

NAȚIONALISM, PATRIOTISM ȘI FILOSOFIE A ISTORIEI

GEORGE REMETE

Ideea și mai ales formularea acestei intervenții se vor, în primul rând, un comentariu la observația lui H.R. Patapievici — considerat de unii drept vârf de lance al intelectualității și adevărat director de conștiință națională — care, într-un eseу din volumul *Cerul văzut prin lentică*, apreciază ideea politică bizantină la români și întreaga tradiție aferentă ei drept „elucubrația privind pretinsul legat imperial bizantin la noi”¹. Polemica respectivului autor privește aici, de fapt, datele esențiale ale spiritualității românești și vizează marile figuri ale culturii române; întregul volum este extrem de polemic în acest sens. Aprecierea este semnificativă și trebuie luată în discuție, atât pentru importanța care se dă autorului ei² cât și pentru faptul că ea reprezintă — din motive diverse și nu totdeauna științifice — orientarea actuală a mai multor istorici în special și intelectuali în general. De aceea, în al doilea rând, vrem să ne referim și la filosofia istoriei a corifeului istoricilor români postdecembriști, Lucian Boia, cu discipolii respectivi.

Nu ținem să rezolvăm aici problema istorică a ideii politice bizantine ca tradiție românească. Plecând de la datele și aprecierile istorice, noi vrem să ajungem de fapt la tratarea ei ca problemă de filosofie a istoriei și la câteva consecințe precise.

Se știe că promotorul ideii de Bizanț și bizantinism ca moștenire reală, inclusiv politică, în spațiul ortodox a fost Nicolae Iorga. El a făcut-o într-un mod consecvent, într-o serie întreagă de studii și volume, impunând această idee prin formula „Bizanț după Bizanț” și susținând-o mai ales prin lucrarea cu acest nume, publicată inițial în limba franceză³ și apoi în românește, în mai multe ediții⁴. Este foarte important să observăm că nu numai la data respectivă, ci de atunci și până în zilele noastre, formula „Bizanț după Bizanț” ca moștenire bizantină reală a făcut nu numai vîlvă ci a fost acceptată și împripiată de cvasiunanimitatea istoricilor ca un bun câștigat definitiv de istoriografia bizantină. De asemenea, este la fel de semnificativ faptul că, dacă astăzi se manifestă adversari ai acestei idei, aceștia sunt o nouătate care nu se sprijină pe descoperirii științifice răsturnătoare de situație, ci pe interpretări ajustate în sensul atenuării specificurilor naționale, al uniformizării și globalizării.

Ideea continuității bizantine a fost exprimată de Iorga deja în *Istoria poporului român* (*Geschichte des rumänischen Volkes*, 2 volume, publicată la Gotha în 1905) și apoi în *Istoria Imperiului Otoman* (*Geschichte des Osmanischen*

Reiches, vol. I și II, Gotha, 1908 și 1909). Dar ea capătă ampoloare și este dezvoltată mai ales în timpul războaielor balcanice din anii 1912–1913, oficializându-se la nivelul internațional cel mai înalt prin expunerea de la al III-lea Congres internațional de studii istorice de la Londra, din 1913. Iorga⁵ expune transțant și larg concepția despre o continuitate a ideii politice bizantine prin români, cu argumentarea științifică deplină. Ca o expresie matură și finală a unei activități și mărturisiri consecvente de o viață întreagă, el și-a încununat dezvoltarea acestei concepții prin lucrarea *Byzance après Byzance*, publicată cu numai cinci ani înainte de moarte.

Concepția lui Iorga, întemeiată pe o bogată documentație, pe bunul simț și pe simțul său istoric — care constituie de fapt meritul și valoarea sa ca savant — face în primul rând afirmația, ca o constatare indubitată, simplă ca o lege, că „Bizanțul, cu tot ceea ce reprezenta, ca sistem politic, ca formațiune religioasă, ca tip de civilizație cuprinzând moștenirea intelectuală elenică, dreptul roman, religia ortodoxă cu tot ceea ce aceasta provoca și întreținea în materie de artă, nu a dispărut, nu putea să dispară prin cucerirea succesivă a celor trei capitale ale sale.”⁶ Nu e vorba numai de o moștenire culturală sau religioasă ci și de o idee politică specifică, limpede. Iorga afirmă răspicat că „voievozii Moldovei și Țării Românești fuseseră veacuri întregi înnoitorii și ocrotitorii mai tuturor mănăstirilor (bizantine, n.n.), ca urmași firești și îndreptățiti ai împăraților bizantini”⁷. Concepția și viziunea lui Iorga sunt clare și depline; ideea bizantină n-a fost numai o amintire ci și o realitate, o forță care a caracterizat și politic toată istoria și civilizația spațiului ortodox postbizantin și mai ales spațiul românesc: „a fost un timp când întreaga moștenire bizantină, balcanică, părea că poate să revie domnilor noștri, cari, singurii rămași în picioare dintre creștini, arătau că o doresc și că sunt în stare a jertfi pentru dânsa”⁸.

O scurtă trecere în revistă a domniilor mai importante din Țările Române ne va reaminti și re-impune argumentele istorice ale unei veritabile tradiții politice bizantine la noi. Independența politică și autonomia bisericească sunt recunoscute și de istoricii străini ca un criteriu de intrare politică a țărilor române în tradiția bizantină: „românii, căpătând două biserici organizate sub jurisdicția Constantinopolului, au câștigat un statut internațional comparabil cu cel al vecinilor lor din Europa de Răsărit, protejându-și intrarea târzie în Lumea bizantină”⁹.

Primul domnitor român care și-a împropriat și afișat ținuta politică bizantină, „având o mamă bizantină sau slavo-bizantină, Calinichia, purtând pe veșmintele sale de purpură vulturul constantinopolitan, împodobit în sfârșit cu titlul de despot, Mircea, nu putea să lipsească dintre noii ctitori ai Muntelui Sfânt”¹⁰. Aproape în același timp, domnitorul de pe tronul Moldovei, Alexandru cel Bun, primea de la Constantinopol „vălul liturgic ce înfațhează pe acest Alexandru și pe soția sa Marina ca un autokrator și o autokratorissa”¹¹. Că Mircea cel Bătrân a fost un cruciat în ajutorul Bizanțului o dovedește nu numai tabloul votiv de la Mănăstirea Cozia ci și unanimitatea cronicilor contemporane. Dar nu numai el sau numai unii domnitori români, izolați, ci „în tot secolul al XV-lea ideea de cruciadă creștină rămâne vie în țările române, ea străbătând politica externă a lui Ștefan cel Mare”¹².

