

**ȘTEFAN BORBÉLY** (n. 31 oct. 1953, în Făgăraș) a fost, până la pensionarea fericită din toamna anului 2019, profesor universitar la Facultatea de Litere din Cluj-Napoca, în cadrul Catedrei de literatură universală și comparată. Doctorat în literatură comparată (1999). Echinoxist ca formație, a debutat editorial în 1995, cu volumul de eseuri *Grădina magistrului Thomas*. A mai publicat: *Xenograme* (1997), *Visul lupului de stepă* (1999), *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul* (2001; ed. a II-a în 2013), *Opoziții constructive* (2002), *Matei Călinescu. Monografie* (2003), *Cercul de grație* (2003), *Proza fantastică a lui Mircea Eliade. Complexul gnostic* (2003), *Mitologie generală I.* (2004), *Despre Thomas Mann și alte eseuri* (2005), *O carte pe săptămână* (2007), *Pornind de la Nietzsche* (2010), *Existența diafană* (2011), *Homo brucans și alte eseuri* (2011), *Civilizații de sticlă. Utopie, distopie, urbanism* (2013), *Eseuri biblice* (2015), *Simetrii și discrepanțe* (2017). A coordonat volumele colective *Experiența externă* (1999), respectiv *Ion Pop – șapte decenii de melancolie și literatură* (2011), s-a risipit generos în aproape o sută de volume colective și a realizat câteva traduceri (mai puține de câte și-ar fi dorit). Este membru al Uniunii Scriitorilor. A colaborat la realizarea unor volume de sinteză, printre care: *Dicționarul Scriitorilor Români* (DSR, I-IV), *Dicționarul Esențial al Scriitorilor Români* (DESR), *Dicționar Analitic de Opere Literare Românești* (I-IV), *World Novel Compendium*, I-II (Facts on File, New York, 2008). Bursier multiplu al Colegiului Noua Europă din București, a beneficiat de stagii de pregătire în Marea Britanie (Oxford, 1999), Statele Unite: bursier Fulbright în 1992, la Indiana University, Bloomington; *visiting fellow* la New York, la Columbia University, respectiv la The Institute for Psychohistory (1997, 1999, 2000), la University of North Carolina, Chapel Hill (2001). A petrecut două luni de vară toride, dar foarte fructuoase sub aspect intelectual și uman, la Jawaharlal Nehru University din New Delhi (Institute of Advanced Study, 2009), izbutind să scape cu bine de toate pericolele care-l pândeau (inclusiv cobra regală, care se plimba alene și majestuos prin fața institutului). Laureat al Premiului „Lucian Blaga” al Academiei Române (2012) pentru volumul *Pornind de la Nietzsche*. Publică frecvent în *Contemporanul/Ideea Europeană*.

Ștefan Borbély

# REDIVIVUS

LIMES  
2020

Coperta: Dinu VIRGIL

Imaginea copertei: SAGRADA FAMILIA

## Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**BORBÉLY, ȘTEFAN**

*Redivivus* / Ștefan Borbély. - Florești : Limes, 2020

ISBN 978-606-799-386-8

821.135.1.09

© Copyright Editura Limes

Str. Castanilor, 3

407280 Florești, jud. Cluj

Tel.: 0264- 544109; 0723- 194022

e- mail: edituralimes2008@yahoo.com

www.edituralimes.ro

## CUPRINS

Traietorii formative .....	7
Schiță pentru un <i>Bildungsroman</i> : Mircea Zăciu .....	9
Geo Șerban, văzut de aproape .....	15
Puncte de fugă .....	25
Împreună cu Dan Culcer .....	33
Teme românești .....	45
Românii – contribuții la identitarul psihologic .....	47
Oglinzi carnivore .....	70
Alfabetul distopiilor .....	81
Ardelenii și vegetarianismul – <i>un fâgărășan uitat: Bicsérdy Béla</i> .....	92
Identitarul mitic al literaturii române.....	106
Cealaltă Maitreyi .....	130
Teme străine.....	147
Percepții ale orașului funest în Antichitatea greacă .....	149
La Encamisada.....	159
„Străinii” expresionismului .....	167
Un erou american: Pigasus.....	179
Globuri, unde, alienări – <i>scurtă introducere în thanatologia hippy</i> .	190
Egiptul ficțional .....	201
1. Brad Geagley: <i>Semerket</i> .....	201
2. Hegedüs Géza: <i>Scribul și faraonul</i> .....	207
3. Naghib Mahfuz: <i>Akhenaton</i> .....	215
4. Pauline Gedge: <i>Hatșepsut</i> .....	224
Accidente de mașină în literatură .....	231
1. Marc Levy: <i>Și dacă este adevărat</i> .....	231
2. Umberto Eco: <i>Misterioasa flacăra a Reginei Loana</i> .....	238
3. Iris Murdoch: <i>Ucenicul filosofului</i> .....	246
4. J. G. Ballard: <i>Crash</i> .....	265

