

diploma; an impressive fulfillment (with good living conditions in Manhattan, near Central Park), one should admit.

As for the philological skills, his achievements as a professor of philology (and not of fine arts, as deserved), are a puzzling testimony of a time and a country full of all possibilities. Most probably, as the authors infer after much search into the archives and helped by related information or logical deductions, he did not graduate any Faculty of Letters, and was an autodidact in philology. After his son's death, in 1942 he took a path designed for his son. He found his way to teach Romanian philology for a couple of decades in an Ivy-League American university at a time when the Romanian language was still placed in the right family of latinity where it belongs. After Ilie Cristoloveanu, the departments of Columbia University were reorganized according to geopolitical factors and Romanian began to be studied in the geographic area of Slavic and East-European Languages, a decision that Cristoloveanu could already feel in the air, but did not live to see.

He must have served this profession with all diligence and commitment: good memories of him were kept by occasional ex-students speaking of a kind and gifted pedagogue. He even wrote the manual *The Romanian Language* and compiled an etymological dictionary of Romanian language, now lost. The textbook was published in 1962 as one of a kind: it is the artistic fulfillment of an artisan, who used disguised references to his own family, large parts of the unpublished dissertation of his beloved son (a tragic loss that marked his life), and embellished it with original illustrations. Printed in a few hundred copies, this Romanian manual is written with texts about the *Belle Époque* Romania that his author used to know and love.

Mainly through Ilie's art exhibitions and Olga's concerts of Romanian folk music, the artist and his wife worked hard for decades as promoters of their country of origin in the United States. Both in Romania and the US they gained (moderately) important recognition for their works and merits several times, and became American citizens only after approximately two decades of living in New York. Their time was one of unthinkable possibilities; their personal fate, a mixture of success, failed achievements and loss, now rendered by Mona Momescu and Eduard Andrei minutely and with talent, in a complex mirror of history.

SIMONA DRĂGAN

*Faculty of Letters, University of Bucharest*

René GIRARD, *O teorie a miturilor arhaice și moderne*, traducere din limba franceză de Marinela Blaj, Iași, Editura Cartea Românească Educațional, 2021, 268 p.

Teoria mimetică formulată de René Girard în *Minciună romantică și adevăr românesc* (1961) și în *Violența și sacrul* (1972) a apărut ca o posibilitate de interpretare culturală a

scenariului general al rivalității. În ultimele decenii, urmare a unui reduționism asumat al modelului său teoretic, pe care Girard l-a socotit, însă, firesc, această propunere pare că a evoluat, tocmai în virtutea simplității sale, sub spectrul unei prejudecăți prin care i-a fost limitată relevanța la structuri antropologice tipice culturilor arhaice. Mimetismul primar ce animă comunități largi se naște în contextul identificării unui pericol colectiv, ce generează un soi de iminență ontologică, prin care se impune desemnarea imediată, fie și scurtcircuitând criterii raționale, a unui vinovat, a unui țap ispășitor, frecvent numit aleatoriu, ce trebuie sacrificat, pentru ca ordinea să fie reinstalată în comunitatea temporar perturbată. Teoria propusă de René Girard derivă din interpretarea unor reacții psihologice necontrolate, prin care se creează spontan rețele și grupuri, ce permit individului să se delimiteze de o responsabilitate subiectivă. Scenariile de persecuție colectivă, pe care Girard le explică într-o formă extinsă în *Țapul ispășitor* (1982), sunt evocate în *Teoria miturilor arhaice și moderne*, întărind ideea autorului, conform căreia teoria mimetică trebuie să reacționeze „împotriva tendinței secolului al XX-lea de a vedea peste tot numai ficțiune”. De aici și valoarea testamentară a poziției lui René Girard, care declară, în prefața-program a eseurilor sale, că s-a străduit, de-a lungul timpului, să asculte și să transcrie „o voce disprețuită/negată a realului”.