Nu numai Mircea cel Bătrân a fost cruciat, ci Iancu de Hunedoara a fost chiar campionul cruciat european al secolului XV, în același rând cu moldoveanul Ștefan cel Mare și cu albinezul George Kastriota-Skenderbeg. Secolul XVI românesc i-a confirmat, în acest sens Petru Rareș al Moldovei declarând cu regală mândrie: „Caesares et reges nobis fidem adhibuerunt!“¹³ În a doua jumătate a secolului XVI, pentru principalele muntean Petru Cercel, format la curțile Apusului și urcat pe tronul Țării Românești, „se reedită ceremonialul împăraților“¹⁴, adică ceremonialul încoronării împăraților bizantini. În ce privește pe Mihai Viteazul, chiar dacă apare poetică sau bombastică opinia misionarului dominican Andrea Bobbi — că „zisul Mihai Vodă va ajunge în curând să se înstăpânească pe Constantinopol și, grec fiind, aclamat și urmat îndeosebi de greci, odinioară stăpâni ai acelei împărații, va pune să fie proclamat, el și nu altul, împărat al Constantinopolului“¹⁵ —, ea reprezintă în orice caz convingerea contemporanilor pentru îndreptățirea acestei idei.

Ideea bizantină s-a manifestat ca moștenire românească atât pe plan cultural-spiritual cât și politic. Este adevărat că ea a reprezentat o suzeranitate românească mai mult sub raport cultural, „situație care dădu țărilor române, în circumstanțele și după concepțiile de atunci, un rol de hegemonie până la Tiflis, până în Antiohia și până la Cairo... această situație dură de la căderea lui Şeitanoglu... până la magnificența și munificența aceluia boier moldovean Lupu, care, ajuns pe tronul Moldovei se numi Vasile“.¹⁶ Dar această hegemonie culturală este strâns legată de cea politică, fără de care n-avea de altfel niciun înțeles.

Sensul politic al tradiției bizantine la români ieșe categoric în evidență prin domnia lui Vasile Lupu, care nu întâmplător era „un omu cu hire înaltă și împăratească, mai multu decât domneasca“¹⁷, căci Constantinopolul îl recunoștea ca pe un „advocatus ecclesiae cu pretenții imperiale, cu aere de basileus“.¹⁸ Autoritatea efectivă, în sensul bizantin, a lui Vasile Lupu asupra spațiului ortodox oriental, a fost recunoscută nu numai prin aceea că patriarhul ecumenic „îi acorda cu dănicie vreo treizeci de titluri hărăzite altădată numai împăraților bizantini, dar care acum revin celui ce «sprijină toate Bisericile ecumenice» fiind «înlocuitorul prea-sfinților împărați ortodocși»¹⁹, ci mai ales prin faptul că exercita „o influență hotărâtoare și asupra soartei celorlați patriarhi. La Alexandria, domnul Moldovei determinase alegerea în locul lui Mitrofan Kritopoulos... a lui Nicolae d'Ascolo...“²⁰, intervenind în calitate de stăpân, astfel că „ceea ce fusese până atunci o simplă influență dominantă în Orient, deveni un protectorat proclamat formal și acceptat fără rezerve“.²¹

O proclamare parcă mai evidentă a pretenției imperiale bizantine apare la Șerban Cantacuzino, socotit unanim de contemporani drept „fiu al împăraților“ bizantini, care, „ca unul ce se trage din sânge împărătesc... va fi înscăunat împărat“²². În fine, un ultim protectorat, o hegemonie clară asupra spațiului postbizantin a exercitat Constantin Brâncoveanu, căci „modul în care Brâncoveanu vorbește sinodului de la Ierusalim, cu prilejul alegerii lui Hrisant Notaras ca succesor al unchiului său, dovedește că el socotea că și Scaunul acesta era tot sub obloduirea sa“²³.

Ideea unei tradiții imperiale bizantine ca împropriere românească n-a fost deci o fantasmagorie, o creație poetică a unor istorici și oameni de cultură ro-

mâni „confiscați în delir poetic“²⁴; căci ea și-a găsit adepti și într-o serie de istorici străini, de notorietate și competență mai presus de orice discuție, formulată și argumentată cu documentația și rigoarea științifică aferentă.

Am rememorat aceste date istorice care se referă la încorporarea ideii bizantine la români pentru că acestea nu au fost accidente sau ocazii istorice, ci dimpotrivă: „pentru domnii români ea a fost marea lor cinste și gloria lor cea mai înaltă; pentru țara însăși, un sacrificiu de care ea are cel puțin dreptul de a-și aminti cu mândrie“²⁵. Ideea bizantină a fost o realitate politică în evul mediu românesc — și nu o iluzie, o făcătură sau o invenție a istoricilor moderni — pentru că a avut și conținutul și manifestarea corespunzătoare. Domnitorii români au împrumutat de la basilei nu numai „stilul, pompa, chiar stema ... ca protectori ai întregii creștinătăți ortodoxe ... titulaturi ce reveneau împăraților domnind pe malul Bosforului“²⁶, ci mai ales au condus „o nouă basileia, înconjurată numai decât de prezență, timp de luni, de ani chiar, a capilor clerului grecesc... în jurul domnului de la Iași sau de la București, a celor patru patriarhi bizantini în funcție sau în exil“²⁷. Ideea politică bizantină avea și o formă și un fond, era o realitate și o autoritate completă — politică, economică și spirituală — pentru că „autoritatea domnilor români asupra supușilor lor era de caracter imperial ... (iar ei) puneau să fie zugrăviți cu coroana pe frunte, întrebuiuțând pe hrisoavele lor formula «din mila lui Dumnezeu»“²⁸ și având efectiv ca moștenitori „ai împăraților Romei și Bizanțului ... puterea fără nici o limită, puterea asupra avutului și asupra vieții, asupra integrității corporale a oricui“²⁹.

