, dar continuă cu încăpățănare să producă, mai ales studii de „amănunțimi”, cu o mare utilitate chiar și pentru investigațiile acelor care o contestă. A treia opțiune, dintre cele care s-ar fi pretat narațiunii ce urmează, asociază conceptului de ideologie pe acela de *cultură politică*, încercând a redefini conexiunile dintre ideologie și putere, prin intermediul analizei corelate a discursurilor și practicilor cultural-politice⁴.

Apetența omului modern pentru ideologie, pentru conceptualizarea concretului, prin care realitatea este „pusă în discurs” și se instituie un primat al rațiunii în percepția și interpretarea ansamblului social, operațiune centrată pe capacitatea explicativă a ideilor și asocierilor cu caracter general, nevoia sa de criterii inteligibile și judecăți de valoare s-au răsfrânt și asupra istoriografiei. La un prim nivel, conceptual, definirea *ideologiei* suscită complicații insurmontabile și un studiu teoretic de mare profunzime, orice generalizare pripită fiind expusă pericolului de a vehicula judecăți ele însele expresia unei ideologii anume. Un politolog afirma cu două decenii în urmă că problema ideologiei nu există „atât timp cât oamenii consideră, cu o convingere nezdrcinată, concepțiile lor tradiționale despre lume drept adevăr sau chiar Adevărul”⁵. Desigur, o asemenea definiție radicală poate fi ușor contestată, întrebând dacă nu cumva „a considera”, „convingere nezdrcinată” și „concepții” nu poartă în ele amprenta unei ideologii⁶? Cu toate acestea, dacă s-ar înlocui a „considera” cu a „crede” și dacă în loc de „convingere” și „concepții” s-ar

³ „Puterea” nu trebuie înțeleasă doar în latura sa politico-instituțională, doar ca „ceva ce se dobândește, se smulge sau se împarte, ceva ce se poate păstra ori ce poate fi lăsat să scape”, ci și ca rezultat al „interacțiunii unor relații inegale și mobile” între oameni, desfășurate în societate, conferind un rol important „discursurilor” de reprezentare a puterii. A se vedea Michel Foucault, *Istoria sexualității*, Traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995, p. 71. Departajarea registrului politic și instituțional al „puterii” de latura discursivă a reprezentării acesteia este una de factură metodologică.

⁴ Plecând de la concepția lui Max Weber, pentru care *puterea* reprezintă „abilitatea unei părți a actorilor sociali de a exercita o influență asupra altora, în pofida rezistenței lor”, aceasta (*puterea*) poate fi privită ca „un câmp de forțe, care, totodată, constrâng și îndeamnă la acțiune pe toți acei care se mișcă în terenul puterii” – din perspectiva teoriilor lui Pierre Bourdieu și Michel Foucault. Vezi Stephen Pfohl, Aimée Wagenen, Patricia Arend, Abigail Brooks, Denise Leckenby, *Culture, Power and History. Studies in Critical Sociology*, Leiden, Boston, Brill Academic Publishers, 2006, p. 7–8.

⁵ C. I. Gulian, *Antropologia politică și geneza ideologiilor*, București, Editura Politică, 1984, p. 53–54.

⁶ Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, p. 10–11.

avea în vedere o imagine moștenită asupra societății, fundamentată pe baza unei tradiții și validată de experiența de viață, formularea ar fi, credem, foarte apropiată de gândirea politică a boierimii tradiționale din principatele române, unde, într-adevăr, ideologia se manifestă abia în epoca modernă, dată cu apariția criticii formelor și conținuturilor gândirii⁷. Calificată fie ca model de „gândire interesată”, fie drept „construcție utopică”, urmărind a-și supune realul și a-l organiza după principii și reguli delimitate intelectual, *ideologizarea politicii* reprezintă un fenomen capital pentru înțelegerea epocii moderne și a originilor partidelor politice.

Din acest punct de vedere, cercetarea etapelor de tranziție, cărora li se refuză îndeobște o personalitate istorică limpede conturată⁸, reprezintă un caz care ridică dificultăți suplimentare, deoarece există tendința unei selecții a faptelor istorice care să evedențieze în primul rând „schimbarea”, „progresul”⁹. Atenția istoricului este, în genere, absorbită de „ideile și credințele nouă”, de un tip de discurs cu care operează anumite categorii de persoane, provenite din cadrul elitei, survolând realul și trecând sub tăcere „vocile” concurente – narațiuni care descriu cu alți termeni și altfel aceeași societate¹⁰. În prima parte a secolului al XIX-lea, societatea românească, aflată, după spusele unui contemporan cu opțiuni liberal-radicală, în „starea de tranziție între ideile și credințele fanariotice, mucezite, moarte și ideile și credințele nouă”, inspiră istoricului la prima vedere imaginea unei schimbări rapide și cuprinzătoare, o „ardere a etapelor” căreia i s-a atribuit o valoare de etalon pentru „procesul modernizării” în principate¹¹. Încercând să definească *schimbarea* și trecerea la o nouă etapă, modernă, a vieții social-politice, narațiunea istorică a apelat la o terminologie specifică modernității celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, la un limbaj cu profunde resurse și semnificații ideologice, întemeiat sub aspect teoretic pe evidente corespondențe cu discursul pașoptist¹². Canonul

⁷ C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 54. Pentru civilizația occidentală situația este mult diferită, datorită permanentei recuperări a filosofiei antichității clasice greco-romane, care avea un covârșitor potențial ideologic, asimilat ca atare de *cultura politică* din Occident încă din secolul al XII-lea.

⁸ Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 6.

⁹ David A. Hollinger, *The Enlightenment and the Genealogy of Cultural Conflict in the United States*, în Keith Michael Baker, Peter Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment?*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, p. 7–18.

¹⁰ Pentru a da un singur exemplu aferent epocii și problemei vizate, la 1840 Iașii sunt în registrul memoriei culturale orașul pe care l-au acreditat textele lui Vasile Alecsandri, Mihail Kogălniceanu și Alecu Russo, purtând în intimitatea lor sâmburele ideologiei liberale și naționale pașoptiste, în detrimentul descrierilor mai puțin ideologice, alternative, ale lui Dumitru Moruzi, Rudolf Suțu sau Vasile Panopol, pasionați cunoscători și memorialiști ai vieții din „capitalia” Moldovei, ale căror amintiri, pline de savoare, despre lumea ieșeană de pe la 1840–1880 sunt cunoscute numai de specialiști.

¹¹ Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 8. Fragmentul citat îi aparține lui C. A. Rosetti.

¹² Continuitatea sau, mai degrabă, compatibilitatea de la nivelul conceptelor și metodologiei de lucru între medievalistica românească mai veche și istoriografia modernității românești din aceeași perioadă (sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea), la istorici precum A.D. Xenopol, Nicolae Iorga, Radu Rosetti, Constantin Giurescu, P. P. Panaitescu, I. C. Filitti, Gh. Bezviconi etc. a fost abandonată în favoarea unei specializări a conceptelor și metodologiei de cercetare a modernității, creând o veritabilă ruptură între istoriografia evului mediu și cea a modernității românești în ultimii 40–50 de ani.

istoriografic românesc, optând pentru o interpretare teleologică, organicistă a desfășurării istorice din spațiul românesc, a insistat asupra textelor și mărturiilor complementare care tratau *schimbarea, progresul* drept fenomene caracteristice ale *dezvoltării istorice obiective*, definind prin conceptul „modernizare” un curs ascendent și „inevitabil” al istoriei românești către un nou tip de viață istorică, modernitatea¹³.

Parcurgând cu privirea istoria creditată istoriografic a epocii de început a modernității românești se poate observa un contrast parcă desprins din epoca însăși, „combinațiunea cea mai bizară din toate”¹⁴. Pe de o parte, moravuri orientale, nestatornicie, necinste, racile detestate, care invadează discursul politic odată cu epoca pașoptistă, fiind preluate aproape *ad literam* de o mare parte a istoriografiei de ieri și de azi. Pe de altă parte, mai ales pe teritoriul istoriei culturale, se dezvăluie o altă istorie, generos deschisă către ideile luministe și Europa civilizată, care îi înfățișează pe români trăind cu emoție sentimentul identității naționale. Paradoxal, o etapă consumatoare de conștiințe și de noi bunuri simbolice, dominată de voința schimbării și „inovația gândului”, trăiește alături de moravuri înțepenite în patriarhal și convenții sociale. Între idei noi și moravuri vechi, într-o lume românească prinsă în secvența unei epoci care pare a se stinge, *vocea* „boierului moldovan [...] numărând pe osișoarele metaniilor sale generațiile ce au trecut” nu se mai aude, el rămânând doar un actor „al poveștilor de viață individuale și irepetabile”, care dau savoare și o notă de autentic, lectura istorică excluzându-l cu totul de pe scena fierbinte a bătăliilor politice și interogațiilor culturale care au frământat prima jumătate a secolului al XIX-lea¹⁵.

La rândul său, fenomenul modernizării a fost evaluat istoriografic în sens total și totalizant, desemnând un fel de „serie istorică”, un „proces de sinteză” adunând laolaltă schimbările de factură modernă din societatea românească și interconectând domeniile economic, social, politic și cultural după criteriile de factură deterministă. Înțeleasă ca un proces istoric atotcuprinzător și ca un concept cu funcție epistemologică, modernizarea a devenit, în plan istoriografic, atât un fel de barometru al *tranziției la modernitate* în principate și Vechiul Regat, cât și (sau mai ales) un substitut conceptual al acesteia¹⁶. Inversând raporturile firești ale

¹³ *Istoria românilor*, VII₂, *De la Independență la Marea Unire (1878–1918)*, coordonator Gheorghe Platon, București, Editura Academiei Române, 2003.

¹⁴ I. Codru Drăgușanu, *Călătoriile unui român ardelean în țară și în străinătate (1835–44) („Peregrinul transilvan”)*, București, Cultura Neamului Românesc, 1923, p. 35.

¹⁵ Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶ Această substituție conceptuală a avut ca fundament ideea că „modernizarea include tot ceea ce noi numim *industrializare, raționalizare, secularizare și birocratizare*” (Cătălin Turliuc, *Construcția națională românească și identitățile regionale*, în Ion Agrigoroaiei, coord., *România interbelică în paradigmă europeană. Studii*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2005, p. 74–75). Folosind cu ceva mai multă prudență conceptul de modernizare și preferând să vorbească, pe urmele lui Eugen Lovinescu, de „tranziția spre civilizația română modernă”, Damian Hurezeanu numește această schimbare „un proces de *tranziție în interiorul civilizației moderne*, în cadrul acesteia”, care

narațiunii istorice cu realitatea studiată, societatea românească a fost potrivită istoriografic în cadrele tipologice, deseori prea înguste, ale modernizării, iar moștenirea premodernă, care îi conferea substanță socială și identitate istorică, a fost „exilată” în rândul reminiscentelor „Vechiului Regim”. Accepțiunea foarte largă și destul de confuză a conceptului de modernizare a fost accentuată și de înțelesurile pe care i le-au conferit istoriografia, sociologia, antropologia sau filosofia culturii, fiind echivalat, cel puțin în cazul istoriografiei românești mai recentă, cu europenizarea, occidentalizarea, civilizarea, industrializarea, urbanizarea, transformările revoluționare¹⁷. Înțelesă în acest sens, modernizarea ar fi similară cu *dezvoltarea* sau *progresul* societății moderne în general, cu democratizarea structurilor de putere, cu revoluția științifică și tehnică, cu revoluția în domeniul informației, fiind un proces continuu, care depășește cadrele cronologice fixate epocii moderne și nu are un sfârșit predictibil.

asociază transformările economice, sociale, politice și culturale într-o „evoluție modernă a României”. Această evoluție nu este înțeleasă într-un sens plural, al diversității sale structurale și al discursurilor care exprimă realitatea, ci ca o „dezvoltare [...] în plan liniar-evolutiv”, care nu admite decât „accidente de parcurs”, împliniri și eșecuri ale aceluiași „proces modernizator”, în funcție de care este judecată întreaga realitate istorică (Damian Hurezeanu, *Sensuri ale evoluției moderne a României până la primul război mondial*, în idem, *Scrieri*, București, Editura Expert, 2002, p. 455–464). Poate de aceea Damian Hurezeanu nu a acordat importanța cuvenită la ceea ce Sorin Alexandrescu înțelege prin *discurs*, și îi reproșează că „nu face racorduri necesare [...] cu procesele economice de profunzime ale societății”; în acest caz, crede Damian Hurezeanu, „explicația se mărginește la fenomenele de suprafață a realității” (Idem, *Sorin Alexandrescu – Paradoxul român*, în *op. cit.*, p. 568–569). Numai că Sorin Alexandrescu înțelege prin „profunzime” altceva, un anume imaginar politic și o mentalitate a elitei moderne din Vechiul Regat, formând o trăsătură particulară a culturii politice moderne românești, care o conduce către ceea ce numea „neîncetatele căderi în premodern” ale acesteia în momentele de criză politică. Privind dincolo de „procesele economico-sociale”, printr-o abordare net distanțată de determinismul marxist, Sorin Alexandrescu încearcă să pătrundă într-o altă „profunzime”, în mințile și comportamentele liderilor politici și să disece mecanismul de reproduce a puterii, matca firească și scopul ultim al oricărei politici (Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*, București, Editura Univers, 1998, *passim*).

¹⁷ Vezi ample considerații de acest tip, mai mult sau mai puțin schematizate, la Constantin Iordan, *Modernisation: Repères d'un processus historique dans le Sud-Est Européen (XIX^e – début du XX^e siècles*, în „Revue des Études Sud-Est Européennes” (în continuare RÊSEE), XXX, 1992, nr. 3–4, 1992, p. 301; Lucia Taftă, *Ideile de modernizare a societății românești în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Revista Istorică”, nr. 5–6, 1992; Gh. Iacob, *Modernizarea României (1866–1914). Aspecte metodologice*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza» Iași”, Istorie, XLIV–XLV, 1998–1999, p. 47–58; Marius Lazăr, *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2002. Mă limitez aici la a formula întrebarea dacă „europenizarea” ori „occidentalizarea” sunt definite prin raportare aculturantă la modele culturale, instituționale, politice etc. occidentale stabile în spațiu și timp, sau dacă nu cumva aceste modele sunt ele însele o sumă, mai mult sau mai puțin unitară, cu siguranță dinamică, de discursuri și practici diverse, proprii modernității occidentale din secolul al XIX-lea, pe care societățile „rămasse în urmă” din Europa centrală și de sud-est le-au preluat oarecum dezordonat, în funcție de priorități, conjuncturi și oportunități de moment, fără ca imitația unui model (a cărui existență, ca structură culturală stabilă și uniformă, mi se pare discutabilă) să confere „europenizării” trăsăturile de cauzalitate și de coerență ale unui „proces al modernizării”?