Care este, din această perspectivă, cel mai important eveniment pe care îl descrie Sofocle în *Oedip rege*? Psihanaliza pare că a deformat raportarea individului la comunitatea din care face parte, intervenind în interpretarea logicii sociale ce trebuie să fi animat criza politică a Tebei în vremuri de calamitate. Povestea lui Oedip nu este spusă, de fapt, de el însuși ori de urmași ai săi, ci de reprezentanți ai celor ce se constituie în categoria adversă, fie și simbolică, a lișorilor, a persecutorilor, a acelor care au imaginat un rechizitoriu împotriva unei victime exemplare, pentru a răspunde violenței zeilor, care au trimis o epidemie de ciumă și care, din motive obscure, au decis, la un anume moment, să decimeze populația tebană. Principalele evenimente pe care le descrie Sofocle nu sunt, așa cum insistă critici dintr-un secol XX al triumfului subiectivității asupra realității obiective, incestul și crima unui individ care, persistând în a afla cine este, își ucide părinții, simbolic la nesfârșit. În adevărul lor istoric, principalele evenimente evocate în *Oedip rege* sunt, de fapt, criza sanitară și disperarea unor tebani fără soluții, care, reuniți în fața statuii lui Apollo, cer îndurare pentru o vină confuză, pe care înțeleg, fără puterea de a o articula, că o au și pentru care este stringent să aducă în scenă un vinovat, un mandat al durerii lor, ce va fi, ulterior, adulat și reimaginat în forma unui mit recuperator. Acesta este, de altfel, și sensul ultim al mitului, mesajul său: „el proclamă diferența fundamentală și chiar mai mult: caracterul unic al victimei. Însă, dacă suntem mai atenți la indiciile indirecte decât la mesajul în sine, vedem profilându-se în spatele lișajului victimei un mecanism colectiv de proiecție, care nu trebuie înțeles în raport cu victima, ci în raport cu problemele colectivității, cu atât mai insurmontabile cu cât sunt mai vag formulate. Se poate trage concluzia că, departe de a fi diferențiată în mod excepțional, victima trebuie considerată, în raport cu adevăratele probleme ale comunității, aleasă, dacă nu necesarmente aleatoriu, atunci cel puțin arbitrar” (p. 39).

Polarizarea individ particular *vs.* comunitate este o formă constantă a mitologiei, care transcende mecanismele elementar adverse, tocmai pentru că povestea despre această întâlnire distorsionată ajunge să fie manipulată sub raportul veridicității. Vina lui

Oedip și convertirea lui în monstru pot fi, dintr-o asemenea perspectivă, ficțiuni sau alibiuri inventate, prin care comunitatea a încercat să se răscumpere pentru trădarea și pentru exilarea unuia de-ai lor, în numele salvării celor mulți. Poziția lui René Girard contrabalansează teoria structuralistă a lui Claude Lévi-Strauss, selectivă, crede Girard, în criteriile prin care își fixează schemele de interpretare și eșuată în ceea ce, în schimb, reușește teoria mimetică: explicarea unui mecanism social veridic, pe fondul unei crize care vizează supraviețuirea celor mulți, cu prețul anatemei aruncate asupra unuia singur, scos din istoria sa și recalibrat într-o funcție paradoxală de salvator și de protector al colectivității. Fie și din acest singur motiv, victima nu știe că este victimă, ci se vede ca parte a unei povești în desfășurare. Criteriile de selecție a acestei victime urmăresc, la început, identificarea unor însemne, prin care un anume corp ajunge să fie *citit* și, apoi, imediat preluat, ca purtător al sacrificiului necesar. Oedip este șchiop, iar acest handicap este recuperat în logica mitului și convertit în însemn victimar, apoi, în plus-valoare sacrificială, tocmai pentru ca el să poată media rezolvarea unui conflict între oameni și zei. Pentru a sugera criza indiferențierii, așa cum este, la Sofocle, epidemia de ciumă, criză în care viața și moartea se combină haotic, este nevoie de găsirea unui individ care să poarte semnul stării de nediferențiere, al monstruoziității ce rezultă din amalgamare morfologică. Șchiopul, piticul, cel ce are pete pe corp ori altă particularitate anatomică, rezumă ideal dezideratul de exponent excepțional ce trebuie extras din comunitatea avariata, pentru a spera la o rearmonizare ulterioară.

Momentele de nediferențiere sunt, pe de altă parte, esențiale în orice formă de reajustare personală, socială sau istorică. Riturile de trecere, de pildă, nu ar fi eficiente dacă acela supus inițierii nu ar fi, în momente scurte, un nediferențiat, combinând, în structura sa, elemente potențial nefirești: „În toate *riturile de trecere*, [...] pierderea temporară a identității sau orice altă încercare pe care postulantul ar avea-o de suportat corespunde perfect concepției de « nediferențiat », dragă lui Lévi-Strauss, însă numai într-o primă fază, care, departe de a constitui un final în sine, este mijlocul, desigur paradoxal, dar permanent reafirmat, prin care ritualul își atinge scopul ultim. Evident, acest scop este o (re)diferențiere, deoarece miza este restaurarea durabilă a identităților prin definirea lor precisă” (p. 56). Evocând această funcție, René Girard identifică reminiscențe ale procesului de ieșire din indiferențiere în organizarea socială pe care o imaginează Platon în *Republica*. Poetul este de alungat, tocmai pentru că el este, fundamental, indiferențiatul și pentru că, arată Girard, arta, ceea ce el reprezintă în chip esențial, este „strâns înrudită cu indiferențierea riturilor orgiastice” (p. 77). Cetatea, sistemul politic pe care îl reprezintă nu pot supraviețui până când amestecurile ontologice ori cei care le reflectă, ca embleme ale lor, nu ies din indiviziune, nu își primesc rolul de sacrificeți, de țapi ispășitori, pentru ca societatea în ansamblu să se poate restructura.