Nicolae Iorga a fost cel care a lansat, a formulat și a susținut cel mai hotărât, mai bogat și mai documentat ideea tradiției bizantine ca moștenire politică la români. El a fost primul și a rămas cel mai impunător susținător al acestei idei. Adversarii ideii politice bizantine la români se prevalează de unele insuficiențe documentaristice ale marelui istoric și mai ales de stilul și viziunea lui fugoasă, măreață, vulcanică, asupra istoriei. Ei cred că dacă pot dovedi unele exagerări, insuficiențe sau chiar greșeli ale lui Iorga, prin aceasta i-ar anula ideea și viziunea. Or, tocmai aici e problema valorii istoricului. Niciun istoric, oricât de mare, nu e valoros în absolut și nu poate fi infailibil; totuși, istoricul poate fi și rămâne valoros, măreț, genial și nemuritor iar aceasta nu datorită acumulării și înfățișării unei documentaristici copleșitoare. Neavizății care-l atacă pe Nicolae Iorga cred probabil că valoarea lui constă în memoria și acumularea documentaristică uriașă, uluitoare. Nimic mai fals; dacă ar fi așa, Iorga n-ar mai fi istoric ci o curiozitate zoologică. El este și rămâne istoric genial nu datorită acumulării și consistenței documentaristice ci datorită filosofiei asupra istoriei, a unei viziuni generoase, cu trăsături precise și deosebite, pe care el a știut să o percepă, să o înțeleagă și să o interpreteze deplin. Dacă ne referim îndeosebi la viziunea lui asupra moștenirii bizantine, trebuie să observăm că în esență ei ea a fost acceptată și valorificată de către majoritatea bizantiniștilor iar contestatari s-au găsit mai degrabă printre ai lui, români; nimeni nu e profet în patria lui!

Față de ideea și tratarea lui N. Iorga, un istoric sever precum R. Janin, observa în *Échos d'Orient*, în 1935, că trebuie „să mulțumim domnului N. Iorga pentru că ne-a dat elementele unui vast studiu asupra rolului pe care l-a jucat Bizan-

țul după căderea imperiului său“³⁰. Tot atunci, în 1936, Georg Stadmüller recunoștea că „lucrarea lui Iorga are marele merit de a trata pentru prima dată în mod convingător despre continuarea vieții culturale bizantine sub dominația otomană“³¹ și mai ales că, prin aceasta „ne explicăm de ce Principatele române ... au fost singurele state care au preluat rolul de conducere spirituală a statului bizantin asupra Bisericii“³². În sfârșit, mai aproape de noi, Charles Delvoye continuă clar ideea și viziunile lui Iorga, atunci când scrie: „Pictura bizantină găsi astfel un teren cu deosebire prielnic în bogata Moldovă ai cărei domni năzuiau să cârmuiască după amintirea lăsată de basilei, se îmbrăcau după moda grecească și chemau la dânsii funcționari și artiști greci.“³³

Ajunsă aici, trebuie să observăm neapărat și să ținem cont de un lucru: nu poate fi întâmplător, ci profund semnificativ că în *timpul când s-a lansat* și s-a dezvoltat *formula* „Bizanț după Bizanț“, *nimeni n-a contestat ideea în esența ei*, iar *adversarii ei* propriu-zîși se găsesc mult mai târziu, adică în *tempurile noastre*. De asemenea, faptul că susținătorii ideii bizantine ca tradiție și moștenire sunt cei care afirmă valoarea ca specific etnic și național — ca valoare locală, ca și colectivitate distinctă și precisă —, în timp ce *adversarii ei* sunt cei care insistă să evidențieze riscurile și relele naționalismului în favoarea globalismului, nu poate fi o coincidență ci o realitate profund semnificativă.

Ideea bizantină n-a fost absolută niciodată. Însuși Iorga recunoștea că „niciodată domnii noștri n-au luat și aceste atribute imperiale“³⁴, adică coroana închisă și cerceii lungi ai împăraților bizantini, aşa cum au făcut suveranii sârbi și bulgari, care de altfel și-au proclamat expres și titlul oficial de „țar“, adică împărat, în sensul politic bizantin. Trebuie observat că istoricii români, critici de azi ai ideii bizantine, evită să-l conteste direct pe Iorga; doar unii eseisti, precum H.R. Patapievici, o fac frontal. În general, interpréti de astăzi socotesc doar că această idee este o „tactică“ și o „tentăție“ care „nu este dominantă în imaginarul istorico-politic românesc“³⁵ dar „fantasmele ei ies uneori la iveala“³⁶. Unii își prezintă rezervele pe care le au, specificând că „principalele obiecții ridicate în ultimii ani împotriva interpretării «imperiale» a voievozilor ... se referă pe de o parte la transmiterea instituțiilor și a mentalităților bizantine, prin filiera sud-dunăreană, deci indirect, și pe de altă parte la sensul însuși al contaminării puterii domnești cu elemente neîndoioelnic bizantine“³⁷.

Față de contestatarii ideii bizantine reale în tradiția politică românească, este de cea mai mare importanță să nu uităm — și aici este miezul problemei — că însiși susținătorii ei cei mai înflăcărăți n-au avut în vedere „nici în proiectele lor mai puțin realiste, intenția de a reclama la Constantinopol chiar succesiunea împăraților bizantini“³⁸. Contestatarii cred că susținătorii ideii se acoperă de ridicol prin pretențiile lor. Dacă citim însă corect pe acești susținători, vom vedea că ei înțeleg ideea bizantină în limite foarte precise, pe care le acoperă cu argumente materiale, iar ridicoul și elucubrația îi privesc tocmai pe cei care contestă din principiu ideea politică bizantină la români; tocmai aceasta este o enormitate, ambiția furibundă de a contesta pădurea din cauza copacilor. Firește că domnii români n-au avut în minte ideea de a accede la un tron bizantin ortodox la Constantinopol, care nici nu mai exista! Dar tocmai aceasta e problema: ideea

politică bizantină nu se mai constituia în evul mediu sud-est european din ocuparea unui tron ce nu exista ci din revendicarea și împroprierea unei tradiții care exista, putea fi umplută și încorporată. Este vorba de ideea politică bizantină în sensul Moscovei bizantine ca a „treia Romă”, de exemplu, pe care cine ar putea să o conteste? Istoricii lucizi, chiar critici, înțeleg și recunosc prea bine că era vorba de fapt „de a-i continua și imita, pe plan local, ceea ce constituie doar «o afiliere simbolică la Bizanț», conciliind un simț deosebit de viu al tradiției cu o atenție mereu treză față de conjunctura politică”³⁹.