## Românii – contribuții la identitarul psihologic

Scopul textului de față este acela de a oferi o schiță evolutivă a concepțiilor despre identitarul psihologic românesc. Avem în vedere, în principal, următoarele lucrări de referință: *Din psihologia poporului român. Introducere*, de D. Drăghicescu (1907), *Sufletul neamului nostru. Calități și defecte* (1910), *Personalismul energetic* (1927), *Psihologia poporului român* (1936), *Etnicul românesc. Comunitate de origine, limbă și destin* (1942), de Constantin Rădulescu-Motru, *Fenomenul românesc*, de Mihai Ralea (1927) și *Destinul culturii românești* (1953) de Mircea Eliade, acest din urmă text trimitându-ne în mod inevitabil în urmă înspre anii 1930, când Eliade își publică majoritatea publicisticii angajate, strânsă ulterior în cele două volume care alcătuiesc ediția *Profetism românesc* (1990). Un caz aparte îl reprezintă *Cultura psihologică românească* (1980), de

libris

Traian Herseni, care, la data apariției, s-ar fi putut cataloga ca o lucrare de „metacritică” sau meta-analiză” a psihologismului erudit, scolastic românesc, dacă termenii ar fi avut o circulație în epocă.

Sub aspect temporal, segmentul de timp pe care-l discutăm este impardonabil de lung, fiindcă se întinde la la D. Drăghicescu (1907) la stereotipiile naționalismului românesc din perioada ceaușismului târziu, din care se va desprinde, în cele din urmă, aberația megalomană a protocronismului, lansată de către Edgar Papu, un comparatist de mare calibru, cu o educație cosmopolită incontestabilă. Cum ajunge un asemenea om să cauționeze o asemenea greșală intră, pentru totdeauna, în categoria misterelor insondabile ale istoriei, dar îl evocăm pe Papu aici din dorința de a stabili o primă dificultate a demersului nostru, legată de ingerința actului politic.

În esență, stilistica diacronică a identitarului psihologic românesc distinge între două forme aparent limpezi, cea apolitică și cea politică. Atunci când D. Drăghicescu publică partea inaugurală a studiului său *Din psihologia poporului român*, jumătatea secundă, esențială a studiului nefiind niciodată finalizată, el lucrează la adăpost de orice ingerință politică, singura grijă pe care autorul o are fiind aceea de științificitate academică. Ulterior, Constantin Rădulescu-Motru simte presiunea ideologiei și a politicului, dar se delimitează net de ea, din dorința de a elibera considerațiile sale de orice relativizare circumstanțială. Trăind în timp, în istorie, afirmând – Motru mai ales – necesitatea de a situa psihologicul românesc în cadrele dinamice, definitorii ale istoriei, ei „ies din timp”, oarecum, atunci când își scriu cărțile, din dorința unei obiectivități științifice nepătate, nealterate de imixtiuni.

Inevitabil mai angajat prin intermediul publicisticii sale de la *Viața Românească*, Mihai Ralea e, și el, tranșant atunci când vine vorba de matricea deterministă a trecutului. „*Ca să probezi realitatea specificului național n-ai nevoie de ideea trecutului*”, scrie el în *Filosofia culturii cu aplicații românești*, din 1926 (Ralea, 1997, p. 17). Motivul suspiciunii, discutabil întrucâtva, îl reprezintă neîncrederea într-un trecut eterogen, „străin” parțial:

„...când e vorba de noi, românii, trebuie să constatăm că trecutul nostru e prea puțin al nostru. Nu putem să ne recunoaștem în multiplele influențe străine – grecești, turcești, slavonești – care ne-au bântuit. Noi am început de foarte puțină vreme istoria noastră adevărată. E mai cuminte și mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forțele noastre în prezent și viitor.” (Ibid., p. 19) Ideea – o adevărată obsesie a gândirii lui Ralea – va fi reluată în *Fenomenul românesc* (1927), prin atașarea unei concepții foarte maleabile, flexibile, referitoare la trecutul care se metamorfozează în timp, se modifică. Fiecare popor, scrie Ralea, dispune de *mai multe trecături*, din care-l selectează pe acela care corespunde necesităților sale strategice de moment. Nu există un singur trecut, etern și imuabil; în consecință, sufletul unui popor cunoaște, și el, diferite identități și paliere de-a lungul istoriei, pretenția autohtonizanților de a reveni la un singur trecut-matrice, cel „atemporal”, substanțial sau originar fiind iluzorie: „*Aici stă eroarea tradiționaliștilor. Sufletul etnic se prefăce mereu; nu există un singur și același suflet românesc, după cum nu există un singur suflet teuton.*” (Ralea, 1997, p. 60)