În *O teorie a miturilor arhaice și moderne*, interesul lui René Girard pentru fenomenul medierii ca substitut al indiferențierii este filtrat prin experiența fascinației lui Nietzsche pentru Wagner, convertite în argument al valorilor cantitative, ce susțin conceptul său de *voință de putere*, dar și prin analiza mecanismelor mimetice din comunități care s-au coalizat pentru a organiza crime în numele a ceea ce au socotit a fi, la origine, un *skandalon*. René Girard reține termenul grecesc, arătând că a apărut mai

întâi în *Septuaginta*, unde deriva dintr-un verb ce avea sensul de „a șchiopăta”. Noțiunea „skandalon” se referă, în sens biblic, la un „obstacol de care ne împiedicăm iar și iar”, conducând, altfel spus, la serii infinite de rivalități mimetice, cu potențial fulgerător de a genera haos, tocmai pentru că, acumulându-se, devin nediferențiate. Psihologic, scandalul fascinează, pentru felul insidios în care acoperă, umple un soi de gol între violența personală și cea colectivă și pentru că este, de fapt, o posibilitate de transcendere paradoxală a răului individual prin coalizarea la un rău general, ce trebuie constant alimentat, pentru a bara orice posibilitate de revenire la responsabilitatea individuală. Scandalul este, de fapt, exploatarea unei șanse de a amâna enunțarea unui adevăr despre sine, adevăr ce ar putea însemna tocmai o ieșire din indiferențiere. Frustrările rezultate din scandaluri private sunt, astfel, constant proiectate înspre cauze externe, de obicei publice, conducând la forme de proliferare cu potențial de veritabile „marea mimetice”. Amânarea posibilității de a enunța adevărul despre sine, preferând, în schimb, falsa formă de transcendență care este imitarea, în detrimentul achiziției prompte, conduce, tocmai printr-o aberantă proliferare mimetică, la crimă.

Conform demonstrației lui René Girard, Dostoievski descrie sistematic acest fenomen, atunci când își proiectează personajele ca entități mediate, traversate ori integral locuite de idei. Odată ce enunță aceste idei, străine, de fapt, de ei, devin verigi într-un lanț de valori care comutează din rău în mai rău, blocând ireversibil orice șansă de ieșire din nediferențiat. Funcția nocivă pe care o au ideile insuficient chestionate, dar riguros imitate și colportate, se vede în excesul de teoretizare în care rezidă tocmai principiul activității revoluționare, așa cum este descris în *Demonii*. Mistica revoluționară pe care o denunță Dostoievski se referă la trecerea întregii comunități în subterana propriei condiții, pe fondul unei înțelegeri eronate a adevăratelor idei prin care o societate poate exista. Contextul particular care permite răspândirea unei asemenea cangrene este ratarea sau decizerea voluntară de indicatori ai autorității ori de indicatori transcendențiali: „Consecința a renunțării la transcendență, orgoliul personal crește și, cu cât crește mai tare, cu atât mai puțin dispus este să se umilească și să cedeze cea mai mică măsură de suveranitate” (p. 185). Fascinația pentru modelele-obstacole, ce-și au nucleul în acel *skandalon* pe care îl descrie *Septuaginta*, este, explică Girard, paravanul celor nefericiți, care, lăsându-se mediați de fantasmalele unor obstacole, contaminatează întreaga lume cu discursuri despre o necesitate urgentă de a reformula limitele ordinii sociale. Firesc, atunci când gândul este animat de frustrare și nu de autentică grijă pentru celălalt ori măcar pentru sine, și atunci când revoluția își împlinește menirea, ea nu poate conduce decât la suspendarea libertății. Pericolul pe care îl prefigura transferarea integrală a existenței în ficțiune, în imitarea falsului, așa cum îl anunța Cervantes, face ca, în realitatea revoluționară, istoria lui Don Quijote să fie povestea unei sinucideri.

LAURA DUMITRESCU

*Facultatea de Litere, Universitatea din București*