Dar, aşa cum spuneam la început, de fapt noi nu urmărим o problemă de istoriografie. Noi o folosim aici numai ca mobil pentru a discuta o problemă de filosofie a istoriei. Ne interesează și punem aici problema naționalismului, a patriotismului și a globalismului. În privința *naționalismului*, este ușor de observat că astăzi majoritatea teoreticienilor și cercetătorilor resping *ab initio*, sub orice formă, orice idee de naționalism. El este considerat la fel de rău ca rasismul, întrucât constă esențial dintr-o „atitudine ostilă față de ceilalți” și „conduce în mod natural la xenofobie”⁴⁰. La fel, corifeii istoricilor români postdecembriști consideră transașt că „nu există un naționalism bun și altul rău, există naționalism pur și simplu”⁴¹, adică rău. Varianta cea mai proastă a naționalismului — care s-a cultivat la români — este, după acești istorici, *autohtonismul*, pentru că acesta nu afirmă numai „primatul asupra celorlalți” cum face naționalismul, ci ajunge „aproape să-i ignore, cufundându-se într-o lume proprie, ieșită practic din istorie”⁴².

Față de aceste concepții, ni se pare că asupra autohtonismului nu este nimic de discutat, aproape toată lumea fiind de acord asupra primitivității lui. În ce privește naționalismul, problema este mai complexă. Suntem de acord și ni se pare mai presus de discuție că, deși naționalismul „și-a avut partea lui constructivă, cerută de o anume fază a evoluției istorice”⁴³, totuși el „a însângerat Europa timp de două secole”⁴⁴. Fără îndoială că naționalismul a apărut într-o anumită fază a istoriei și, după cum se vede, istoria de acum reclamă dispariția lui. Dar nu suntem de acord că există „naționalism pur și simplu”, că toate naționalismele ar fi în esență la fel. Noi observăm că există și deosebiri esențiale. Așa după cum nu există „om pur și simplu” ca specie, ci numai ca specie și *individ* în același timp, după cum nu există om-cetățean al Terrei incolor, inodor sau colorat terestrui ci numai om colorat rasial, vorbind o anume limbă, având un anume mental — căci fără acestea umanitatea lui e simplă convenție — tot astfel în istorie au existat naționalisme și naționalisme. Charles Péguy, Tzvetan Todorov și François Mitterrand cred că dovedesc irefutabil esența rea a oricărui naționalism prin aceea că este *violent* și *exclusivist*, oricare ar fi el. Exemplele citate de ei se dovedesc, de fapt, neelocvente și improprii, căci acelea sunt numai cazuri de naționalism *agresiv*, *exclusiv* și *cotropitor*; respectivii par a nu ști că au existat și există și alt fel de naționalisme. Niciodată n-au fost două identice și ele s-au putut deosebi chiar esențial: unul a fost naționalismul cotropitorului și altul al ocupantului, unul al agresorului și altul al victimei. Nu este aceeași idee și aceeași luptă, chiar dacă amândouă sunt violente. Naționalismul a însemnat totdeauna afirmarea valorilor proprii, dar aceasta n-a însemnat cu necesitate primatul asupra celorlalți: a-ți promova și susține specificul și valoarea — chiar concurențial — nu

impune cu necesitate excluderea sau disprețuirea celorlalți. În definitiv, chiar și un părinte poate prefera sentimental un fiu anume, iar aceasta nu înseamnă neapărat excluderea sau disprețuirea celorlalți. Diferența între naționalisme — ca și între popoare și indivizi — a fost și rămâne reală. Pe de altă parte, fără îndoială că în situația istorică de acum, în Uniunea Europeană, naționalismul și-a trăit traful și va trebui să facă loc unui nou mod de conviețuire între popoare. Dar nu e lipsit de importanță și felul în care îl înțelegem, pentru că de acesta va depinde și modul relațiilor în casa Europei.

Istoricii care văd uniform și mecanic naționalismul îl consideră un *etnocentrism*, întrucât „ridică în mod nepermis valorile proprii societății căreia îi aparțin la rangul de valori universale”⁴⁵, etnocentristul dovedindu-se astfel drept „cărtătura naturală a universalistului”⁴⁶.

Oricum, ca raport între popoarele din Uniunea Europeană, naționalismul apare ca o realitate depășită, aşa încât discutarea lui nu mai comportă decât aspecte conventionale. Mai actuală, mai complexă și mai nuanțată este problema *patriotismului*.

Cei care uniformizează naționalismul, socotindu-l nu numai depășit ci și condamnabil astăzi în toate formele lui, își continuă logica atunci când condamnă și patriotismul. Ei încep prin a fi de acord că națiunea este încă astăzi „colectivitatea cea mai puternică ... (întrucât este, *n.n.*) ... o coincidență mai mult sau mai puțin perfectă (dar niciodată totală) între un stat și o cultură”⁴⁷, dar au de grijă să sublinieze imediat că este în esență negativ, „defectul inherent“ al lui fiind acela că „preferând o parte a umanității restului, cetățeanul încalcă principiul fundamental al moralei, acela al universalității; fără a o spune deschis, el admite că oamenii nu sunt egali”⁴⁸. La aceste considerații principiale și generale, istoricul român adaugă un reproș cu adresă special românească, acela că „actualizarea inconsistentă a unui trecut glorificat ... perpetuează confruntarea în raport cu ceilalți și imobilismul în raport cu noi însine”⁴⁹.

Față de această înțelegere și calificare a patriotismului, noi avem câteva observații. În primul rând, naționalismul nu intră în aceeași categorie cu patriotismul. Chiar dacă naționalismele sunt diferite iar cele care au dus la constituirea statelor naționale sau au apărăt ființa unui popor (și încă mai sunt popoare în pericol ființaj, precum kurzii, cecenii și alții!) s-au îndreptățit istoric, suntem convinși că naționalismul va fi depășit în casa viitoare a Europei. Dar patriotismul intră în altă categorie. Dacă naționalismul poate fi *exclusiv*, patriotismul este *inclusiv* întrucât constă esențial în iubirea, cultivarea și promovarea valorilor proprii ca reușite specifice, prin care se cultivă de fapt umanul în general și nu denigrarea altora. Dacă naționalismul se manifestă mai ales *spre exterior*, ca explozie, și totuși ca închidere și distanțare, patriotismul se manifestă în primul rând *spre interior*, ca împlinire a sinelui, concentrare și totuși deschidere. O probă că patriotismul poate fi inclusiv este *autoironia românească*. Ironia românească este nedespărțită de autoironie iar aceasta arată nu numai simțul măsurii și bunul simț ci mai ales intenția pozitivă, constructivă și comunională, spre ceilalți. Intenția aceasta constructivă, de comuniune și împlinire cu toți, s-a dovedit supremul ideal și adevărata împlinire proprie. Dacă naționalismul este mai

convențional, mai teoretic și mai politic, ambiționând imposibilul (adică identificarea unei etnii cu un teritoriu și o cultură anume, unice, exclusive) — când de fapt respectivul teritoriu e populat și de alte etnii și culturi — patriotismul este mult mai viu, mai precizat, mai organic și constituit din realități esențial-umane și definitive, alfa și omega speciei și individului uman.