Totuși, ca un prim paradox, termenul modernizare este folosit în istoriografia română pentru a denumi un *proces de trecere* de la societatea tradițională la societatea modernă și care *se încheie* spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Dintr-o altă perspectivă, cu slab ecou în conceptualizarea termenului la noi, istoria culturii privește modernizarea ca un fenomen mai nuanțat, axat pe diferențierea calitativă a diverselor transformări, fără a încorpora cantitativ toate schimbările care au loc în secolul al XIX-lea, privind *progresul* ca pe o mutație la nivelul conștiinței umane și a valorilor sale, un fel de „redescoperire raționalistă a lumii”, pe cât de lucidă, pe atât de conflictuală: „*arta* nu mai este [privită ca – n.n.] o îndemânare ci o sumă de însușiri care duc la descoperirea *adevărului*”, iar *cultura* „cumulează datele privind *activitatea morală și intelectuală a omului*”¹⁸, fiind „transformată într-un gen de *curte de apel*”, de instanță a practicilor și moravurilor sociale, care a dus la nașterea societății civile¹⁹. Semnalând necesitatea unei resemantizări conceptuale a termenului *modernizare*, se poate remarca faptul că în istoriografia noastră din ultimele decade, de prea multe ori, termenul modernizare s-a mărginit să înlocuiască două expresii de factură marxistă – „trecerea de la feudalism la capitalism” și de la „monarhia feudală” de tradiție bizantină la „statul burghez” – dar le-a conservat integral semnificația și eșafodajul ideologic.

Unii dintre autorii care au întreprins cercetări în ultimii ani, sesizând neajunsurile concepției teleologice, organiciste, cu evidente reminiscențe de marxism doctrinar, au tins să deconstruiască, integral sau în parte, conceptul *modernizării* în înțelesul său „clasic”²⁰. Această nouă școală sau tendință istoriografică, deschizând noi șantiere de studiu, a contestat modernitatea structurilor socio-economice din principate pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea, insistând pe o istorie socială care ilustrează persistența practicilor și cutumelor tradiționale în funcționarea societății românești, localizând modernitatea la nivelul ideologiei, al culturii naționale și al imaginarului politic, care ar fi fost influențate decisiv de cultura occidentală, mai ales de aceea franceză. Percepută astfel, modernizarea s-ar remarca, încă o dată, îndeosebi ca *proces istoric*, drept ceea ce s-a numit „modernizare discursivă”, un fenomen istoric de emergență a discursului modern și a ideologiei naționale în principate, esențializat, între alții, de Cristian Preda, prin expresia cu valoare conceptuală „modernitatea politică și românismul”²¹.

¹⁸ Alexandru Duțu, *Modele, imagini, privilegii. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974, p. 56.

¹⁹ Raymond Williams, *Culture and Society 1780–1950*, New York, Anchor Books, 1960, p. XVI.

²⁰ Într-un alt studiu, referitor la conceptul *modernizare* am analizat pe larg contextul cultural în care s-a afirmat și, apoi, a căzut în desuetudine acest concept. Aici m-am limitat să reiau în rezumat, în funcție de necesitățile expunerii, câteva din ideile expuse în acel text (Cristian Ploscaru, *Modernizarea societății românești. Considerații privind actualitatea unui concept istoriografic*, în *Historia sub specie aeternitatis. In honorem magistri Alexandru Zub*, Ediderunt Victor Spinei et Gheorghe Cliveti, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 189–202)

²¹ Cristian Preda, *Modernitatea politică și românismul*, București, Editura Nemira, 1998, p. 13–39.

Pe teritoriul metodologic al acestei noi paradigme istoriografice s-au construit două „istorii moderne” relative la principatele române: o *istorie socială* care reflectă întârzierile și eșecurile modernizării la nivelul structurilor socio-economice, al practicilor juridice și al mentalului colectiv, cantonate în continuare în premodern, și o *istorie a ideilor*, care atribuie elitei românești o conformație culturală europeană, de inspirație occidentală, materializată printr-o cultură națională de factură romantică și militantă și o identitate politică pronunțat etnocentrică, exprimată printr-o cultură politică de esență naționalistă și potențial autoritară²².

Astfel, pentru perioada de început a modernității românești (sfârșitul veacului al XVIII-lea – începutul celui de-al XIX-lea), analiza istorică este tot mai atentă la moravurile și obiceiurile oamenilor, la comportamente și atitudini de factură tradițională, înregistrând, uneori cu acuratețe, practici sociale, stereotipuri mentale și un fel de a gândi proprii omului premodern, care supraviețuiesc până târziu, în „plin” secol al XIX-lea. Studii recente de istorie socială, recuperând cercetările genealogice, monografiile de familii boierești mai vechi și studiile consacrate moravurilor sociale, nu încetează a sublinia acea cantonare în premodern a „realului”, a practicilor sociale și a mentalităților proprii unui „Vechi Regim care își supraviețuiește” în secolul al XIX-lea, dar care pare cu totul rupt de orizontul politicii, de transformările în planul sistemului politic și al instituțiilor de stat, fără ca elaborările discursive ale modernității românești să fie raportate sistematic la acest nivel profund al „realității”, ci doar la registrul ideologic al schimbărilor din viața politică și culturală.

În încheierea acestor considerații, s-ar putea spune că primele sinteze de istorie și civilizație românească modernă, conformându-se unui crez ancorat în mentalitatea elitei politice și intelectuale românești de la începutul secolului al XX-lea, dominant în cultura română până de curând, au consacrat o perspectivă asupra modernității românești centrată pe ideea transformării rapide a societății din principate, a „arderii etapelor” tranziției la modernitate, favorizând elementele „schimbării” în dauna celor care țineau de valori și moravuri ale societății tradiționale, atribuind românilor de la începutul secolului al XIX-lea (în forme „preliminare”, „incipiente”) *idei, aspirații, conduite și convingeri care nu erau „ale lor”, fiind specifice elitei românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*. Plecând de la preferința pentru discursul pașoptist, pentru limbajul și temele sale referitoare la problema *schimbării* și a *progresului*, s-a construit, mai mult sau mai puțin conștient, un fel de „istorie retrospectivă”, axată pe studierea „genezei” termenilor în jurul cărora s-a elaborat discursul cultural-politic național românesc și a ideilor prin care generația ce a înfăptuit statul național definea „realitatea românească”²³.

²² Catherine Durandin, *Discurs politic și modernizare în România (sec. XIX–XX)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 23–170; Florin Müller, *Fractură și continuitate în cultura politică românească. Transilvania versus Vechiul Regat*, în „Revista Istorică”, XIV, nr. 1–2, 2003, p. 153–166.

²³ Aurel Răduțiu, *Ideea de unitate politică la români*, București, Editura Științifică, 1968; Gh. Ghimeș, *Ideea de republică la români*, București, Editura Științifică, 1972; Al. Hanță, *Ideea de patrie în literatura română*, București, Editura Minerva, 1976, aceste cărți, semnificative prin titlul lor, făcând parte dintr-o direcție de cercetare prolifică mai ales în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Nici „ideea de integrare europeană” în „istoria românilor” nu și-a așteptat prea mult timp „exegeții”.

În ceea ce ne privește, provocarea metodologică la care încercăm a supune propria narațiune istorică este de a face cumva abstracție de revoluția din 1848, atât în sensul că românii de la (să spunem) 1834 nu știau că revoluția avea să se întâmple, cu atât mai mult nu o „pregăteau”, cât și în sensul tratării cu un plus de circumspecție documentară a discursului pașoptiștilor în literatură, istorie și politică despre societatea românească din vremea bunicilor și părinților (cu excepția corespondenței și, în parte, a memorialisticii) – discurs pe care îl considerăm profund ideologizat, supus unei *viziuni coerente* liberale și romantice despre lumea românească tradițională, pe care doreau să o schimbe. Aplicarea unui tip analiză recurentă a fenomenului ideologizării politicii în principatele române îl supune pe istoric pericolului de a vehicula ceea ce puneau pașoptiștii pe seama părinților lor, nu ceea ce au judecat, au făcut și au crezut, în fine, au trăit aceștia cu „adevărat”.

Referitor la problema imitației ca fenomen cultural și la impactul său asupra „spiritului public” din principate, istoriografia a identificat de obicei în influența franceză sursa predilectă a ideilor și modelelor de dezvoltare, dar și a normelor și a moravurilor societății civilizate, insistând asupra rolului acesteia pentru formarea intelectuală a elitelor din principate. De altfel, nu numai pentru principate, ci și pentru întreg sud-estul Europei, acest proces de aculturație, identificat pentru prima parte a secolului al XIX-lea cu însuși „fenomenul modernizării”, a fost perceput ca o „proiecție a modelelor culturale și de comportament din Occident”²⁴. În mod sistematic, dintr-o perspectivă pronunțat ideologică, ideilor enciclopedismului luminist francez, ideilor Revoluției franceze și spiritului romantic li s-au recunoscut un fel de supremație asupra a ceea ce însemna *influența culturală franceză* în principate. Din acest punct de vedere, tezele lui Pompiliu Eliade privind importanța influenței franceze pentru formarea intelectuală a elitei și constituirea „spiritului public” în principate²⁵, nuanțate și aduse în concordanță cu cercetările ulterioare, beneficiază în continuare de validare istoriografică, fapt ilustrat și de ultimele studii de specialitate aferente subiectului²⁶.

Oprindu-se asupra „legilor imitației” înaintea lui Eugen Lovinescu, A. D. Xenopol făcea comparația, interesantă și originală, între rolul istoric pe care l-au avut pentru „avântul Europei moderne” redescoperirea „spiritului sau a comoarelor antichității”, iar pentru „avântul românilor atingerea spiritului lor cu civilizațiunea apuseană”²⁷. Asemănarea celor două „imitații” ca „proces istorice” formative i se

²⁴ Paschalis M. Kitromilides, *Modernisation as an Ideological Dilemma in Southeastern Europe: from national revival to liberal reconstruction*, în *RÉSEE*, XXX, 1992, nr. 3–4, p. 184.

²⁵ Pompiliu Eliade, *L'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, Ernest Leroux, 1898.

²⁶ Al. Zub (publicat par), *La Révolution Française et les Roumains. Impact, images, interprétations*, Iași, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, 1989; Alexandru Duțu (coord.), *Sud-Estul European în vremea revoluției franceze: stări de spirit, reacții, confluențe*, București, Editura Academiei Române, 1994 și Al. Zub, D. Ivănescu (volum editat de), *Franța. Model cultural și politic*, Iași, Editura Junimea, 2003.

²⁷ A.D. Xenopol, *Studii asupra stărei noastre actuale*, în „Convorbiri Literare”, IV, 1870, nr. 1, p. 3. Teza expusă în acest studiu se dorea a fi o fundamentare istorică a teoriei „formelor fără fond”, lansată de Titu Maiorescu cu un an mai devreme în paginile „Convorbirilor Literare”.

părea evidentă, cu deosebirea, esențială în opinia sa, că „Europa a învățat fără profesori”, având în față „rămășițele ciuntite și fărâmate a unei vieți dispărute”, antichitatea, pe care le-a asimilat de-a lungul mai multor secole, dezvoltându-și „spiritul de alegere și de critică” în legătură cu „trebuințele sale sociale”. În schimb, românii „au învățat numai cu profesori”, preluând „totul de-a gata” din Europa occidentală, fără a avea experiența istorică necesară unei riguroase selecții²⁸. Totuși, istoricului îi scăpa din vedere faptul că românii din epoca domniei lui Cuza Vodă erau mult mai pregătiți intelectual și cu mai multă „experiență istorică” în cunoașterea instituțiilor și practicilor moderne europene contemporane lor, decât fuseseră boierii epocii regulamentare, atunci când s-au trezit prinși sub tăvălugul schimbărilor introduse de Regulamentul Organic.

În același plan al „imitației” sau aculturației, influenței culturii politice și juridice rusești – recunoscută drept o realitate cu valențe parțial binefăcătoare pentru principate de către mulți memorialiști și istorici, pentru perioada cuprinsă între tratatul ruso-turc de la Adrianopol și începutul anilor '40 ai veacului al XIX-lea – i s-au refuzat sistematic anumite trăsături formative pentru viața publică modernă. Constrângerile politice impuse de puterea protectoare au focalizat toată atenția istoricilor, discreditând istoriografic schimbarea introdusă de Regulamentul Organic, de noile practici politice, administrative și juridice. Istoricii care au privit *altfel* lucrurile, recunoscând „meritele” regimului regulamentar, au evaluat mai mereu influența culturii politice și juridice rusești din perspective complementare, încorporând-o metodologic fenomenului *modernizării* și, implicit, procesului de *dezvoltate istorică obiectivă* a societății românești în secolul al XIX-lea. Pe de o parte, schimbările introduse de administrația rusă și de Regulamentul Organic au fost încadrate într-o istorie „serială” a dezvoltării instituționale moderne românești, parte a fenomenului mai amplu al modernizării, fără a li se studia fundamentul teoretic, ideologic și corespondența cu modelul instituțional rusesc de referință, aplicat în structurile centrale și provinciale ale Imperiului rus. Pe de altă parte, acestor schimbări instituționale li s-a atribuit în mod automat calitatea de reflexe ideologice cenzurate ale luminismului și liberalismului francez, de care s-ar fi contaminat gândirea politică și practicile instituționale rusești, fără a se studia dezbaterile din Rusia pe această temă, diversele tendințe și grupuri de influență în această privință, în fine, maniera în care cultura politică și juridică rusă a preluat, adaptat și asimilat această influență franceză.

Resentimentele față de Rusia i-au împiedicat pe mulți pașoptiști memorialiști ai perioadei regulamentare să evite acest tip de judecată conflictuală și lacunară din punct de vedere rațional. Astfel, această „*repede schimbare* (s.n.) ce s-a operat la noi în urma încheierii păcii la 1829 la Adrianopol”, introdusă de guvernarea provizorie rusească și de Regulamentul Organic, îi trezea amintiri dintre cele mai vii lui Nicolae Kretzulescu, mai puțin preocupat decât Xenopol în a da imitației un

²⁸ *Ibidem*, p. 5–7.

sens ideologic, ținând exclusiv de influența luminismului, romantismului și liberalismului francez²⁹. Elita românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, instruită la școli moderne, în țară sau în străinătate, având acces la orice lectură și la oricare spațiu străin din Europa³⁰, maturizată destul de repede în „focul” disputelor politice și al polemicilor culturale din țară, își formase deja un discernământ, o gândire raționalistă și critică, pentru a alege în cunoștință de cauză drept model „o constituțiune [...] gata [făcută – n.n.] ce ne-o prezintă Europa”, un „codice [...] clar, întocmit pentru aplicare” sau o lucrare de jurisprudență, preluate și traduse „gata” din Franța, „edițiuni corecte și comentate” din scrierile antice, traduse direct din limba germană, „lucrări de științe [...] deja înainte întocmite în Europa”³¹ și multe alte „imitații” necesare dezvoltării interne. Plusul de experiență politică, rezultând din asimilarea și asumarea unor lecții ale tineretii de revoluționari, se observă în rectificarea imaginii pașoptiștilor asupra Regulamentului Organic în perioada postpașoptistă și, mai ales, atunci când, odată cu bătrânețea, venea și vremea memoriilor. Supus oprobriului public „la revoluțiunea noastră (s.n.) din 1848, [...] condamnat cu desăvârșire”, ars demonstrativ tot atunci în cadrul unei ceremonii populare cu mare încărcătură simbolică, Regulamentul îi părea lui Nicolae Kretzulescu jumătate de secol mai târziu, potrivit „stărei de înapoiere în care se afla țara” și, drept urmare, cu „rezultate favorabile pentru dezvoltarea statului român”³². Relevant este faptul că pașoptistul muntean selecta între prefacerile cele mai bune și trebuincioase introduse de Regulament „inamovibilitatea” obținută de judecător după șase ani de activitate în cadrul justiției³³, în vreme ce, în epoca redactării *Amintirilor istorice*, problema inamovibilității magistraților era nerezolvată și suscita intense discuții pe eșicherul politic³⁴.