Afirmarea patriotismului este identică cu afirmarea omului ca individ și specie, pentru că *nu există valoare decât prin specificare*. Specificul și particularul fac valoarea, căci valoarea exclusiv-generală ajunge uniformitate și mecanicitate; și atunci însăși ideea de valoare ajunge sub semnul întrebării! Știm bine: în toate domeniile, rezultatele diferitelor experiențe au ajuns la aceeași concluzie: nu de la ideea sau noțiunea generală se ajunge la cea particulară ci invers. Tot astfel: nu de la umanitatea generală ajungem la omul concret ci invers, de la persoana concretă din noi și de lângă noi ajungem apoi la ideea generală de umanitate, cu toate ale ei. Semenul nu este întâi o idee sau o noțiune — precum nici umanitatea — ci ființa concretă de lângă tine, lipită de tine. Omul ne-lipit de tine nu există, de fapt, pentru tine. Semenul și aproapele tău există pentru că sunt familia, rudele, vecinii, prietenii, strada, consătenii, concitadinii, localitatea, regiunea și țara anume. Dacă nu-i iubești mai întâi pe ei — exact în ordinea apropierii organice — nu iubești nici lumea, nici umanitatea și nici omul. Căci vecinii, strada și localitatea sunt intermediari sau treptele inevitabile prin care, înaintând, poți să ajungi la umanitate și univers. Nu putem iubi o umanitate generală (în genul *Kuss der ganzen Welt*, al lui Schiller) decât prin umanitatea cea mai concretă, imediată și simplă, cea de lângă noi. Globaliștii și transnaționaliștii vor, probabil, să afirme o solidaritate generală a omenirii bazată pe individul responsabil și (cel mult) pe familie. Trebuie observat însă că fără treptele intermediare (solidaritatea locală, regională și națională) nu se poate păsi la ultima, cea universală, care rămâne convenție, iluzie și minciună. Putem avea mai multe case, totuși una singură este „acasă“; fiecare are un singur „acasă“. Părintele ne este părinte nu pentru că este neapărat mai bun ca alți oameni ci pentru că este unicul, datul și anumele nostru părinte; la fel și copilul: „altul (la fel) mama nu mai face!“

Patriotismul este inherent și esențial ființei umane, pentru că individul nu poate avea toate datele umanului decât în cadrul acestei comunități precise, care este un popor anume. Un argument decisiv, total în acest sens este *limba*. Orice individ uman există și rămâne om numai prin limba unui popor anume; el este spirit și om numai prin limbă. Dar limba oricărui om nu e o limbă generală ci o limbă specifică, limba unui popor anume. Nu există o limbă general-umană; se știe eșecul „limbii“ esperanto, care a vrut să fie tocmai o astfel de încercare. Limba nu e numai o capacitate sau o metodă superioară de comunicare ci este însuși spiritul, esența, mentalul, sufletul, culoarea și miroslul umanului concret, în formă precisă, reală, specifică, unică și perenă.

Față de aceasta, globaliștii vor să argumenteze probabil că în viitoarea casă a Uniunii Europene se va ajunge până la urmă la o limbă unică. O limbă unică de dialog este previzibilă într-adevăr, dar aceasta nu poate exclude nicidcum forța, realitatea, necesitatea și perenitatea limbii fiecărui popor în parte. Putem să ne

dăm seama că e de neconceput ca germanii, francezii, spaniolii, italienii și.a., să renunțe total la limba lor în favoarea unei limbi europene unice (engleză sau esperanto). Oricine își poate da seama că din punct de vedere spiritual această renunțare ar fi numai pierdere și nicidecum câștig.

Patriotismul este baza și esența comuniunii, fiind identic cu ideea că omul nu se naște, nu trăiește și nu moare singur, că ființa există numai întrucât se dăruieste, că fiecare om există întrucât este sansă și destin unic, specific, dar legat organic de ceilalți.

Înțelegând aceste realități ca date esențiale ale omului și ale ființei, cu atât mai urâte și enorme ne apar primitivitatea și grosolania unor universitari de ge-nul lectorului Simona Popescu de la Universitatea din București, care, la postul TVR 1, în emisiunea din 15 ianuarie 2006 dedicată lui Mihai Eminescu, ricana cu mândrie: „Când aud de specific național, îmi vine să ...!“ (remarcă la care marșă și ilustrul om de cultură Neagu Djuvara, prin zâmbetul indulgent și tacerea complice).

Ideea că prin patriotism cetățeanul încalcă principiul fundamental al moralei, acela al universalității, întrucât „admite că oamenii nu sunt egali“ ne apare sofistă și insidioasă. Patriotismul nu constă în negarea egalității sociale, statale, economice, confesionale, culturale etc. Nu e vorba de egalitate și drepturi ci e vorba de a cunoaște, recunoaște și cultiva specificul ca valoare. ESENȚA patriotismului nu constă în *a nega* ceva ci *a afirma* ceva. Problema patriotismului este aceea de a înțelege că e necesar să admiți și să cultivi valorile ca specificități, iar aceasta nu înseamnă excluderea sau disprețuirea celorlați. Ideea că oamenii nu sunt egali nu este chiar aşa de simplă și de negativă cum li se pare nivelatorilor globaliști: nouă ne apare cât se poate de limpede că oamenii nu sunt, nu pot și nu trebuie să fie egali. Ni se pare o enormitate tocmai a afirma că sunt egali. Problema este: ce înțelegem prin acest „egal“? Oamenii sunt egali în drepturi naționale, sociale, politice, culturale, în şanse de realizare, etc., dar nu sunt egali în valorile lor, căci existența lor este totușta cu deosebirea lor, cu specificul lor. Ca ființe, ca indivizi, apoi ca și colectivitate locală, regională, națională, continentală și planetară ei există și se precizează tocmai prin acest specific. Există desigur și umanitatea în ansamblu și în general, dar nu trebuie uitat că aceasta nu se detașează de dimensiunile locale ci se constituie tocmai din suma specificurilor acestora. Naționalismul ține esențial de formele și devenirea istorică, dar patriotismul nu. Patriotismul se constituie din realități organice, fundamentale și esențiale omului: relația părinte-copii, familia, colectivitatea regională cu limbă unică și eternă, cu sufletul ei, cu toate tradițiile, mentalul și spiritualitatea lor. Fără aceste componente organice fundamentale, umanitatea ar intra într-o uniformizare echivalentă cu mecanizarea, sărăcirea, dezumanizarea, denaturarea, diluarea și distrugerea. Există dovezi concrete în acest sens: societățile globalizate de consum, în care umanitatea progresază tehnic și material dar săracescă îngrozitor din punct de vedere spiritual. Întrucât experiența ne arată că globalizarea ajunge să se identifice cu uniformizarea și societatea mecanică de consum, avertizarea noastră are toate argumentele.

În ce privește reproșul ultimilor istorici români, că „actualizarea inconsistentă a unui trecut glorificat ... perpetuează confruntarea în raport cu ceilalți și imobilis-

mul în raport cu sine“, și acesta comportă mai multe observații. Dacă e vorba de „glorificarea insistență“, festivistă, fără îndoială că trebuie condamnată. Dar nu orice glorificare e festivistă. Există și glorificare demnă, căci altfel n-ar mai exista nici o glorificare și ar trebui să anulăm ideea de glorie și valoare. E vorba de problema dacă mai e pozitivă în sine o glorificare a trecutului național. Aici ni se pare că respectivii istorici români ar trebui puși în fața celor americanii, francezi sau englezi, pentru a le pretinde argumentele glorificării naționale; căci se știe ce înseamnă gloria națională pentru SUA, Franța sau Anglia! Dar probabil că istoricii români respectivi vor să ne impună tacit: *Quod licet Jovi, non licet bovi!*. Căci ceilalți știu că nu poate exista demnitate fără prețuirea și glorificarea trecutului, tot astfel cum un fiu își pierde demnitatea dacă nu arată prețuirea cuvenită părintelui; iar aceasta e posibilă fără a insulta sau disprețui pe ceilalți.

După cum se poate vedea, contestatarii sau diluatorii patriotismului sunt până la urmă *globaliștii* sau uniformizatorii. Vrând-nevrând, ei trebuie să facă apologia universalismului. Este adevărat că unii își dau seama de riscul extremismului acestuia, acela de a ajunge la un relativism pur, la o umanitate inodoră și incoloră; totuși ei socotesc că universalismul este nu numai presantul actual ci și necesar, că e „nevoie să-l postulăm pentru a face intelibile particularele existente“⁵⁰. Nouă ni se pare exact invers: avem nevoie să postulăm particularul și specificul, pentru a face intelibil universalul. Este interesant și important, în acest punct al discuției, că apologetii supraetnicului au inteligența de a sublinia riscul universalismului și de a-i trasa limitele. Astfel, recunoscând riscul universalismului de a cădea în relativism, ei subliniază că „relativistul consecvent renunță la unitatea speciei umane, ceea ce este un postulat și mai periculos decât etnocentrismul naiv ... Pe deasupra, relativistul, chiar moderat, nu poate să denunțe nici o nedreptate, nici o violență, dacă acestea fac parte dintr-o tradiție oarecare...“⁵¹. Este adevărat că teoreticienii care observă aceste riscuri și deficiențe ale universalismului caută să le remedieze printr-o concepție mai suplă, pe care o numesc „unumanism bine temperat“ — după cum vom vedea mai încolo — dar noi credem că se poate dovedi insuficiența oricărui universalism. Pentru că: dacă ai apucat să afirmi că nu specificul etnic este fundamental ca spirit și valoare, deja ești obligat de minima lege a consecvenței să mergi pe ideea unor valori general umane — și nu specifice — cu toate risurile care vor apărea pe parcurs.

Suntem de acord cu teoreticienii umanismului „bene temperat“ atunci când concluzionează că raportul realist în cadrul noii ordini interetnice înseamnă „a învăța să trăiești cu ceilalți“⁵², dar ni se pare extrem de limpede că un raport al „cuiva cu ceilalți“ înseamnă tocmai recunoașterea specificurilor, căci altfel nu mai există nici „eu“ și nici „ceilalți“. Ne bucurăm că și respectivii teoreticieni recunosc că „nu este obligatoriu să ne închidem într-o alternativă atât de sterilă: etnocentrism sau relativism“⁵³. Tocmai aici ni se pare miezul problemei; teoreticienii globalismului gândesc chestiunea în mod exclusiv: *ori* universalism, *ori* etnocentrism. Noi credem că ea se poate gândi și rezolva într-un mod inclusiv: este posibilă o comunitate și o comuniune a popoarelor având și un larg patrimoniu comun, dar aceasta trebuie să se constituie nu numai din valori *comune* ci și

din valori *specifice*. De exemplu: în noua casă a Europei modelul eficienței tehnice și materiale nu este unul abstract — impus de aiurea, din niște calcule abstrase de realitate — ci tocmai din economia occidentală cea mai performantă. Și, tot astfel: popoarele est-europene pot contribui la patrimoniul comun cu formele lor specifice de fantezie, creativitate, spiritualitate etc.

Este adevărat că cei mai realiști și mai cuprinzători globaliști au lansat formula așa-numitului „umanism bine temperat”⁵⁴. Plecând de la constatarea că „chiar universalitatea nu permite accesul la valorile absolute”⁵⁵, respectivii teoreticieni promovează această formulă nouă tocmai pentru că au convingerea că e posibilă concilierea valorilor general umane cu cele specifice, încrucișând „revendicarea egalității de drept a tuturor ființelor omenești nu implică deloc renunțarea la ie-rarhia valorilor; dragostea pentru autonomia și libertatea indivizilor nu ne obligă să repudiem orice solidaritate; recunoașterea unei morale publice nu provoacă inevitabil revenirea la timpurile intoleranței ... nici căutarea unui contact cu natura la cele ale cavernelor”⁵⁶. Prezentată în acest fel, formula umanismului „bine temperat” este fără îndoială intelligentă, de bon ton, de bun gust și ispititoare. Promovată și de teoreticienii români ai ultimului val, precum Lucian Boia, Constantin Bălăceanu-Stolnici și alții, ea are meritul că evită extremele și atenuază asperitățile. Dar ea atenuează și diluează esențial și valorile specifice; și aici vrem să atragem atenția.