În schimb, boierimea primei jumătăți a secolului al XIX-lea, înainte de a se izbi de „larma ideilor nouă” aduse de pașoptiști, sub înrâurirea „Europei franceze”, a trebuit peste noapte să-și abandoneze vechile deprinderi și cunoștințe, transmise pe calea unei îndelungate experiențe istorice, adânc implantată în moravuri și în mentalitate, și să *învețe* într-un singur deceniu administrația pe bază de regulamente și sarcini precise, justiția pe bază de legi și proceduri, politica pe bază de dezbateri, „amandamenturi” și argumente, să vorbească o limbă străină alta decât greaca sau turca, să guste un tablou sau o piesă de teatru, să citească o revistă de cultură sau să-și facă o bibliotecă respectabilă. Accesul „junimii române” la „ideile care preocupau Occidentul”, idei pe care „părinții noștri abia le puteau înțelege” au fost

²⁹ Nicolae Kretzulescu, *Amintiri istorice*, București, Editura ziarului „Universul”, 1940, p. 14.

³⁰ Mihai Sorin Rădulescu, *Elita liberală românească (1866–1900)*, București, All Educational, 1998.

³¹ A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 6.

³² Nicolae Kretzulescu, *op. cit.*, p. 31.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Paraschiva Căncea, Mircea Iosa și Apostol Stan (coordonatori), *Istoria Parlamentului și a vieții parlamentare din România până la 1918*, București, Editura Academiei Române, 1983, p. 112–117.

disecate de istorici pe toate părțile, dar schimbarea pe care „bătrânii” au gestionat-o „în aplicațiunea noiei forme de guvern, ce prescria Regulamentul Organic”, în vreme ce „junimea începea a compta pe viitor”, a presupus un efort de adaptare la modernitate cu importanță semnificativă în structurarea „civilizațiunii române moderne”, care ar merita o atenție similară³⁵.

Schimbarea adusă de legiuirea organică s-a bucurat de constante aprecieri pozitive în epocă, multe dintre ele interesate, dar dezvăluind totuși o *stare de fapt* incontestabilă. Într-o broșură publicată la Paris în 1841 (al cărui autor, interesat, era Gheorghe Bibescu, care însă nu și-a asumat public textul), se aducea un elogiu lui Pavel Kisselev și Regulamentului Organic, deoarece, în urma aplicării sale „abuzurile începură să dispară și destrăbălarea ce se vedea peste tot fu înlocuită printr-o nobilă emulațiune, la care se arătasera că iau parte chiar aceia care erau îmbătrâniți în rele [marii boieri – n.n.] și pe care nimeni nu mai spera să-i vadă întorși pe calea dreaptă”³⁶. Desigur, legiuirea organică nu produsese „o revoluțiune în sens liberal, făcută fără zguduiri și fără violențe”, cum se străduia să acrediteze Nicolae Suțu, dar, într-adevăr, Regulamentul „a organizat ceea ce nu fusese [înainte – n.n.] decât debandadă și abuz”, memorialistul „uitând” iarăși că acei care i-au implementat prevederile în actul guvernării au fost tocmai „învinovații” abuzurilor perioadei anterioare, marii boieri pământeni³⁷. Necruțător cu „ignoranta în care se aflau pe atunci mai toate clasele societății”, Nicolae Kretzulescu atribuia eșecul aplicării Regulamentului „lipsei de oameni îndestui cu cunoștințe” și „relelor moravuri moștenite de la fanarioți”, fără să mai amintească nimic despre discrepanța dintre „înapoierea societății” și „ordinea politică și materială” nouă introdusă de legiuirea organică, nici de entuziasmul general „ce cuprinse țara” la aflarea clauzelor tratatului de la Adrianopol³⁸. De altfel, „obiceiurile dezonorante și abuzive rămase de la fanarioți”, pe care le incriminau pașoptiștii, nu erau toate nici dezonorante, nici abuzive pentru marii boieri, și nici datorate fanarioților, unele ținând, în percepția lor axată pe tradiție, de „vechile obiceiuri și așezăminte” ale țării, altele de „sistemele boierească”, iar încălcarea lor de către Regulament li se părea o „necuviință” și o nedreptate făcută „noblețai” țării.

Cu toate că puncta apăsate diferența netă dintre „organizația arbitrară, vițioasă și fără nici un control” moștenită din secolele anterioare și „guvernul regulat, compus din șapte miniștri, după modelul țărilor civilizate”, introdus de legiuirea organică, Nicolae Kretzulescu pune pe seama deficitului de „sinceritate și patriotism”

³⁵ Vezi în acest sens *Epistolă adresată lui Edgar Quinet, în 1856, de A. Cantacuzin*, în „Convorbiri Literare”, XVIII, Iași, 1884–1885, p. 480–481.

³⁶ Gh. Adamescu, *Epoca regulamentară din punct de vedere politic și cultural*, în „Literatură și Artă Română”, II, 1899, nr. 5, p. 299.

³⁷ *Memoriile Principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei 1798–1871*, Traducere din limba franceză, introducere, note și comentarii de Georgeta Penelea Filitti, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 97–98.

³⁸ Nicolae Kretzulescu, *op. cit.*, p. 27–32.

al boierilor pământeni dificultățile și eșecurile acestei transformări, pe care el însuși o socotea radicală și fără precedent în istoria principatelor³⁹. Contrazicându-se câteva rânduri mai departe, își amintea cu vădită plăcere de „activitatea și zelul ce *toți* (s.n.)” funcționarii numiți de Pavel Kisselev în noile instituții, „de la mic până la mare”, de la dregătorii Sfatului administrativ până la ispravnici sau pârcălabi de sate și târguri, „puneau [...] ca să-și îndeplinească datoriile”⁴⁰.

Neștiind cu exactitate foarte multe despre „productele civilizației” europene din epocă, boierimea pământească a trebuit să asimileze învățând pe parcurs, sprijinindu-și scepticismul și „cumpătarea” în fața „schimbării” pe „lecțiile” trecutului și moștenirea istorică, preferând deseori soluțiile inspirate de modelul rusesc, unul în parte tot de sorginte franceză, „răsturnărilor” la care năzuia tânăra generație a pașoptiștilor. În amplul fenomen al aculturației, ce a dominat istoria noastră modernă, această etapă preliminară, combinând, deseori incoerent și neproductiv, imitarea modelului instituțional-juridic rusesc cu înrâurirea culturală dar și politică a modelului francez, a fost mediul în care s-au plămădit *discursul politic modern și ideologia națională și liberală, care au definit identitatea politică și ideologică a „partidei naționale” din principatele române.*

II. INFLUENȚA CULTURALĂ ȘI MODELUL POLITIC FRANCEZ

Pătrunderea pe canale culturale și treptata extindere socială a influenței franceze în societatea românească, rolul său formativ pentru cultura română modernă din principate sunt realități incontestabile, reproduse coerent și convingător în studiile românești de istorie a culturii, a căror inventariere, o dată în plus, nu ar avea decât meritul „cantitativ” al unui număr de pagini adăugate unui dosar istoriografic dintre cele mai voluminoase. Persistă totuși impresia că civilizația și cultura franceze sunt percepute în „spațiul istoriografic” românesc într-o manieră unitară, „totalizantă”, fără ca *tendențele culturale, compartimentările discursive și polemicile* proprii culturii franceze și care au reverberat până în principate, prin intermediul cărților, al revistelor, al consulilor și al călătorilor francezi, să fie reliefate și semnificate istoric cu acuratețe suficientă. Nu ne referim la succesiunea marilor curente culturale, la sincronisme sau „rupturi” culturale, la un fel de macroistorie a culturii franceze moderne de până la jumătatea secolului al XIX-lea, ci la orizontul ei de „viață”, la nuanțările și polemicile pe teme culturale și politice, la competițiile pentru notorietate și acces pe „piața publică” a ideilor și „bunurilor simbolice”, la intersecția cu „factorii de putere” și, bineînțeles, la preferințele și opțiunile culturale și politice ale oamenilor, atât ale emitenților lor cât și ale

³⁹ *Ibidem*, p. 34–35.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

publicului din Franța. Dacă această problemă este lăsată deoparte, portretul cultural și politic al ideilor, cărților și oamenilor din spațiul culturii politice franceze, ajunși într-un fel sau altul în principate, ar fi univoc și lipsit de culoare.

Civilizația franceză din veacul al XVIII-lea a fost definită istoric ca aparținând luminismului, înțeles ca un curent cultural major, ce a influențat decisiv o întreagă epocă și i-a dat numele: Epoca Luminilor⁴¹. Având ca fundament ideologic filosofia raționalistă carteziană, care propunea o nouă concepție despre lume și societate, luminismul s-a manifestat într-o etapă istorică dominată în planul vieții sociale de aristocrația Vechiului Regim, motiv pentru care, plecând de la această realitate, Norbert Elias constata că modelul civilizației franceze din Epoca Luminilor, răspândit în întreaga Europă, conținea, în aceeași măsură, valorile filosofiei luministe și tiparele de civilitate ale „culturii aristocratice” pariziene, atribuite în mod curent clasicismului⁴². Intersecția celor două modele, *luminist* (vizibil mai ales la nivelul operelor literare, filosofice și al lecturilor) și *aristocratic* (concentrat la nivelul modelelor de civilitate și al gustului cultural dominant) a provocat dezbateri, polemici, dar și contaminări reciproce, deoarece luminismul era considerat în epocă „o filosofie care ne învață prin exemple cum trebuie să ne purtăm în societate în toate situațiile vieții private și publice”⁴³. Pentru omul Epocii Luminilor împrumutul din modelele aristocratice de civilitate și gust cultural era la fel de firesc ca și interesul față de critica discursivă specifică filosofiei iluministe, referitoare la moravurile aristocratice și practicile absolutiste de guvernare, ultima insistent pusă în valoare în istoriografia română. Într-un registru general de interpretare, diverse studii dedicate influenței luminismului francez în principatele române relevă un anumit paradox, localizat în relativa neconcordanță dintre luminism, considerat a fi un curent de gândire *unitar și dominant* în veacul al XVIII-lea, emblematic pentru o perioadă ce poartă numele de Epoca Luminilor și „cultura politică a Vechiului Regim”, percepută istoriografic fie ca o cultură politică de extracție absolutistă (judecată *a posteriori*, într-un sens finalist, după criteriile politice ale Revoluției franceze), fie drept o cultură politică incipient liberală, pregătind ideologic Revoluția franceză, fără a se preciza în ce măsură ea mai ținea sau nu de Vechiul Regim⁴⁴. Se poate constata că ambele definiții istoriografice ale „culturii politice a Vechiului Regim” sunt oarecum în neconcordanță

⁴¹ Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în Secolul Luminilor*, I, București, Editura Meridiane, 1986, p. 7–8.

⁴² Norbert Elias, *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice. Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*, vol. II, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 7–9.

⁴³ Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke, *Letter on the Study and Use of History*, 1788, p. 35–36, *apud* Pompiliu Teodor, *Civic Consciousness and Historical Consciousness in the Romanian Enlightenment*, în „Cahiers Roumains d'Études Littéraires”, no. 2, 1976, p. 14.

⁴⁴ Vezi capitolul *Enlightened Absolutism or Enlightened Liberty*, în Piotr Stefan Wandycz, *The Price of Freedom: a History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, London and New York, Routledge, 2001, p. 105–134.

cu substanța filosofică și culturală, dar și cu opțiunile politice ale majorității gânditorilor luminismului francez, moderate, paternaliste și concentrate asupra rolului social și politic precumpănitor al elitelor aristocratică și intelectuală, nu „burgheză”⁴⁵.

În planul general al culturii politice franceze din secolul al XVIII-lea, s-ar putea spune că proiectul filosofic raționalist al luminismului, elaborat în numele „Naturii și al Rațiunii”, a „desacralizat” prezența lui Dumnezeu în lume, fără a afirma explicit un crez ateist și fără a contesta importanța credinței pentru natura umană⁴⁶. Filosofii francezi au elaborat diverse concepții și interpretări privind re poziționarea rolului social al credinței, mai ales în varianta sa instituționalizată și publică, legată de Biserică⁴⁷, pledând pentru interiorizarea sensibilității și a devoțiunii religioase, libertate de exprimare și toleranță. Teoriile deiste au afirmat raționalitatea și autonomia lumii materiale, exclusivismul unor monarhi în problema pluralității confesionale (catolici/protestanți), practicile religioase oficiale și moravurile Bisericii fiind criticate în mod sistematic, dar promotorii acestui discurs au ezitat să privească puterea ca un produs social, cu toate că această concluzie reieșea oarecum de la sine. În ansamblu, chestiunea legitimității puterii a rămas una dintre cele mai delicate și nebulose, amestecând vechiul concept al „grației divine” cu principii ale primelor teorii privind „suveranitatea colectivă”, reprezentată de „corpul politic” al „națiunii”, într-o manieră orientată mai mult spre concilierea, spre armonizarea acestora, decât spre „ruptură”. În pofida diversității tematiche și a argumentelor folosite, gândirea politică din secolul al XVIII-lea francez se înscrie într-un cadru trasat de René Descartes, care separa un „spațiu” al credinței, legat de „grația lui Dumnezeu”, de „adevărurile supreme și credința [...] în care am fost crescut din copilărie”, care „sunt cele mai sigure lucruri pentru mine”, și un „spațiu” al gândirii raționaliste și al criticii metodice, legat de „legile și obiceiurile țării mele”, la care refuză să se supună, afirmând „gândesc că aș putea începe în mod liber să resping toate celelalte credințe ale mele”, altfel spus, o anumită „tradiție”, compusă din obiceiuri, instituții și reprezentări moștenite⁴⁸. Acest „spațiu” al credinței, exclus meditației raționaliste și critice, era strâns atașat de *problema legitimității puterii*, atâta vreme cât monarhul era „alesul lui Dumnezeu”. Cu excepția enciclopediștilor și a lui Jean-Jacques Rousseau, chestiunea legitimității puterii a rămas un domeniu al metafizicii, gândirea politică

⁴⁵ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2004, p. 149–179.

⁴⁶ Filosoful american Richard Rorty, comentând concepția filosofică a lui Voltaire, afirmă că acesta s-a delimitat de „noțiunea de Dumnezeu, înțeles în vechiul fel fundamentalist, fideist”, fără ca aceasta să însemne repudierea lui Hristos, „ca profet al iubirii fraterne” (*The Continuity Between the Enlightenment and Postmodernism*, în Keith Michael Baker, Peter Hanns Reill, *What's Left of Enlightenment?*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, p. 28).