Dăm câteva exemple de *reductionismul și simplificarea* la care este obligat să recurgă „umanismul bine temperat”, pentru a face posibilă globalizarea. Chiar în privința principiilor fundamentale, teoreticianul „bine temperat” este obligat să fie bine diluat și să facă bine rabat la valorile specifice esențiale. Astfel, el afirma din capul locului că „omul se naște ca ființă umană și «învață» apoi să fie român, francez sau chinez”⁵⁷. Oricât ar părea de simplă discuție, noi insistăm să arătăm că această judecată este incorectă. Nimeni nu se naște om incolor și inodor ci totdeauna colorat etnic; ar fi totuși cu a susține că un om învață să vorbească dar limba în care vorbește el este una specială, care nu se află pe pământ! Orice om se naște și învață să fie om prin alți oameni, care la rândul lor aparțin inevitabil unei etnii și culturi. Căci, fără un astfel de om nu se învață umanitatea. Până acum, omenirea n-a învățat alt mod de transmitere a biologicului și spiritualului decât prin specificul exact al unei etnii, culturi și mentalități. Fără coloratura specifică omul e pur și simplu animal sau extraterestru, precum Tarzan sau cazul „Planetei maimuțelor”; avem destule cazuri și probe. Deci, o altă posibilitate de învățare a umanității este pur convențională și n-are nimic de-a face cu realitatea; experiența ne arată că nu există altă umanitate decât cea specifică, exprimând colectivități precise. Plecând de la ideea umanității „generale”, teoreticienii „bine temperați” ajung în mod firesc să afirmă că „specificul românesc poate fi aproimat, dar nu ca dat originar și transcendent, ca românism absolut și etern, ci ca sinteză fluidă de trăsături diverse”⁵⁸. Este limpede că respectivii gânditori fac alergie la orice sugestie a unui spiritual dat sau durabil. Aici îi putem întreba, desigur: dacă spiritul și gândirea nu sunt un „dat originar, ... absolut și etern” ci „o sinteză fluidă de trăsături diverse”, atunci ce mai rămâne din gândirea noastră și cu ce mai gândim când ne permitem totuși să facem diferite

afirmații și să tulburăm spiritul și ființa, despre care nici măcar nu mai știm dacă sunt „date“ sau sunt „sinteze fluide“? Față de aceasta, noi suntem de acord că ființa unui popor nu este un mecanism rigid, static sau imuabil, ci un organism viu, supus influențelor și devenirii. Dar credem că ea este asemănătoare ființei individului: precum acesta, deși supus devenirii toată viața, își păstrează esența sau identitatea (căci Gheorghe, deși se schimbă prin îmbătrânire, rămâne Gheorghe cel unic), tot astfel și ființa poporului se transformă permanent dar rămâne identică cu sine însăși în esența ei. Pentru a fi receptivi la nou și la adevăr nu e nevoie să cădem în naturalitate. Combătând pe susținătorii specificului etnic, umaniștii „bine temperați“ susțin că specificul etnic „nu se datorează vreunei dispoziții înăscute ci unei serii de deprinderi, infuzate prin contextul cultural, prin școală, prin acțiunea ideologilor dominante, prin forța modelatoare a opiniei publice...“⁵⁹. În acest sens, ei cred că a aparține unei etnii ține *de a vrea*, nu *de a fi*. Ni se pare că se observă aici iarăși tendința simplificatoare și naturalizatoare. Căci este evident că specificul etnic ține și de *formație* și de *voință*; după cum identitatea unui individ ține și de o genă anume, tot astfel și identitatea etnică ține și de un *dat*. Adevărul este inclusiv și nu exclusiv: a aparține deplin unei etnii ține și de *voință* dar și de un *dat*. Niciuna nu este suficientă în sine, ci numai împreună fac deplinătatea etnică.

În strădania de a promova universalismul, teoreticienii umanismului „bine temperat“ subliniază în mod deosebit imposibilitatea unei istoriografii absolute sau „obiective“. Nu numai că nu există o istorie „obiectivă“, dar ea nici nu poate exista, pentru că „aceleași procese istorice și aceleași fapte sunt trăite diferit, adesea foarte diferit, în funcție de punctul de observație“⁶⁰; căci istoricul „nu se poate detașa până la capăt de «mediul istoric» în care evoluează, cu fondul lui de tradiții, cu prejudecățile și constrângerile pe care le implica“⁶¹. Aceste observații sunt pertinente și indiscutabile. Apare mai presus de orice discuție imperativul istoriografiei de a fi „nu numai tradiționala valorizare de tip eroic a faptelor istoriei naționale ... (ci) și asumarea critică și responsabilă a propriului trecut“⁶². Ni se pare limpede că istoria și adevărul istoric sunt interpretabile și supuse diferențelor unghiuri de observație. Totuși, ni se pare inacceptabil a formula că „adevărul e relativ“⁶³; aceasta echivalează cu a spune că totul e relativ, ceea ce diluează și aneantizează de fapt totul. Nouă ni se pare că trebuie să ne aducem aminte formularea lui Mihai Eminescu, care observa că „noi nu suntem stăpâni ci slujitorii adevărului“, că nu noi îl manevrăm ci el ne manevrează pe noi.

Concluzionând, credem că dacă umanismul „bine temperat“ și-ar tempera și deficiențele semnalate de noi, ar fi posibilă încopcierea lui într-un patriotism realist, într-o viabilă, autentică și durabilă casă a Europei.

Discuția despre patriotism este, într-un fel, inutilă; căci evidența nu se discută ci se afirmă. Este ca și cum te străduiești să dovedești (sau să-ți dovedești) părinții. Or, parafrazând pe Ion Rațiu memorandistul, existența părinților „se afirmă, nu se discută“. Părinții nu sunt demonstrabili; ei se afirmă, nu se demonstrează. Cine nu mai conștientizează patriotismul ca necesar și esențial mod de viață și împlinire, nu mai conștientizează părinții în deplinătatea lor; e greu să-i impui părinții cuiva care vede paternitatea strict biologic. Este ușor de înțeles că

acela poate face abstracție de părinți. Noi ne permitem să punem problema și să discutăm numai din cauză că aceia care ne învață să trăim fără părinți și fără rădăcini se erijează și sunt mediatați drept elita intelectuală a nației, pe care o neagă dar pe care și-o doresc ca masă de admiratori.

În ce ne privește, suntem convinși că globalizarea este o tendință irepresibilă și ireversibilă și, prin urmare, patriotismul nu mai poate însemna naționalism, loialitate la literă, urmărirea cu obstinație a identității dintre o cultură și un stat ca teritoriu geopolitic închis. Dar suntem și mai convinși că, precum fidelitatea față de origini înseamnă fidelitate față de om, față de ființă și de Dumnezeu, tot astfel fidelitatea față de spiritualitatea neamului este nu numai un patriotism realist ci și un imperativ etern pentru tot ceea ce înseamnă persoană, om, umanitate,umanism, spirit și valoare în general.