⁴⁷ Gianpaolo Romanato, Mario Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, Traducere de Maria Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, București, Editura Nemira, 1996, p. 90–98.

⁴⁸ René Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, Editura Științifică, 1957, p. 3–4.

și morală evitând coliziunea cu „cele mai sigure” repere spirituale ale omului secolului al XVIII-lea, „adevărurile supreme” și credința în Dumnezeu, de care încă era impregnat „imaginarul politic” al societății⁴⁹.

Această separare de planuri, care pentru Marcel Gauchet este cheia „dezvrăjirii lumii” în secolul al XVIII-lea, s-a conturat mai limpede pe măsură ce gânditorii janseniști au insistat, din perspectivă morală, asupra „contrastului radical dintre infinita bunătate a lui Dumnezeu și starea coruptă a umanității”⁵⁰. Pe de altă parte, aceeași separare a accentuat predilecția pentru tema prezervării „virtuții politice” în stat și a „virtuților publice” în societate, fără ca această pledoarie pentru virtute, vizând separarea interesului public („obștesc”) de cel particular („particularnic”) să fie rezultatul unor reflecții de filosofie și morală politică neapărat liberale – gânditorii liberali nedeținând un „monopol” al acestui subiect –, subiect omniprezent la gânditorii politici din secolul al XVIII-lea, legitimiști, adepți ai teoriei „monarhului luminat”, de orientare liberală moderată („spiritul legilor”) ori mai radicală („contractul social”). Din acest punct de vedere, analiza influenței acestei tematici legată de „virtutea politică” și „virtuțile publice” în principate trebuie să acorde atenție încadrării ideologice a autorului sau curentului respectiv, plasarea întregii literaturi de gen (destul de bogată după 1821) doar sub efigia liberalismului fiind simplificatoare și exagerată. Importanța unor distincții este cu atât mai necesară cu cât problema regenerării morale a societății și cea a unei guvernări bazată pe promovarea virtuții politice a jucat rolul central în comentariile despre societate și proiectele politice mai elaborate de după instituirea domniilor pământene⁵¹.

În Franța, comentatorii politici, foarte numeroși începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea nu s-au sfiit să critice practicile administrative, juridice și politice ale absolutismului. Folosind achiziții terminologice și ideologice ale enciclopedismului, s-au emis puncte de vedere și judecăți de valoare critice, s-au propus soluții alternative privind eșafodajul instituțional al absolutismului și regulile administrării puterii, dar s-a păstrat o respectuoasă fidelitate față de ideea legitimității divine a puterii în societate. Cu toate că puterea politică nu mai apărea doar ca rezultat nemijlocit al voinței lui Dumnezeu și al cuvintelor lui Iisus Hristos referitoare la întemeierea Bisericii Sale, ci și ca urmare a constituirii „corpului politic” al națiunii odată cu întemeierea statului (vezi teoriile și tradițiile „constituționale” din secolul al XVIII-lea) sau a „societății politice” din formele primitive

⁴⁹ Conceptul de *gratie*, reprezentând în secolul al XVIII-lea „puterea a ceva care știm că nu provine de la noi”, de la oameni, transpunea filosofic și în planul reprezentărilor politice ideea *legitimității divine a puterii*, armonizată, după disjuncția formulată de Descartes, cu „noile paradigme ale cunoașterii” din Epoca Luminilor (Kathleen Bliss, *The Role of Religion in the Pursuit of Freedom, in History and Hope. Tradition, Ideology and Change in Modern Society*, New York, Praeger, 1962, p. 142).

⁵⁰ David Bell, *The Cult of Nation in France*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2001, p. 20.

⁵¹ Vezi Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780–1840*, București, Editura Minerva, 1972, p. 211–226.

ale conviețuirii inițiale între oameni (teoriile dreptului natural și ale contractului social), monarhul rămânea un intercesor al voinței divine, înzestrat cu grație divină, fiind garantul suprem al ordinii sociale naturale, inspirată de Dumnezeu⁵². În acest sens, teoria politică a „misterului monarhiei”, promovată de Jacques Benigne Bossuet, care a încercat să „focalizeze elementele de supranatural” și să le orienteze printr-o filosofie metafizică cu valențe moderne pentru legitimarea politică a monarhului absolut, a rămas o referință citată de majoritatea gânditorilor politici din secolul al XVIII-lea⁵³.

Intrând în contact cu filosofia luminismului, elita românească i-a raportat valorile și temele de discurs la conformația sa spirituală specifică, privind atitudinea față de credința religioasă și practicile Bisericii, problemă strâns legată de orice mutație „filosofică” petrecută la nivelul concepției despre legitimitatea puterii⁵⁴. Boierii și clericii cu preocupări intelectuale, predispuși la lectură și meditație, nu ocoleau filosofia cu subiect teologic, literatura deistă sau scrierile de filosofie morală occidentale, care criticau anumite practici religioase și moravurile oamenilor Bisericii⁵⁵. Aceste lecturi și traduceri făcute în grecește și românește au fost inventariate cu acribie și puse să mărturisească despre *influența* deismului francez în principate și, implicit, a rolului său în reelaborarea intelectuală a concepțiilor despre putere în societatea românească. Totuși, dacă sunt invocate și alte mărturii, la fel de numeroase, se poate observa o evidentă ostilitate a boierimii pământene față de reflecțiile critice și comportamentele neobișnuite, laicizate în raport cu credința, cu rolul Bisericii și cu practicile religioase tradiționale. Dacă în trecut asemenea atitudini erau explicate și repudiate invocându-se anormalitatea, „nebunia”, „rătăcirea” sau „demonizarea” personajului respectiv⁵⁶, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea pătrunderea textelor și ideilor deiste franceze în societatea din principate, comentariile pe care le-au suscitât, au produs destul de repede o mutație la nivelul imagologiei religioase și a mentalității specifice a elitei pământene, care tindea să asocieze nemulțumirea, conduitele neadecvate și reacțiile critice față de credință și de Biserică cu „ateismul francez”, cu negarea însăși a existenței lui Dumnezeu⁵⁷.

⁵² J. B. Scheewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, *passim*, mai ales capitolul *Autonomy and divine order*, p. 429–507.

⁵³ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680–1800). Societate rurală și mentalități colective*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1997, p. 344.

⁵⁴ Simona Nicoară, *O istorie a secularizării. De la Cetatea lui Dumnezeu la cetatea oamenilor (secolele XIV–XVIII)*, Cluj-Napoca, Editura Accent, 2005, p. 88–106.

⁵⁵ Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în principatele române 1750–1831*, București, Editura Academiei Române, 1972, p. 81–87.

⁵⁶ „I-a luat Dumnezeu mințile”, ca pedeapsă pentru păcatele săvârșite.

⁵⁷ În întâmpinarea resentimentelor față de aceste idei „ateiste” a venit și bogata literatură greacă de contracarare a influenței filosofilor francezi în rândul tinerimii grecești de la începutul veacului al XIX-lea, avându-l drept mentor pe Evghenie Voulgaris. Vezi Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române (1774–1830)*, București, Editura Minerva, 1982, p. 47.

Pot fi aduse destule dovezi că filosofia raționalistă a enciclopediștilor francezi și a lui Immanuel Kant era percepută de boierii pământeni la începutul veacului al XIX-lea ca fiind promotoare a „ateismului” și a „noului sistem francez”, propovăduind „revoluția” și „înlăturarea vechiului sistem politic”, opera filosofică sau literară respectivă fiind condamnată, iar traducătorul suspect⁵⁸. Chirica Polizo, medic grec rezident la Iași, a fost arestat din poruncă domnească doar pentru că deținea asemenea cărți, ocupându-se cu traducerea lor în grecește, fără ca boierii să protesteze, cu toate că unchiul său, Andrei Pavli, avea relații sus-puse printre evgheniștii moldoveni, fiind cel mai bogat și influent „bancher” din capitala Moldovei⁵⁹. În 1782, Mihai Călinescu, rudă a Cantacuzinilor Râfoveni din Țara Românească, fugit în Austria pentru a studia, a fost adus înapoi și „bătut la falangă” după ce îndrăznise „a grai cu grai neînfrânat” marilor boieri⁶⁰. Jumătate de secol mai târziu, călugării de „pretins ascetism” din „anturajul” lui Veniamin Costache îl acuzau pe Neofit Scriban, „protejat” al mitropolitului, că „între cărțile [sale] era și scrierea lui Voltaire, *Henriada*”, dovadă de „ateism”, cerând exilarea sa la o mănăstire⁶¹. Ferm convinși de „ateismul” lui Joseph Parant, viceconsul francez la Iași pe la 1800, care și-a permis în repetate rânduri să le insulte credința și obiceiurile religioase⁶², boierii aflau cu nedumerire că acesta l-a silit pe un tânăr polonez, acuzat că ar fi participat la un jaf asupra viceconsulatului francez, cu toate că nu exista nici o dovadă împotriva lui⁶³, „să meargă la biserica catolică [din Iași – n.n.] pentru a jura că este nevinovat”. Neputând să-și explice rațiunea acestei inițiative, venită din partea unui „ateu”, boierii au sfârșit prin a o considera o nouă „batjocură” la adresa credinței în Dumnezeu⁶⁴. Un boier moldovean, rămas anonim, părea convins că francezii, odată sosiți în principate, venind dinspre Egipt, așa cum se zvonea fără temei la Iași, „vor distruge religia [cu sensul de Biserică, de cult oficial – n.n.]” țării „și vor dărâma altarele”. Mănat de feroarea sa religioasă, el afirma că „ateii” francezi nu puteau să-l împiedice să se închidă în casa lui „pentru a mă ruga cu familia mea la Dumnezeu cel adevărat și să-mi cresc copii în credința în care m-am născut”⁶⁵. Imaginea „ateismului” francez era atât de puternică printre

⁵⁸ *Documente privitoare la istoria României*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, serie nouă, IV, *Rapoarte diplomatice ruse (1797–1806)*, sub îngrijirea acad. Andrei Oțetea, București, Editura Științifică, 1974, p. 256 (Iași, 9 iunie 1799, *Nota primului informator*).

⁵⁹ Pentru a-și salva nepotul, Andrei Pavli a „cumpărat” de la Constantin Ipsilanti îngăduința ca arestatul să fie trimis la Ianina, locul său de baștină (*ibidem*, s.n., IV, p. 256; Iași, 9 iunie 1799, *Nota primului informator*).

⁶⁰ N. Iorga, *Istoria Bucureștilor*, București, Monitorul Oficial, 1939, p. 179.

⁶¹ Constantin Erbiceanu, *O poezie patriotică de Neofit Scriban, 1835*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XXVIII, 1904-1905, p. 927-928.

⁶² Vezi *Documente privitoare la istoria României*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, s. n., IV, p. 156 (Iași, 30 martie 1798, *Nota primului informator*).

⁶³ Vezi descrierea în detaliu a respectivului episod în *ibidem*, s. n., IV, p. 157 (Iași, 7 aprilie 1798, *Nota primului informator*); p. 160 (Iași, 13 aprilie 1798, *Nota primului informator*).

⁶⁴ *Ibidem*, s. n., IV, p. 160 (Iași, 13 aprilie 1798, *Nota primului informator*).

⁶⁵ *Ibidem*, s.n., IV, p. 245 (Iași, 2 aprilie 1799, *Nota informatorului secret*).

pământenii la începutul secolului al XIX-lea, încât puneau pe seama francezilor intenția de a distruge și credința mahomedană. În pofida resentimentelor față de turci, „localnicii din Țara Românească” reacționau cu îngrijorare și compasiune la aflarea veștii că un anume Abdul Hatib, plecat din Egipt la incitarea francezilor, dorea să „profaneze mormântul lui Mahomed”, să-i „omoare pe toți mahomedanii”, să întemeieze o nouă religie și „să ia locul sultanului”⁶⁶.

În principate, problema interiorizării credinței religioase și a practicării cultului în spațiul privat al familiei nu a fost subiect de polemici filosofice sau argument pentru a susține necesitatea reformării Bisericii, într-o manieră capabilă să altereze în timp funcția mesajului și a ceremonialului religios în conservarea atașamentului supușilor față de legitimitatea divină a puterii politice. Fie că era vorba de o reacție față de amenințările la care elita locală credea că ar fi expusă Biserica ortodoxă, fie de interogații morale privind prezervarea virtuții într-o societate atinsă de degradare, rolul atribuit devoțiunii religioase pentru conservarea identității comunitare și regenerarea puterii politice nu s-a estompat, pentru a lăsa loc trăirii individuale a credinței și unui spațiu mundan autonom de reproducere a puterii. Îngrijorat de progresele „ateismului” francez în Orient, un boier pământean, destăinuindu-se informatorului secret al consulatului rus, credea că, dacă vicisitudinile politice aveau să lovească Biserica țării, iar „distrugerea religiei [a cultului oficial – n.n.]” îl va împiedica să intre în biserică, totuși nimeni nu-i va putea „opri inima să ofteze pentru Salvatorul meu”, să-și păstreze intactă credința în care s-a născut⁶⁷.

Etalarea acestor secvențe de „realitate” nu are intenția de a sugera valabilitatea unui discurs istoriografic care să pretindă existența unei ostilități generalizate față de deismul francez, în particular, și față de atitudinea elitei franceze în privința credinței și a Bisericii, în general, ci vrea să sublinieze faptul că, în ansamblu, boierimea pământeană și-a păstrat intactă încrederea în Biserica strămoșească, în așezămintele și practicile sale, legitimate de o tradiție cu valoare identitară. De asemenea, vrea să atragă atenția asupra faptului că erodarea convingerii în legitimitatea divină a puterii politice s-a produs mai târziu, mai lent și pe alte canale culturale și mentale decât în Occident. Acesta este unul dintre cazurile ce solicită interpretări nuanțate, care să coreleze atent contextualități diverse, legate de circulația cărții franceze (care nu trebuie *a priori* echivalată cu *influența* lecturilor respective în principate), de acelea privind ideile și conduitele elitei autohtone în problema credinței și a Bisericii, pentru a se ajunge la o imagine istorică veridică asupra influenței filosofiei luministe franceze în țările române și a *conturării unei alte concepții, moderne despre legitimitatea puterii politice*.

⁶⁶ *Ibidem*, s.n., IV, p. 495 (București, 10 martie 1803, *Notă informativă despre evenimentele din București și din sudul Dunării*).

⁶⁷ *Ibidem*, s. n., IV, p. 245.

La rândul său, liberalismul Epocii Luminilor în Franța a tratat într-un mod subtil sau, mai degrabă, confuz chestiunea legitimității puterii în societate⁶⁸. Evitând un atac frontal asupra tradiției autocratice și a filosofiei politice teocratice a lui Bossuet privind sursele puterii în stat și legitimitatea autorității⁶⁹, dezbaterile din Epoca Luminilor pe această temă au păstrat o anumită ambiguitate conceptuală, concentrându-și atenția asupra altor trei probleme majore, esențiale pentru reevaluarea practicilor puterii politice, dar subsidiare în raport cu marea problemă a legitimității puterii: supremația legii, virtutea publică și reprezentarea politică în cadrul „constituțional” al Vechiului Regim.