NOTE

1. H.R. Patapievici, *Cerul văzut prin lentila „Vulgata bunului român”*, ediția a III-a, București, Editura Nemira, 1998, p. 100.
2. Vezi, în acest sens, *op.cit.*, *Cuvânt înainte*.
3. Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance, Continuation de l’Histoire de la vie byzantine*, București, Edition de l’Institut d’études byzantines, 1935.
4. Noi folosim aici ediția Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, trad. de Liliana Iorga-Pippidi, București, Editura enciclopedică română, 1972.
5. N. Iorga, *Les bases nécessaires d’une nouvelle histoire du Moyen Âge, II. La survivance byzantine dans les pays roumains*, București-Paris, 1913, p. 21–49, reeditat în „Etudes byzantines”, II, București, 1940, p. 255–276.
6. N. Iorga, *Sinteză bizantină*, București, Editura Minerva, 1972, p. 123.
7. N. Iorga, *Cititorii Românești la Athos*, extras din Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii istorice, Seria II, Tomul XXXVI, 1913–1914, reproducătorul *România și Muntele Athos*, Pitești, Editura Paralela 45, 2002, p. 236.
8. Apud Andrei Pippidi, *Traditia politică bizantină în ţările române în sec. XVI–XVIII*, București, Editura Academiei, 1983, p. 13.
9. Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanțul*, București, Editura Corint, 2002, p. 285.
10. N. Iorga, *Cititorii Românești la Athos*, în volumul *România și Muntele Athos*, p. 216–217.
11. N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 172.
12. Val Al. Georgescu, *Instituțiile statelor românești de sine stătătoare*, în volumul *Constituirea statelor feudale românești*, București, 1980, p. 258.
13. Cf. Humezaki, *XVCI, I, doc. 845, apud* Al. Ciorănescu, *Petru Rareș și politica orientală a lui Carol Quintul*, AAR, m.s.i., s. III, tom XVII, 1936, p. 241–256.
14. N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, cap. 6, ed. cit., p. 134.
15. cf. Anton Mesrobeanu, *Contribuție la istoria catolicismului din Moldova. Cercetări istorice*, IV, 2, Iași, 1928, p. 86: „che il detto signor Michele si debbe, e in breve, impatronire di Constantinopoli et, come Greco et applauso e seguito in particolare de Greci, già padroni di quel Impero, debba si far gridar lui, non altro, Imperatore di Constantinopoli“.
16. N. Iorga, *Sinteză bizantină*, ed. cit., p. 130.
17. Miron Costin, *Letopiseul Tării Moldovei de la Aronu-Vodă încoace*, cap. 16, în *Opere*, vol. I, București, Editura pentru literatură, 1965, p. 97.
18. N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, cap. 7, ed. cit., p. 166.
19. *Ibidem*, p. 169.
20. *Ibidem*, p. 168.
21. *Ibidem*, p. 164.
22. Dimitrie Cantemir, *Vita Constantini Cantemiri*, București, Editura Minerva, 1970, p. 95. În același sens, pentru Șerban Cantacuzino, a se vedea F.H. Marshall, *The Siege of Vienna by the Turks*, Cambridge, 1925, p. 4, Ariadna Camarino-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, RESEE, III, 1965, 1-2, p. 174–179 și Paul Cernovodeanu, *Jérémie Cacavela et le protestantisme*, RESEE, XVIII, 2, 1980, p. 293–310.
23. N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, cap. 7, ed. cit., p. 186.
24. Aceștia sunt, conform lui H.R. Patapievici, *op. cit.*, p. 84, 96–97, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, M. Eminescu, V. Pârvan, Dan Botta și A. Dumitriu, adăugați lui N. Iorga.
25. *Ibidem*, p. 259.

26. N. Iorga, *Sinteza bizantină*, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 129.
27. *Ibidem*, p. 130.
28. N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, 6, ed. cit., p. 126.
29. N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. III, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993, p. 292.
30. „Échos d'Orient”, 38 (1935), p. 502–503.
31. *Jahrbücher für Geschichte OsteuropaS*, 1, (1936), p. 159–160.
32. *Ibidem*.
33. Charles Delvoye, *L'art byzantin*, Paris, 1967, p. 385–387. Vezi și traducerea românească, Bucureşti, Editura Meridiane, 1976 (2 volume), vol. II, p. 288.
34. N. Iorga, *Istoria românilor*, ed. cit., vol. III, p. 145.
35. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 214.
36. *Ibidem*.
37. Andrei Pippidi, *Traditia politică bizantină în țările române în sec. XVI–XVII*, p. 13–14.
38. *Ibidem*, p. 14.
39. *Ibidem*. Exact în acest sens, A. Pippidi trimite la D. Năstase, *Ideea imperială în țările române. Geneza și evoluția ei în raport cu vechea artă românească*, Atena, Fundația europeană Drăgan, 1972; P.S. Năsturel, *Considérations sur l'idée impériale chez les Roumains*, „Byzantina“, 5, 1973, Thessaloniki, p. 395–413; Val. Al. Georgescu, *Constituirea statelor feudale românești*, Bucureşti, 1980, p. 222, nota 42.
40. Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți*, Iași, Editura Institutul European, 1999, p. 341. În sprijinul acestui aserțiuni, el consideră argument zdrobitor cartea lui M. Barrès, *Contre les étrangers*.
41. Lucian Boia, *op. cit.*, p. 295. Ca și Todorov, și L. Boia consideră că argumentează total dacă citează pe François Mitterrand, care formula: „Le nationalisme c'est la guerre!“.
42. *Ibidem*.
43. *Ibidem*.
44. *Ibidem*.
45. T. Todorov, *op. cit.*, p. 17.
46. *Ibidem*, p. 18.
47. *Ibidem*, p. 521.
48. *Ibidem*, p. 257.
49. Lucian Boia, *op. cit.*, p. 295.
50. T. Todorov, *op. cit.*, p. 32.
51. *Ibidem*, p. 527.
52. *Ibidem*, p. 540.
53. *Ibidem*, p. 527
54. vezi Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 520–540.
55. *Ibidem*, p. 529.
56. *Ibidem*, p. 539.
57. Lucian Boia, *op. cit.*, p. 174.
58. *Ibidem*, p. 173.
59. Idem, *ibidem*.
60. *Ibidem*, p. 5.
61. *Ibidem*, p. 7.
62. *Ibidem*, p. 291.
63. *Ibidem*, p. 9.