În schimb, principiul *suveranității colective*, afirmat în termenii *reprezentării politice a voinței națiunii*, ca unică sursă legitimă a puterii, și-a găsit un teritoriu de manifestare istorică explicită abia după izbucnirea Revoluției franceze. Până la Revoluție, „chiar și extremiștii [gânditorii radicali și utopicii – n.n.] tindeau să gândească [revoluția] ca o restaurare a unor drepturi și tradiții preexistente”, fără de care elaborările teoretice erau lipsite de o minimă legitimitate politică⁷⁰. Idealul ordinii politice conceput de gânditorii luminismului francez l-a reprezentat „puterea legii”, ca factor de control asupra practicii politice, înlocuind *le royaume avec la loyauime*⁷¹.

Asociat de cele mai multe ori cu ideea „separării puterilor în stat” și mai puțin cu „spiritul legilor”, Montesquieu a fost un exponent emblematic al luminismului francez anterior curentului enciclopedist, care a îmbinat într-un anume mod, raționalist, dar și elitar-aristocratic, filosofia istoriei și filosofia politică. Asemeni abatelui Fénelon, care credea că „moravurile și starea întregului corp al națiunii se schimbă din timp în timp”, iar legile și instituțiile trebuie puse în acord cu această „schimbare” de natură istorică⁷², Montesquieu vedea în „spiritul legilor” expresia „geniului” unui popor, a trăsăturilor sale „morale [...] și psihice, care se răsfrâng asupra fiecărei monarhii, o ridică, o mențin sau o prăbușesc”, aducând drept exemplu istoria Imperiului roman⁷³. Filosofia istoriei la Montesquieu include o componentă raționalistă, deoarece „istoria are un sens” și „poate fi înțeleasă pe cale rațională”, dar și una clasică, legată de credința în inexorabilul curs spre „decadență” al civilizațiilor și popoarelor, în vreme ce filosofia sa politică, „degajată de teologie,

⁶⁸ Eric Hobsbawm, *Era Revoluției (1789–1848)*, Traducere de Radu Săndulescu, Chișinău, Editura Cartier, 2000, p. 74.

⁶⁹ Studiind ideologia politică din Europa secolului al XVIII-lea, Eric Hobsbawm ajungea la concluzia: „Practic, liberalii de pe continent s-au ferit de democrația politică, preferându-i o monarhie constituțională [britanicii – n.n.] sau [...] un absolutism” curățat de viciile sale politice. *Ibidem*, p. 277.

⁷⁰ James H. Billington, *Fire in the Minds of Man: Origins of the Revolutionary Faith*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1999, p. 18.

⁷¹ *Ibidem*, p. 55.

⁷² Cf. Alain Peyrefitte, *Préface*, în Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Paris, Olivier Orban, 1987, p. 16.

⁷³ Montesquieu, *op. cit.*, p. 190.

este [...] impregnată de morală”⁷⁴. Pentru Montesquieu, armonia politică era calea cea mai sigură și mai sănătoasă de prezervare a moralei sociale și a „virtuților publice”, condamnând răspicat apelul monarhului la popor și, în general, participarea poporului direct la putere⁷⁵. Subscriind aceluiași tip de filosofie politică, Voltaire corela în *Essai sur les mœurs* formele vieții politice (instituțiile și practicile de guvernare) cu formele de conviețuire proprii societății *policee*, cu moravurile și eticheta „civilizată”, aristocratică, ambele fiind expresia trăsăturilor istorice ale unui popor⁷⁶.

Din punct de vedere politic, elementul diriguitor, „firul roșu” al filosofiei politice a lui Montesquieu este principiul sau (după expresia sa) *spiritul de moderație*, care asigură totdeauna „binele politic” și „binele moral”, evitând alunecarea într-una din cele „două extreme”: despotismul și anarhia⁷⁷. Acest spirit de moderație și ideea distincției între *forță* („gruparea tuturor forțelor individuale” din societate, care „formează *statul politic*” și generează *dreptul politic*) și *voință* (gruparea voințelor individuale, formând *statul civil* și instituind *dreptul civil*) i-au folosit lui Montesquieu pentru a evita sau chiar a contrazice subtil ideea „contractului social”, întâlnită înaintea sa la Thomas Hobbes, Baruch Spinoza și John Locke, iar după el dezvoltată în toate consecințele sale politice de Rousseau⁷⁸. Ideea că o lege civilă potrivită unui popor ar putea fi dăunătoare altuia, care nu are „aceleași instituții și același drept politic” este formulată tot de Montesquieu⁷⁹, fiind întâlnită adesea în formele de gândire proprii culturii politice din Europa centrală și de sud-est și aflată la temelia a ceea ce s-a numit „spirit critic” în Rusia sau în principatele române până spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Ea reprezintă o aplicare concretă la realitatea și tradiția istorică proprie fiecărui popor a principiului general conform căruia „legile, în înțelesul cel mai larg, sunt raporturi care derivă din *natura lucrurilor* (s.n.)”, incluzând aici și „Divinitatea”, care are „legile sale”⁸⁰. Acest mod de gândire politică și principalele sale subiecte erau intim corelate cu structurile de putere (reală) din societatea occidentală, corespunzând „stărilor” sau „corpurilor constituite” ale națiunii, omniprezente în statele Europei de Apus în veacul al XVIII-lea. Statutul fiecărei „stări” era „adaptat locului său în societate”, iar drepturile sale (în fapt, privilegiile) stabilite prin „legi speciale”,

⁷⁴ Alain Peyrefitte, *op. cit.*, p. 16–17.

⁷⁵ Montesquieu îi judeca foarte aspru atât pe „Henric VII, regele Angliei”, care „a crescut puterea comunelor pentru a lovi în lorzi”, cât și pe regele roman Servius Tullius, ce „a extins privilegiile poporului pentru a slăbi senatul”, ambele monarhii sfârșind prin a fi înlăturate de popor. Vezi Montesquieu, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁶ Al. Dușu, *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 135.

⁷⁷ Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, III, București, Editura Științifică, 1970, p. 111 (Cartea XXIX, cap. I); p. 385, n. 2.

⁷⁸ *Ibidem*, I, București, 1964, p. 16-17 (Cartea I, cap. III).

⁷⁹ *Ibidem*, III, p. 122 (Cartea XXIX, cap. XIII).

⁸⁰ *Ibidem*, I, București, 1964, p. 11 (Cartea I, cap. I).

câmpul de acțiune al „legii comune” fiind comparativ mai restrâns⁸¹. *Adecvarea acestui model teoretic la gândirea politică cărvunară, care concepea „țara politică” drept „trup al boierimii” sau corp d’etat i-a asigurat lui Montesquieu, citat sau nu, o perenitate deosebită în cadrul proiectelor „constituționale” românești din primele decenii ale secolului al XIX-lea.*

În urma închiderii ciclului revoluționar sub loviturile constituționale ale regimului autoritar napoleonian, cultura politică franceză, dominată deja de principiul suveranității colective, fără ca ideea „grației divine” să fi fost ștearsă cu totul, a reluat dezbaterile privind administrarea puterii în stat și practicile constituționale ale reprezentării politice. La resuscitarea legitimismului monarhic a contribuit și faptul că, într-un plan mai general, cultura politică franceză din secolul al XIX-lea a persistat în a trata experimentul iacobin ca pe un accident regretabil, care ar fi subminat prestigiul Franței în Europa, fără a repune în discuție principiile suveranității colective, libertății individuale și egalității politice⁸². În acest mediu postrevoluționar care își căuta o identitate politică, au renăscut într-o nouă formă vechile teorii ale lui Montesquieu privind „corpul politic”, receptate, adaptate și adoptate în Imperiul habsburgic și în Rusia, iar liberalismul moderat – sinteză de principii elitare franceze, moștenite de la „constituționali” lui La Fayette⁸³, de la girondini sau din perioada Directoratului, și practici parlamentare britanice – a cunoscut perioada sa de glorie până la revoluția din 1830. Adversarii ideologici ai lui Edmund Burke nu erau nici Montesquieu, nici Voltaire, ci „enciclopediștii și [...] toți economiștii” (fiziocrați – n.n.), care trebuiau „dați uitării, o dată pentru totdeauna [...] și să revenim la acele vechi reguli și principii”, care făcuseră în secolul al XVIII-lea „măreția prinților și fericirea popoarelor”. Inclusiv legitimismul, relansat după înfrângerea lui Napoleon I, nu mai era același de dinainte de Marea Revoluție, adaptând și încorporând cu subtilitate elementele unui liberalism politic numit, poate nu cu maximă acuratețe terminologică, „liberalism aristocratic”⁸⁴. Acesta avea să primească „lovitura de grație” abia după 1830, atunci când noul „val revoluționar” și noi elaborări ideologice liberale, mai moderate și mai mult

⁸¹ Robert Roswell Palmer, *The Age of Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760–1800*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1959, p. 28.

⁸² François Furet, *Revoluția în dezbateri*, Traducere de Gabriela Scurtu Ilovan, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 65–87.

⁸³ În 1830, La Fayette a refuzat oferta de a fi președintele unei Republici, dar și posibilitatea menținerii dinastiei de Bourbon pe tronul Franței. Poziția sa, favorabilă instaurării unei monarhii constituționale, a fost „doctrinară” în raport cu ideea Republicii democratic-parlamentare și „stilul politicii sale moderat, dar nu lipsit de principii”. Vezi James H. Billington, *op. cit.*, p. 192.

⁸⁴ Astfel, cunoscutul cavaler Friederich de Gentz, secretar al lui Klemens Metterich, nu respingea existența unei prese de opinii, dar aceasta trebuia controlată „de un Tribunal foarte bine definit ca superior”, prin care „am regăsi [...] calea înapoi spre Dumnezeu și Adevăr”. Vezi Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 266. Altfel spus, presa nu trebuia interzisă, ci, dimpotrivă, folosită pentru a promova idei legitimiste.

preocupate de dezvoltarea și armonia socială decât de bătălia politică pentru „purism” democratic (Alexis de Toqueville, Auguste Comte, François Guizot) au propulsat liberalismul în poziția unei „ideologii a puterii” (sau a „marii burghezii” pentru istoricii de orientare marxistă), capabilă să guverneze societatea fără amenințarea unor nesfârșite convulsii⁸⁵. Regimul liberal instituit în Franța sub sceptrul Monarhiei din Iulie, detestat atât de „neoiacobini”, care s-au revoltat fără succes în 1834, cât și de născândul curent social-revoluționar al „republicii democratice și sociale”⁸⁶, a adunat însă simpatiile tuturor liberalilor moderați aflați în fruntea mișcărilor naționale din Europa centrală și de sud-est. Sperând totul de la intervenția „puterilor liberale” din Occident (Franța și Anglia) și stimulați de conturarea „antantei cordiale” franco-engleze, „bătrânii” liberal-moderați crescuți la „școala” carbonarismului masonic din anii '20 au lăsat moștenire generației pașoptiste de revoluționari o perspectivă constituțională asupra reformei politice și, mai ales, un „antirusism” agresiv și mesianic.

În concluzie, diversitatea doctrinelor și ideilor politice din Europa epocii post-napoleoniene nu îngăduie rezumarea influenței ideologico-politice franceze în principate doar la liberalismul de tip democratic, care ar fi fost receptat integral (boierimea „liberală”) sau într-o formă adaptată intereselor specifice (boierimea „conservatoare”), nici textele sau personajele franceze care au trecut prin principatele române neputând fi circumscrise termenului generic, oarecum fără conținut, *influență franceză*. În acest sens, Louis Repey îi scria lui Costache Negruzzi, rugându-l să sprijine efortul propagandistic pentru cauza românească în Franța, cu scopul de a contracara pe „Saint Marc Girardin și compania”⁸⁷, care nu erau rău intenționați față de români, dar aveau o altă orientare ideologică.

În aceeași ordine de idei, generația de intelectuali luminiști contemporană lui Voltaire nu a avut sentimentul unei „rupturi” față de clasicism, ci s-a revendicat de la moștenirea sa culturală, propunându-și să o perfecționeze prin rafinarea instrumentelor rațiunii și o atitudine mai curajoasă, motivată de primatul virtuții⁸⁸. În schimb, corifeii enciclopedismului francez și ai ideologiei Revoluției s-au delimitat, cu mai mult sau mai puțin respect, de această descendență ilustră. Celebră și relevantă a rămas adversitatea dintre Voltaire și Rousseau, pe care „totul

⁸⁵ *Ibidem*, p. 133–134. În acest sens, pentru François Guizot, fost liberal-moderat din „opozitie” în anii Restaurației, ajuns prim-ministru după Revoluția din Iulie, „maximele și pasiunile puse [...] sub flamura democrației” nu mai puteau fi o „cauză [politică – n.n.] legitimă. *Ceea ce era mai înainte democrație va fi de acum înainte anarhie* (s.n.)”. François Guizot, *History of the Origins of Representative Government in Europe*, Translated by Andrew R. Scoble, London, 1861, p. VII.

⁸⁶ Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁷ *Documente privitoare la anul revoluționar 1848 în Moldova*, coord. Gheorghe Ungureanu, București, 1960, p. 16–17 (București, 5 decembrie 1838, L. Repey către Costache Negruzzi).

⁸⁸ Matei Călinescu, „Clasic”-Romantic-Baroc-Manierist, în *Clasicism, baroc, romantism*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1971, p. 27.

îi separa cu violență, ideile, metafizica, morala, maniera de a înțelege religia, gustul și limba”⁸⁹. Unul dintre enciclopediștii marcanți, ajuns și în poziția de ideolog al Revoluției în perioada sa inițială (1789–1791), Condorcet, îi încadra pe Montesquieu și Voltaire unui curent de gândire care străbătuse sfârșitul secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea, așezându-i alături de Pierre Bayle (1647–1706) și Fontanelle (1657–1757). „Școlile formate de acești oameni luptară în favoarea adevărului, dar l-au acoperit cu un voal [...], mângâind prejudecățile [...], consolând uneori pe dușmanii rațiunii [...], menajând despotismul [...], dar neîncetând niciodată să reclame independența rațiunii”⁹⁰. Pe de altă parte, modelul de civilitate nobiliar și „cultura aristocratică”, ambele de inspirație clasicistă, nu s-au stins cu totul sub loviturile Revoluției. Începând cu perioada Directoratului, dar mai ales, în anii regimului napoleonian o parte a elitei franceze, diversă în privința opțiunilor politice, a adoptat în bună măsură moravuri, preferințe culturale și conduite „aristocratice”, devenind un fel de „nobilime” a Imperiului francez, al cărei statut de noblețe era confirmat de Napoleon I (1 martie 1808)⁹¹. Fenomenul s-a accentuat după 1815, când curtea regală pariziană a redevenit „centrul politic”, dar și „centrul cultural” al țării și a influențat „foarte puternic moravurile, artele, modele și stilul de viață al elitelor din toată Europa”⁹².

Atmosfera culturală din Franța la începutul secolului al XIX-lea era marcată de două tendințe principale: pe de o parte, revenirea la clasicism, la formele de expresie consacrate și, pe de altă parte, romantismul, o „nouă școală [...] care încearcă o fidelă reprezentare a sentimentelor puternice și emoționale”⁹³, curent care își crea o imagine cu impact la publicul de cultură, respingând vehement „stereotipiile școlilor și [...] formulele academice”⁹⁴, dar cuprindea o mică parte din scriitorii contemporani⁹⁵. Numeroase elemente de sincronism cultural, diverse influențe clasiciste s-au regăsit în creațiile scriitorilor francezi din perioada de început a romantismului. Aceștia, în genere, „au rămas, în pofida rousseaismului și romantismului [...] ceea ce fuseseră și până atunci [...] mai mult atrași de ordine, de disciplina logicii, de abstracții psihologice, decât de culoare și mișcare”, iar romantismul francez „mai apropiat de clasicism decât de romantismul german sau

⁸⁹ Elme Marie Caro, *La fin du XVIII^e siècle: études et portraits*, I, Paris, 1881 (<http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Rousseau>).

⁹⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 160.

⁹¹ Natalie Petiteau, *Les lignages de la noblesse d'Empire entre partis et pouvoirs locaux au XIX^e siècle*, în „Rives Nord-Méditerranéennes”, 1, 1998 (<http://rives.revues.org/document144.html>).

⁹² Robert Muchembled, *Societatea rafinată. Politică și politețe în Franța, din secolul al XVI-lea până în secolul al XX-lea*, Chișinău, Editura Cartier, 2004, p. 230.

⁹³ Cf. Friedrich Bouterwek (1819), citat în Hugh Honour, *Romantismul*, I, București, Editura Meridiane, 1983, p. 21, 23.

⁹⁴ Cf. Eugène Delacroix (1854), *loc. cit.*

⁹⁵ Hugh Honour, *op. cit.*, p. 23–24.

englez”⁹⁶. Însă, în spațiul public, competiția dintre „clasici” și „romantici” era evidentă, uneori cu accente dramatice și puternice reverberații publice neîntâlnite la Londra sau în universitățile germane, precum în cazul premierei operei *Hernani* de Victor Hugo (1830)⁹⁷, episod care reflectă cât se poate de bine extinderea acestei rivalități de la dezbateri de estetică și tehnică literară la strategii de câștigare a publicului și discreditare a adversarilor⁹⁸.

Pe de altă parte, în Franța, politicile tutelare ale regimului revoluționar asupra culturii, cu scopul „educației naționale” și al propagandei în favoarea „puterii poporului”, au inspirat regalitatea restaurată, iar reorganizarea sistematică a instituțiilor culturale realizată de Napoleon I i-a pus la dispoziție un suport mai eficient pentru a influența educația și atmosfera culturală din țară⁹⁹. Curtea regală, reluând fastul de altădată, pe care perioada Imperiului îl conservase în bună măsură, a adunat laolaltă elita mai veche și mai nouă a țării, încercând să refacă prestigiul și exemplaritatea „civilizației franceze”, subminată, în viziunea unor contemporani, de experimentele „egalitare” ale puterii revoluționare, mai ales că în mediul public francez și printre străinii aflați la Paris persista impresia că derapajele revoluționare au șubrezeit supremația franceză în Europa, Viena luând locul Parisului, ca epicentru cultural al continentului¹⁰⁰.

Guvernarea Restaurației, înțelegând într-o manieră nouă, modernă, rolul culturii în societate și forța sa de legitimare a puterii politice, a sprijinit curentul neoclasic în competiția cu „revolta estetică” a romantismului, încercând să instituie un canon cultural echivalat „culturii înalte”, bazat pe norme estetice, erudiție și morală¹⁰¹. O parte a elitei savante franceze și adepții clasicismului, încurajați de preferințele puterii și de atmosfera cosmopolită a capitalei¹⁰², au apărat, din fotoliile Academiei și ale instituțiilor publice de cultură, tradiția savantă și erudită, moștenirea clasicismului francez. Forurile academice, considerând antichitatea

⁹⁶ L. Reynaud, *Histoire générale de l'influence française en Allemagne*, Paris, 1924, p. 342.

⁹⁷ Înaintea reprezentației, Prosper Mérimée se conforma rugămintilor doamnei Hugo, care l-a solicitat să-i găsească „oameni de treabă pentru a-i plasa în lojile centrale, împiedicându-i astfel pe clasici [s.n.] să le ocupe”. Vezi Prosper Mérimée, *Correspondență*, Prefață și traducere de Ion Brăescu, București, Editura Univers, 1973, p. 32 (13 februarie 1830, P. Mérimée către Victor Hugo).

⁹⁸ Michel Winock, *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 124–127.

⁹⁹ Vezi Pierre Birnbaum, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires?*, Paris, Fayard, 1998, p. 83–98; Guy Chaussinand-Nogaret (sous la direction de), *Histoire des élites en France du XVI^e au XX^e siècle. L'honneur-le mérite-l'argent*, Paris, Éditions Tallandier, 1991, p. 311–315.

¹⁰⁰ Philip Mansel, *Paris, capitale de l'Europe 1814–1852*, Paris, Perrin, 2003, p. 54; Massimo Boffa, *La Révolution française et la Contre-révolution*, în *L'héritage de la Révolution française*, Sous la direction de François Furet, Paris, Hachette, 1989, p. 85–86, 108, n. 59.

¹⁰¹ Adrian Marino, *Clasic*, în *Clasicism, baroc, romantism*, p. 96–108. Vezi cazul rivalității dintre Auguste Ingres, autorul mai multor tablouri monumentale comandate de Casa regală, și Eugène Delacroix, la Albert E. Elsen, *Temele artei. O introducere în istoria și aprecierea artei*, II, București, Editura Meridiane, 1983, p. 51–52.

¹⁰² Philip Mansel, *op. cit.*, p. 124–164.

greco-latină „unica sursă a culturilor moderne”¹⁰³, au promovat constant, prin concursurile organizate și comenzile publice, literatura și artele care se încadrau în tiparele clasicismului, dar și teme cu străvezie tentă legitimistă. Tinerii scriitori care doreau să-și facă un „nume” trebuia să participe la concursurile organizate de Academia Franceză, care încerca să promoveze astfel „gustul clasic și învechit” și normele literare¹⁰⁴. În 1819, frații Eugène și Victor Hugo participau la un concurs organizat de Academia Franceză, având drept temă *Restaurarea statuii lui Henric al IV-lea*, iar la un alt concurs, propus de „L’Académie des Jeux Floraux” din Toulouse, trimiteau câte o odă cu temă legitimistă, *Ode sur la mort du duc d’Enghien* (Eugène Hugo) și *Ode sur les Vierges de Verdun* (Victor Hugo)¹⁰⁵, iar Prosper Mérimée, pentru a se face cunoscut, lucra asiduu la *Cronica domniei lui Carol al IX-lea*, dar îl considera „un roman prost, care mă plictisește”, scris din necesitate¹⁰⁶. În această atmosferă culturală marcată de tutela academismului, veritabil factor constrângător și de putere pentru cei care căutau succesul de public și notorietatea literară, Victor Hugo, admirator al lui André Chénier și Alphonse de Lamartine, sătul de tirania normelor estetice, de „această distincție între clasicism și romantism”, nota cu năduf, în 1820: „înaintăm greu în viață ca prin noroi [în viața literară – n.n.]. Chateaubriand îl traduce pe Tacit așa cum l-ar traduce Tacit pe el [...]. Miniștrii spun ceea ce se cade și fac ceea ce vor”¹⁰⁷.

Dacă dinamismul culturii franceze și Revoluția din Iulie au conferit o preponderență incontestabilă romantismului și retoricii naționale, fără a disloca cu totul o anumită cantonare în clasicism a culturii franceze instituționalizate (universități, academii, colegii)¹⁰⁸, centrele de polarizare ale clasicismului au devenit Viena și Petersburgul. În Austria, curentul cultural Biedermeier, amestec de „resemnare politică, desfătare estetică și pietate catolică”, dominant la Viena până spre 1848, avea incontestabile afinități cu clasicismul și chiar cu barocul francez¹⁰⁹, iar la Petersburg, *galomania* nobilimii ruse¹¹⁰, atașamentul Academiei, al Univesității din Petersburg și al saloanelor petersburgheze față de clasicismul francez, traducerile și imitația excesivă erau principalele teme supuse criticii de prima generație a intelighenției rusești, începând cu Ivan Krîlov, Nikolai Karamzin, Vasili Jucovski

¹⁰³ Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII–XX*, Iași, Polirom, 2000, p. 21–22.

¹⁰⁴ André Maurois, *Olympio sau viața lui Victor Hugo*, București, Editura Univers, 1983, p. 58.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁶ Prosper Mérimée, *op. cit.*, p. 30 (16 decembrie 1828, P. Mérimée către Albert Stapfer).

¹⁰⁷ Apud André Maurois, *op. cit.*, p. 76–78.

¹⁰⁸ Pierre Gaxotte, *Histoire des Français*, Paris, Flammarion, 1972, p. 662–663. În Franța anilor 1820–1840, *clasicismul* a căpătat un sens peiorativ, devenind similar cu *academismul*, cu tutela normelor estetice și a unui model depășit de erudiție. Vezi Matei Călinescu, „Clasic”-*Romantic-Baroc-Manierist*, p. 27–28.

¹⁰⁹ William M. Johnston, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială 1848–1938*, Iași, Polirom, 2000, p. 30–35.

¹¹⁰ Alfred Rambaud, *Histoire de la Russie*, Paris, Hachette, 1918, p. 631.

și Vladislav Ozerov¹¹¹. Și altă „capitală culturală” a Europei, Roma, era „puternic marcată de resurgența *academismului* (s.n.) și cultul formelor arhetipale”, ale clasicismului antic sau francez¹¹². Această translație culturală a clasicismului spre centrul și estul continentului a prelungit supraviețuirea unei culturi de inspirație și limbă franceze, bazată pe exemplul modelului antic, norme estetice și pretenții savante, pe un gust cultural „rafinat” și „aristocratic”, fidel societății ierarhice, atașat de conceptele „luminării”, „virtuții” și „bunelor moravuri”, așa cum fuseseră formulate la jumătatea secolului al XVIII-lea¹¹³. Acest curent poate fi numit *clasicism* doar prin contrapunere cu romantismul și în concordanță cu delimitările culturale făcute de francezii înșiși în anii Restaurației, pentru care acesta încorporează, pe lângă creațiile clasicismului propriu-zis, producțiile generației lui Montesquieu și Voltaire, dar și neoclasicismul literaturii lui Dellile, Saint-Ange, Florian, Baour-Lormian și Brifaut, al criticii literare a lui Jouy și Auger, al teoriilor politice ale lui Ferrand sau al filosofiei lui Ballanche¹¹⁴, fiind diferit de „contra-utopiile” de esență religioasă ale lui Joseph de Maistre și Louis de Bonald, dar la fel de agreat în cercurile politice și aristocratice ale Restaurației¹¹⁵.

Raportate la un posibil model de referință, de altfel uzual în domeniul cercetărilor de profil, trăsăturile sociale ale actului cultural în principate în anii '30 diferă în anumite privințe de situația proprie Vechiului Regim francez. Prestigiul

¹¹¹ Alexandre Bourmeyster, *L'idée russe entre Lumières et spiritualité sous le règne de Nicolas I^{er}*, Grenoble, Ellung, 2001, p. 28–34, 321–323.

¹¹² Paul Cornea, *op. cit.*, p. 325–326.

¹¹³ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 214–217.

¹¹⁴ Abatele Jacques Delille (1738–1813), traducător al lui Virgiliu, autor de opere didactice și morale, poet reprezentativ pentru „mica poezie clasică franceză” sau „clasicismul decadent” din perioada de maturitate a luminismului francez (Al. Teodorescu, *Prefață*, la C. Conachi, *Scrieri alese*, București, Editura pentru Literatură, 1963, p. XXXV). Ange-François Fariau, numit Saint-Ange (1747–1810), poet, traducător al lui Ovidiu, autor de poeme eroice și elegiace de inspirație antică (*Larousse du XX^e siècle*, VI, R-Z, Publié sous la direction de Paul Angé, Paris, Librairie Larousse, 1931, p. 118). Jean-Pierre Clarise de Florian (1755–1794), scriitor francez, autor de fabule și piese dramatice, încadrat de George Călinescu jansenismului amoros (*Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Minerva, 1988, p. 91). Louis Baour Lormian (1770–1854), poet și dramaturg francez de succes în anii Restaurației, atras de antichitatea clasică, traducător al lui Tasso, academician (1815), autor al unui pamflet antiromantic, *Le classique et le romantique* (*Larousse*, I, A-Cam, p. 549). Charles Brifaut (1781–1857), poet și dramaturg francez, academician (1826), un fel de poet „oficial” în vremea lui Ludovic al XVIII-lea, autor al odei *Retour de Louis XVIII* (*Ibidem*, p. 866). Victor de Jouy (1769–1846), dramaturg și critic literar francez, academician (1815), jurnalist de orientare liberal moderată, dar susținător al taberei „clasicilor” (*Ibidem*, VI, R-Z, p. 200). Louis-Simon Auger (1772–1829), dramaturg și critic literar francez, exeget al lui Boileau și Corneille, academician (1816), adversar neîmpăcat al curentului romantic (*Ibidem*, I, p. 435). Antoine Ferrand (1751–1825), scriitor și autor de texte politice, academician (1816), critic al ideilor revoluționare, unul dintre ideologii „ultra-regaliștilor” (*Ibidem*, III, E-H, p. 454). Pierre Simone Ballanche (1776–1847), filosof francez, a cărui lucrare despre rolul sentimentului religios în literatură l-a inspirat pe Chateaubriand (*Ibidem*, I, p. 532).

¹¹⁵ Pentru „contra-utopia” maistreiană, vezi Pierre Birnbaum, *op. cit.*, p. 99–136; Alexandru Mamina, *Dimensiunea religioasă a gândirii contrarevoluționare franceze*, București, Corint, 2002.

intelectualității franceze, fie în planul strict cultural al exercițiului individual de acumulare și creație, al „operei”, sau în cel social, al „sferei publice” de dialog și germinare a ideilor, a favorizat autonomia actului cultural. Intelectualii care au refuzat să intre în serviciul public și să caute protecția Curții și-au păstrat libertatea de exprimare, formulând un discurs critic¹¹⁶. Atitudinea discriminatorie a puterii politice, obișnuită să patronizeze selectiv manifestările culturale, conferindu-le o notorietate oarecum artificială, și să protejeze autorii agreați de anturajul și administrația regală, a contribuit la ideologizarea competiției dintre luminism și clasicism, care a căpătat accente politice, de contestare a moravurilor Curții, apoi a practicilor administrative și, în cele din urmă, a structurilor de putere¹¹⁷. Regalitatea franceză, în special Ludovic al XV-lea, nu a acordat importanța cuvenită dezbaterilor culturale pariziene, ajungându-se în situația ca autoritățile să nu mai stăpânească „opinia publică”, care a pătruns până în intimitatea curții regale¹¹⁸. În schimb, intelectualii agreați la Curte au beneficiat în continuare de avantajele oferite de monopolurile tipografice gestionate de stat, folosindu-se de această „putere” pentru a reacționa față de discursul contestatar¹¹⁹. Dacă, până în ajunul Revoluției, gustul cultural al aristocrației și „clasei de mijloc” a rămas în bună măsură atașat de literatura, dramaturgia și modelul de educație inspirate de clasicism, operele gânditorilor mai radicali și ale primilor romantici (Constantin Volney, André Chénier) având o audiență destul de redusă¹²⁰, polemicile, scandalurile și „luptele dintre filosofi și scriitorii” epocii, popularizate în saloanele și presa pariziană, au erodat ceea ce fusese în vremea lui Montesquieu și Voltaire spiritul „Republicii literelor”¹²¹. Această polarizare a conferit valoare politică competiției, în esență culturală, între clasicism, perceput drept „aristocratic”, și curentul enciclopedist și rousseauist, etichetat ca „subversiv” și „ateist”, generând ceea ce André Chénier numea *l'esprit de parti*¹²².

În schimb, în principate nu existase în perioada anterioară epocii regulamentare o intelighenție constituită și cu prestigiu social confirmat, delimitată de boierime prin

¹¹⁶ Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, Duke University Press, Durham and London, 1991, p. 154–162; Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Ancien Régime*, II, *L'Absolutisme bien tempéré (1715–1770)*, Paris, Hachette, 1991, p. 269–285.

¹¹⁷ David A. Bell, *op. cit.*, p. 140–159; Roger Chartier, *op. cit.*, p. 20–37, 157–162.

¹¹⁸ Robert Muchembled, *op. cit.*, p. 209.

¹¹⁹ Carla Hesse, *Publishing and Cultural Politics in Revolutionary Paris, 1789–1810*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 13–20 (<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/f0z09n7hf>).

¹²⁰ André Chénier, *Reflexion sur l'esprit de parti*, în idem, *Oeuvres complètes*, Texte établi par Gérard Walter, Bibliothèque de la Pleiade, f. a., p. 226–245. Gaëtan Picon explica dificultățile de receptare cu care s-a confruntat romantismul prin faptul că „istoricitatea fundamentală a operei de artă a fost mascată de clasicism, care s-a considerat pe sine aplicare a unor legi eterne”. Gaëtan Picon, *Funcția lecturii*, București, Editura Univers, 1981, p. 29.

¹²¹ Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution française. Les moeurs et les traditions*, I Paris, Librairie Plon, 1897, p. 234–237. Despre aceleași polemici, în care se angajau constant *libellistes* (pamfletişti), *nouvellistes* (ziarişti) și „ateii” (adeptii enciclopediştilor), numiți așa de poliție, vezi Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Traducere de Raluca Ciocoiu, Iași, Polirom, 2000, p. 155–160.

¹²² André Chénier, *loc. cit.*

identitate socială, interese, loialități și forme de comunicare specifice, ci o pleiadă de boieri și clerici cărturari¹²³. Datorită statutului pe care-l avea actul cultural, traducerile și creațiile cărturarilor moldoveni (Alec Beldiman, Matei Millo, Costache Conachi, Nicolae Dimachi, Vasile Pogor, Iordache Balș Bălșucă etc.) erau citite doar de câțiva „confrați” și deținători de biblioteci, care își trimiteau cărțile unii altora și făceau însemnări marginale, comentând anumite idei în corespondența privată și cu prilejul întâlnirilor particulare¹²⁴. Așa se explică și existența unor manuscrise miscelane, cuprinzând bucăți literare amestecate, destinate puținilor amatori de „literatură originală”, cum era cel care grupa poezii de-ale lui Costache Conachi și Alec Beldiman¹²⁵. Nefiind publice, funcția socială a acestor discuții era mult redusă și ele nu puteau contribui la formarea unui public de cultură, în sensul modern al termenului. Cultura nu era percepută ca un element de acumulare a prestigiului în societate, ci „numai pentru o zăbavă./ Iar nu că am pus în gând, să și arăt vreo ispravă/ Căci slăbiciunea-mi cunosc, cum și a minței puteri/ Nu-ți făgăduiesc să-ți dau, lucru vrednic de vederi”¹²⁶. Pe linia aceleiași conduite culturale, Ioan Cantacuzino recunoștea în *Predoslavia* la *Poezii noo*, că „toate acestea s-au făcut mai mult pentru petrecere de vreme [...] în oareșcare răsfățare a chibzuirii [...] petrecută prin taină” și „nu cu gând de a fi lucruri plăc mulțora sau cu gând de a vesti o osteneală”¹²⁷.

Abia ultima generație de cărturari luminiști tindea să-și construiască o identitate intelectuală, de inteligenție, profesând public în aria sa de competență, în instituțiile de stat sau private, puse de Regulamentul Organic sub autoritatea Epitropiei Învățăturilor Publice¹²⁸. Confruntată cu explozia instituțiilor culturale controlate de stat, ea a fost nevoită să se dedice activității publice fără a avea o formație bine sedimentată, solidă, și o influență culturală prealabilă în societate¹²⁹. De aceea, autonomia actului cultural, normală și oarecum inevitabilă în societățile

¹²³ Elena Siupiur, *Intellectualii Sud-Estului european în secolul al XIX-lea*, în Paul H. Sthal (coord.), *Omagiu lui Virgil Cândea la 75 de ani*, București, Editura Academiei Române, 2002, p. 227.

¹²⁴ N. Iorga, *Contribuții la istoria mai nouă a literaturii românești*, în „Revista Istorică”, VII, nr. 4–6, 1921, p. 96–98.

¹²⁵ Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărților populare laice*, I, București, Editura Academiei Române, 1976, p. 187–193.

¹²⁶ Emilgar (Emil Gârleanu), *Un acrostih a Vorn. A. Beldiman*, în „Arhiva”, XIII, nr. 5–6, 1902, p. 278 (*Acrostih* la traducerea *Tragediei lui Sapor*).

¹²⁷ Ioan Cantacuzino, *Predoslavia*, în idem, *Poezii noo*, București, Institutul de Istorie și Teorie Literară, 1993, p. 15.

¹²⁸ Conform *Regulamentului instrucțiunei publice în Moldova*, Epitropia, formată din trei „evgheniști”, agreați de ocârmuire, avea monopolul deciziilor și supraveghea îndeaproape activitatea instituțiilor de cultură (școli, pensioane, societăți culturale), cu excepția tipografiilor și a presei, care țineau de competența Secretariatului de Stat. Vezi V. A. Urechia, *Istoria școlalelor de la 1800-1864*, I, București, Imprimeria Statului, 1892, p. 212 (Iași, martie 1832).

¹²⁹ Cristofor Simionescu, *Gheorghe Asachi, cărturar al Moldovei*, în *Gheorghe Asachi. Studii*, București, Editura Academiei Române, 1992, p. 12; Leon Volovici, *Apariția scriitorului în cultura română*, București, Editura Curtea Veche, 2004, p. 72–74.

bine așezate în cadrele lor, putea fi mult diluată în această epocă de tranziție, marcată de rolul covârșitor al statului, care gestiona instituțiile, selecta oamenii pentru a le pune în funcțiune și nu se confrunta cu intelectuali care, rămași în afara sferei de acțiune a puterii, să producă și să promoveze un discurs sau măcar creații culturale concurente. Pe de altă parte, boierii mari, singurii care prin poziția lor și în virtutea tradiției puteau avea inițiative proprii și eventual concurente, se mărginiseră până atunci, cu rare excepții, să stipendieze cultura publică și să-și păstreze „individualitatea” de cărturari, să citească, să scrie și să discute în orizontul restrâns al vieții private¹³⁰.

Plecând de la această nuanțare contextuală, credem că studierea influenței franceze în principate trebuie să țină seama de încadrarea culturală a autorilor, operelor și modelelor instituționale franceze de profil care au avut impact asupra culturii publice în Moldova, pentru a fi pronunțate judecăți de valoare privind natura și rolul acesteia în structurarea culturii române moderne. Din aceleași motive, includerea călătorilor francezi prin țările române într-o grilă comună, a „culturii franceze” sau, mai mult, a „culturii occidentale”, propune o perspectivă unilaterală, reduționistă. Ea este elaborată în jurul unor argumente legate exclusiv de mentalitatea „superiorității culturale” franceze și de „cultura politică” franceză. Pe de o parte, lipsesc distincțiile în planul „imaginii”, între observațiile etnografice, unde acționează criteriile unei societăți urbane și sofisticate, cele privind ceremonialul, reperate după normele civilității franceze, și comentariile despre elita locală, reflectând trăsăturile culturii politice franceze din epocă. Dar, dacă această „cultură politică” este înțeleasă doar în sens ideologic, fiind golită de practicile sale discursive destul de diverse, vizibile și la „călătorii francezi” (spre exemplu, d’Hauterive comparativ cu Louis de Langeron sau Charles de Bois le Compte cu Saint Marc-Girardin), sunt asociate fără distincțiile cuvenite luminismul, romantismul și liberalismul, excluzându-se orice formă de clasicism. De altfel, acest model de cercetare bazat doar pe sincronismul curentelor culturale nu se mai bucură de prestigiul de altădată în istoriografia franceză, reculul său urmând îndeaproape reevaluările care s-au produs în ceea ce privește metodologia studiilor de literatură comparată și, pe de altă parte, conturarea unei noi abordări, de istorie socială a culturii. Diversitatea practicilor discursive din Franța Epocii Luminilor, repertoriul bogat și contradictoriu al limbajului cultural și al retoricii politice, morale sau filosofice, greu de încadrat cu precizie din punct de vedere ideologic, creează și astăzi istoricilor dificultăți de problematizare a „discursului luminist”, conceptualizările analogice (bazate pe compararea textelor, neglijând contextul) și finaliste (interpretarea „prezentului” pentru a explica „viitorul”) fiind în bună măsură abandonate¹³¹.

¹³⁰ Elena Siupiur, *op. cit.*, p. 228.

¹³¹ Vezi Daniel Roche, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVII^e–XVIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 1989 sau Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridiane, 1997.

Pentru cazul principatelor, această interpretare „globală”, dincolo de curențele metodologice, este contrazisă de numeroase exemple. Fără a putea dezvolta acest subiect în studiul de față, amintim doar un exemplu, credem, ilustrativ. În timp ce gazeta „Journal de Francfort” (liberală și favorabilă politicii napoleoniene) publica note critice despre obiceiurile „orientale” ale boierimii muntene, care i-au iritat pe Constantin Ipsilanti și pe „o mulțime de boieri”¹³², jurnalul „Le Spectateur du Nord” (decembrie 1801), editat la Hamburg de emigrația nobiliară franceză, admira moravurile franceze și rafinamentul curții aceluiași Constantin Ipsilanti, doar pentru că nu se molipsise de ideile revoluționare și găzduia „o jumătate de duzină dintre compatrioții noștri expatriați, din care [domnitorul – n.n.] și-a făcut societatea sa intimă”¹³³.

Pe de altă parte, componenta raționalistă a gândirii și opțiunilor politice sau culturale este eliminată din grila literaturii franceze de călătorie, în favoarea unor explicații localizate doar în planul imagologiei, mentalității și imaginarului social. Aceste concepte, dacă sunt înțelese numai prin prisma unor „definiții” și „postulate”, restrâng amplitudinea și diversitatea culturii franceze, dar și mozaicul complex și contradictoriu al imaginilor și reprezentărilor la câteva stereotipuri mentale și culturale sau angajamente ideologice clamate într-o anumită categorie de texte¹³⁴. S-ar putea spune, pe bună dreptate, că, dincolo de circulația cărților și a oamenilor, tendințe și modele, există un „spirit al veacului”, o serie de idei, practici și stereotipuri culturale care au o forță mai mare de influență, o atractivitate sporită, putând compensa eventualele restricții impuse de puterea politică sau impactul curenților culturale alternative. Dar, pentru ca „spiritul veacului” să pătrundă în public contaminând societatea, propagarea acestuia depinde de forța și autonomia culturală a intelectualității locale, de mijloacele sale de exprimare socială, motiv pentru care a ajuns să fie mai fragil la bulgari decât la români, la sârbi și croați decât la unguri în epocă¹³⁵. Totodată, cercetarea, concentrată asupra „istoriei ideilor”, a insistat pe studierea interferențelor cu Europa și mai ales cu Franța, echivalând *prezența* operelor și ideilor franceze în societate cu *audiența* și *influența*

¹³² *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVI, *Corespondență diplomatică și rapoarte consulare franceze 1603–1824*, publicate de Nerva Hodoș, București, 1912, p. 690–691 (București, 27 septembrie 1805, Saint-Luce către Talleyrand).

¹³³ Cf. Georges Bengesco, *Bibliographie franco-roumaine depuis le commencement du XIX^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Ernest Leroux, 1907, p. XIII–XIV.

¹³⁴ „Studiile consacrate influențelor [...] când pretind [...] că pot să se ridice până la influențele unei țări asupra alteia, ele alunecă foarte repede în abstracțiune și în vorbărie”. M. F. Guyard, *La littérature comparée*, Paris, PUF, 1965, p. 100–119.

¹³⁵ Pentru o analiză teoretică, vezi Miroslav Hroch, *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movement*, San Domenico, Badia Fiesolana, 1994, iar pentru o cercetare „regionalistă” a modernizării și naționalismelor balcanice, cu trimitere la decalajele de dezvoltare dintre intelectualitățile și „societățile” diverselor grupuri etnice, vezi Victor Roudometof, *Nationalism, Globalization and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*, Connecticut, London, Greenwood Press, 2002, p. 1–73.

acestora asupra „spiritului public” din principate¹³⁶. Sub aspect metodologic a fost preferată o terminologie cu semnificație preponderent ideologică („luminarea” și „spiritul public”), fără a fi studiată temeinic relevanța sa socială, în pofida slăbiciunii instituțiilor și a mediilor sociale de dialog cultural, asupra cărora cercetarea culturii moderne occidentale și-a îndreptat cu prioritate atenția, fundamentând câteva concepte de bază („sfera publică”, „spațiul public”, „cultura publică” și „publicul de cultură”)¹³⁷.

Componenta ideologică, în sens politic, a influenței franceze a fost de obicei identificată de istorici în reverberațiile discursului revoluționar francez, de natură liberală și național-romantică, „model” de referință al „ideologiei naționale” românești din veacul al XIX-lea¹³⁸. Fără a contesta viabilitatea acestei opțiuni metodologice, fiind evidentă utilitatea sa mai ales pentru perioada de „după 1848”, se pot exprima totuși unele rezerve privind eficacitatea sa în studierea influenței ideologice franceze în Principate în primele trei decenii ale secolului XIX. Motivele prudenței asumate în această privință decurg din constatările făcute mai sus, ilustrând discrepanța dintre criteriile și limbajul culturii politice franceze și tradițiile „politicii boierești”, la care se adaugă observațiile referitoare la dificultatea cu care boierimea din principate a receptat ideile de factură „revoluționară” și „subversivă” (principiul suveranității colective, drepturile și libertățile cetățenești, egalitatea în fața legii etc.). Plecând de la aceste concluzii, reorientarea metodologică s-a dovedit necesară și întemeiată pe constatarea, desprinsă din studiul izvoarelor, că oficialii și călătorii francezi din principate au influențat sensibil și progresiv ideile boierimii despre problema reformei actului guvernării, despre importanța pe care o are în politică „cucerirea spațiului public” și influențarea opiniilor oamenilor prin discurs și strategii de propagandă politică și, nu în ultimul rând, asupra raportării elitei autohtone la cadrul internațional, încurajând plasarea „chestiunii românești” în „atingere” și, mai apoi, ca parte integrantă a „problemei naționalităților” în Europa. Din această perspectivă, maniera în care consulii francezi au „filtrat” prin „grila” principiilor și practicilor proprii culturii politice franceze (ținând cont de diversitatea „discursivă” a acesteia: legitimistă, conservatoare, liberal-moderată, liberal-radicală etc.) observațiile privind „sistema de guvernare”

¹³⁶ Fără a mai cita din bogata bibliografie de istorie culturală dedicată subiectului, de altfel cunoscută, reiterăm observațiile lui Adrian Marino despre fragilitatea abordărilor cantitative sau a celor bazate pe presupusa preeminență a unui curent ideologic ori literar. Considerațiile sale metodologice, invocând *sincronismul* curentelor ideologice și modelelor culturale, mai ales în perioadele de tranziție, se înscriu într-o paradigmă contextualistă, care are în vedere nu doar suprapunerea curentelor culturale (luminism/romantism), ci și competiția dintre acestea. Vezi Adrian Marino, *Model, History, Literary Ideas*, în „Cahiers Roumains d'Études Littéraires”, nr. 4, 1976, p. 39–50.

¹³⁷ În afara abordărilor teoretice (Jurgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală*, București, Editura Univers, 1998), deosebit de sugestive rămân cercetările aplicative ale lui Emmanuel Le Roy Ladurie (*op. cit., passim*) și Roger Chartier (*op. cit.*, p. 181–240).

¹³⁸ Pompiliu Eliade, *op. cit., passim*; Eugen Lovinescu, *op. cit., passim*.

din principate, felul boierimii de „a face politică” și maniera în care boierii se raportau la statutul politico-juridic al țării lor, implicit la interesele și atitudinea marilor puteri în „chestiunea română” a îndreptat cercetarea mea în direcția studierii (incompletă, din păcate) „punctelor de contact” dintre cultura politică franceză și „politica boierească”. Concluziile formulate, care nu „închid” subiectul, ci pretind a deschide o perspectivă de investigație, arată maniera în care oficialii francezi *au înțeles* realitățile politice din principate și au încercat să *directioneze* „politica boierească” și, într-un orizont mai general, „mișcarea politică” românească pe făgașul unei „politici naționale” moderne, care, inspirându-se din modelul culturii politice franceze a timpului, să contribuie la integrarea românilor în „Europa naționalităților” și a familiei națiunilor filofranceze de pe continent, să conducă în plan politic la formarea unei *partide naționale* puternice și *filofranceze*.

Până spre sfârșitul deceniului al patrulea al secolului al XIX-lea, imaginea societății românești și, mai ales, a sistemului de guvernământ, a *politicii* pe care o făcea boierimea a fost preponderent negativă, cum rezultă din rapoartele consulare franceze. În general moderat în observații critice și îngăduitor cu „obiceiurile orientale” ale boierimii moldovene, Charles-Frédéric Reinhard identifica în faptul că „regula în această țară [Moldova – n.n.] este să nu se cunoască nici o regulă”, principalul viciu al guvernării, făcând referire la *normele și regulile actului de conducere a statului*, pe care și-ar fi dorit ca Franța să le inspire, „civilizând” din punct de vedere politic și juridic Principatele¹³⁹. Nemulțumit de rezultatele politicii și influenței franceze în Moldova, Reinhard își explica „înclinarea” boierilor către Rusia prin faptul că aceasta s-a implicat direct „în fixarea și percepția impozitelor”, problemă pe care și Franța ar trebui să o aibă în atenție, credea Reinhard, dacă dorea să „câștige” bunăvoința boierilor pământeni¹⁴⁰. Consulul Hugot, de obicei critic și ușor ironic la adresa moravurilor politice românești, percepea deformat raporturile politice și instituționale dintre domn și boieri, considerând Divanul domnesc un fel de „Consiliu”, care ar avea dreptul să ia hotărâri (*anaforale*), dar constata că boierii nu știau să se folosească de această așa-zisă prerogativă „constituțională” pentru a-și impune voința, datorită înclinației spre nesfârșite „conversații inutile”¹⁴¹. Trecerea de la intransigența față de moravurile societății și de „sistemului haotic de guvernare” la o critică relativ sistematică și problematizată asupra „puterii politice” în funcțiune, asupra „guvernului”, poate fi sesizată la oficialii francezi începând cu domniile regulamentare. Într-o depeșă a lui Mimaut, consul la Iași, arsenalul de critici țintea substanța actului guvernării, atacând diferența între „majoritatea îmbunătățirilor cărora li s-a făcut o așa pompoasă

¹³⁹ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVI, p. 748 (Iași, 3 septembrie 1806, Reinhard către Talleyrand).

¹⁴⁰ *Ibidem*, XVI, p. 764 (Iași, 4 octombrie 1806, Reinhard către Talleyrand).

¹⁴¹ *Ibidem*, XVII, *Corespondență diplomatică și rapoarte consulare franceze (1825–1846)*, publicate de Nerva Hodoș, București, 1913, p. 13 (București, 13 aprilie 1825, Hugot către Damas).

prezentare în discursul principelui” (mesajul adresat de Mihail Sturdza Adunării Obștești în 1835¹⁴²), „reale” doar pe hârtie și „tristul tablou” al stării adevărate a justiției, educației și poliției¹⁴³.

Atitudinea consulilor Franței față de problema influenței politice franceze în principate și a adoptării unui model „democratic” de guvernare a debutat furtunos la începutul secolului al XIX-lea, atunci când oficialii francezi și-au pus toată încrederea în faptul că „influența binefăcătoare” a „principiilor [politice – n.n.] franceze” era cumva inevitabilă și o chestiune de timp, urmând a cuceri „mințile” boierilor „care știu să raționeze” și „inimile” tinerilor boieri, care nu puteau rezista „farmecului” ideilor liberale și „le place să li se vorbească despre acestea”¹⁴⁴. Privind lucrurile din unghiul influenței ideologice, a „sistemului de gândire” a politicii, Parant credea că „trimiterea la Iași a unui patriot de talent, care să lumineze pe boieri despre adevăratele lor interese” era suficientă pentru a disloca influența Rusiei și atașamentul față de „moravurile [lor] bizare”, aderând la „sistemul francez” și la „principii democratice”¹⁴⁵. Consulul Charles Lagan observa că unii boieri de la Iași (nu preciza care) vorbeau de o „reformă” a guvernării, dar credea că atâta vreme cât „nu vor avea puterea să formeze un partid numeros”, șansa de a realiza sau măcar de a proiecta reforme autentice era extrem de redusă¹⁴⁶. Interesantele sale comentarii din anul 1827 despre „situațiunea politică din Moldova” lansau pentru *prima oară în mod explicit* ideea că o „partidă” politică „națională”, care să deservească interesele „tuturor compatrioților”, se putea constitui numai dacă își asuma un „program de reforme”, dacă ajungea să fie și un „partid” al „progresului”, animat de un „spirit civic” de model francez. Această viziune, familiară culturii politice franceze, atât în varianta liberalismului democratic de tradiție iacobină, cât și a liberalismului moderat sau a bonapartismului, era însă (încă) destul de dificil a fi asumată în mod conștient de vreun grup boieresc, cantonat, cu excepția (efemeră) a „cărvunarii”, în deprinderile specifice ale „politicii boierești”. Însuși Lagan constata acest lucru, recomandând boierilor (obicei în care vor excela consuliilor Franței de acum înainte) să confere „un *caracter* [ideologic, putem înțelege – n.n.] rezistenței” lor, care „a câștigat deja spiritul acestor personaje” (sunt enumerați, oarecum „haotic”, Iordache și Nicolae Roznovanu, Săndulache Sturdza, Grigore Ghica, Alecu Mavrocordat, Petrache și Dimitrie Sturdza), pentru a deveni cu timpul, „mai târziu”, „un *început de opoziție*

¹⁴² *Analele Parlamentare ale României* (în continuare *Analele Parlamentare*), V₂, *Obicinuita Obștească Adunare a Moldovei (1834–1835)*, București, Imprimeria Statului, 1895, p. 560–568 (Iași, 12 ianuarie 1835).

¹⁴³ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVII, p. 466 (Iași, 27 februarie 1835, Mimauc către Rigny).

¹⁴⁴ *Ibidem*, supl. I₂, 1781–1814, culese din Arhivele Ministerului Afacerilor Străine din Paris de Al. I. Odobescu, București, 1885, p. 183 (Iași, 11 iunie 1798, Parant, *Memoriu despre Moldova*).

¹⁴⁵ *Ibidem*, supl. I₂, p. 191 (1798, Parant, *Măsuri privind combaterea politicii rusești*).

¹⁴⁶ *Ibidem*, XVII, p. 47 (Iași, 7 aprilie 1827, Lagan către Damas).

(s.n.)”. Altfel spus, fără o „ideologie” și un „program”, gesturile de rezistență ale boierilor la proiectele rusești nu puteau dobândi consistența politică a unei „partide naționale”¹⁴⁷.

Reflexele de tip național modern ale *alterității*, cu un conținut politic explicit, se regăseau în interpretarea pe care consulul Hugot o dădea resentimentelor la adresa mării boierimi existente în societate, afirmând ritos și cam „radical” în raport cu mentalitatea localnicilor, că „niciunul [dintre boieri – n.n.] nu aparținea țării prin originea sa, fiind armeni, greci, *evrei*, bulgari și *țigani* (s.n.)”, veniți din alte părți, astfel încât „astăzi sunt numiți boieri sau nobili ai țării, cu toate că nu a rămas nimeni din vechile familii nobile ale țării”¹⁴⁸. Această temă politică, având un mare potențial discursiv național, avea să se regăsească în multe texte pașoptiste, care îi condamnau pe boieri ca elită politică, acuzând lipsa „sentimentului naționalității” la boierime, explicabilă prin faptul că n-ar fi fost de origine românească, fiind străină de „spiritul național” al poporului. Ilustrând „ruptura” dintre „boierism” și „pașoptism”, Costache Negri afirma răspicat vocația civilizatoare a Franței: „Francia” fiind „începutul și urmarea acestui veac” și „a unor izbânzi *așa nemărginite și așa fel necrezute*”, stârnind până în Moldova „în spaimă și pază potențării [mării boieri – n.n.] ce [...] *pentru al lor bine și pentru al nației rău*, au căutat a sugruma [...] orice *idee* folositoare (s.n.)”¹⁴⁹.

Semnalând cu fiecare ocazie „indiferența și apatia boierilor” față de cultură și educație, față de „noul spirit” care anima Europa timpului, Hugot pretindea că „de doi ani și jumătate” insista pe lângă aceștia, pentru a-i convinge să-și trimită copiii la studii în Franța. Tot el susținea că mai mulți boieri munteni, în frunte cu Grigore Ghica Vodă socoteau învățătura „prea scumpă pentru un lucru atât de mic”, iar educația în străinătate a odraslelor lor „greșită și primejdioasă”¹⁵⁰. Fie că marile merite pe care și le acorda în această privință erau imaginare sau nu, cert este că Hugot a fost amestecat în această chestiune, despre care știa unele amănunte, confirmate din alte surse. Astfel, Hugot știa că „în urmă cu douăsprezece zile”, trei fii ai postelnicului Filip Lenș (Constantin, Alexandru și Ioan-Baptist) „au plecat la pensionul lui M. Lemoine din Paris”. Hugot mai credea că acest „exemplu” ar putea fi urmat și „de alți boieri”, dacă Damas i-ar permite să le dezvăluie că „Excelența Voastră” însuși „*a binevoit să recomande* cu căldură lui M. Lemoine pe tinerii boieri valahi (s.n.)”, detaliu care arată că oficialii francezi fuseseră implicați în trimiterea primelor odrasle boierești la Paris, că era vorba aici de *o politică franceză premeditată*. De altfel, „un alt mare boier [...] al cărui nume este Goleșcu”, desigur Dinicu Goleșcu, îi ceruse lui Grigore Ghica Vodă permisiunea

¹⁴⁷ *Ibidem*, XVII, p. 48.

¹⁴⁸ *Ibidem*, XVII, p. 28 (București, 22 octombrie 1825, Hugot către Damas).

¹⁴⁹ Costache Negri, *Scrieri*, I, *Poezii, proză literară, diverse, corespondență*, Text ales, note și studiu introductiv de Emil Boldan, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 114–115.

¹⁵⁰ *Documente privitoare la istoria românilor*, Colecția Eudoxiu de Hurmuzaki, XVII, p. 18 (București, 25 mai 1825, Hugot către Damas).

„de a-și însoți cei doi fii în Franța”, cu toate că Hugot nu apucase să intervină și pentru fiii lui, iar tatăl lor nu plătitise, precum Filip Lenș o „garanție”, reprezentând „plata pensiunii [...] pe șase luni în avans”¹⁵¹.

Dacă spre sfârșitul anilor '20 ai veacului al XIX-lea, preocuparea de căpătâi a consulilor în privința *implantării influenței franceze* în principate a avut drept obiect încurajarea interesului elitei, a boierimii pentru educație, „luminare” și de a-și îndrepta fiii către instituțiile de învățământ din Franța, altfel spus, de a fi „colonizate” cultural Țara Românească și Moldova de către Franța, începând cu perioada următoare stimularea actului politic de demnitate națională și simpatie pentru Franța ca mare putere protectoare a tuturor naționalităților oprimate, de distanțare de Rusia, semnalând insistent pericolele „rusismului” și panslavismului, de constituire în cadrul boierimii a unui „partid francez”, numit de consuli *parti national* au devenit „cheia de boltă” a politicii franceze. Astfel se recunoștea implicit (uneori explicit) că acest *parti national* nu exista și trebuia construit.

SOME CONSIDERATIONS ON THE FRENCH INFLUENCE ON THE POLITICAL CULTURE OF THE ROMANIAN PRINCIPALITIES IN THE FIRST FOUR DECADES OF THE NINETEENTH CENTURY

Abstract

This article analyses the ways and means of the French cultural influence on the Romanian political thought during the first half of the 19th century, in the context of the modernization. Thus, this study stresses upon the role of the French consuls on the Romanian social and political elite. The endeavor of the French consuls was to create a pro-France “national party” in order to undermine the Russian supremacy. In order to do so, the article deals also with the context of the French ideological debates during from the middle of the 18th century until the 1830s. During this process, the Romanian political thought integrated both revolutionary and conservative ideas.

Keywords: modernization, political culture, French influence.

¹⁵¹ *Ibidem*, XVII, p. 18.