Prefaceri epistemice majore, facilitate în mod indirect de psihanaliză, vor modifica în mod radical această percepție ne-regresivă asupra specificului național, atunci când scena culturală a Europei și a lumii vor fi ocupate de noua vedetă a timpului, și anume iraționalismul. În *Personalismul energetic* (1927), Constantin Rădulescu-Motru discută, în esență, un scenariu de transcendere, similar binomului *subconștient – conștient* din freudism. Filiația nu e asumată direct, cele două paliere ale existenței (deopotrivă individuale și colective) fiind denumite de către filosoful român „eu” și „personalitate”. Există o diferență între ele: „*personalitatea e bio-psiho-socială, eul este numai psihic.*” (Rădulescu-Motru, 2005, I, p. 204) „*Primele începuturi ale personalității iau naștere sub impulsul eului primitiv*”, scrie Motru (Ibid., p. 212), urmează, în procesul de creștere a ființei umane, „eul moral” și „eul rațional”, procesul de transcendere a eului înspre „personalitate” fiind facilitat a intensitatea creativă a muncii și a vocației. „*Eul rămâne [...]* –

scrie Motru – *întotdeauna subiectiv, adică totdeauna legat de conștiința individuală*”, pe când personalitatea, „*cu cât se ridică respectul față de om și cât mai puțin și față de natură*” (Ibid., p. 201) Desigur, e de dorit ca în acest proces de transcendență a eului înspre personalitate cele două să funcționeze sau să conlucreze în mod armonios, dar sunt momente în care acest lucru nu se întâmplă, eul și personalitatea trăgând de ham în direcții diferite.

Oricum, ceea ce e foarte valoros în concepția lui Motru – dar deloc o noutate pe planul epistemic european – ține de procesele de remanență ale eului, întrucât, demonstrează filosoful român, reziduurile eului nu dispar niciodată pentru totdeauna din cămăruțele ascunse ale personalității, fiindcă ele sunt cele care asigură codurile violenței pe care le păstrează un om sau o colectivitate, aceste coduri fiind activate salutar în momente de criză: „*În cazuri de foamete, de război, de crize adânci sociale sau de boli și zguduiri nervoase, câți oameni nu se descoperă pe ei înșiși că sunt diferiți de cum se obișnuiseră să se considere. În aceste cazuri extraordinare ies la iveală formele bestiale, formele strămoșești ale eului.*” (Ibid., p. 215)

Dihotomia *eu* (ca remanență sau teritoriu de regres) – *personalitate* (ca program energetic de împlinire a individului sau a colectivității) joacă și un alt rol în concepția lui Rădulescu-Motru, fiindcă ea explică stilistica funcțională a popoarelor, într-un mod evident împrumutat din Nietzsche, pe care, de altfel, Motru îl citează des, de multe ori cu titlu justificativ. Popoarele remanente – explică Motru –, centrate obstinat pe *eu*, optează subconștient pentru forme *estetice* de viață și de creativitate, și/sau se legitimizează prin intermediul acestora, în vreme ce popoarele cu propensiune pentru personalitate devin pragmatice, constructive, responsabile. Primele sunt popoare „slabe”, pe când celelalte sunt „puternice”, diferența fiind explicabilă, pe de o parte, prin atitudinea față de comportamentul antropologic, ancestral și, pe de alta, prin cantitatea de „orientalism” (sau levantinism contemplativ, dispersiv, indolent) pe care poporul respectiv și-o asumă sau căreia îi cedează. Datorită celor două capete de pod (Vest – Est) și a eterogenității pe care mixajul lor nestingherit o dă, Motru

acreditează și ideea potrivit căreia Europa este, încă, o formă de cultură și de civilizație neîmplinită, fiindcă privilegiază arta și gândirea în detrimentul emancipării prin pragmatism constructiv și energie: „*Cultura europeană prezintă o admirabilă organizare pentru creațiunile estetice și intelect, dar o foarte defectuoasă organizare pentru creațiunile muncii.*” (Ibid., p. 238)

Concluzia avea să-l supere foarte tare pe Lucian Blaga (care va intra într-un conflict acerb, nemilos cu „Mortu”, întreținându-l cu expresii neacademice...), fiindcă ea duce, în mod inevitabil, înspre declasarea folclorului și a etnograficului, adică a satului în general, ca marcă identitară. Satul și folclorul sunt estetizante, deci retardante – scrie Motru –, fiindcă satul cultivă în mod vinovat tradiția ca pe o strategie de ieșire din timp, din evoluție. „Popor slab” fiind, românii se întorc la sat ca la un reazăm al propriei lor neputințe de a participa la istorie sau de a deveni, în mod responsabil, actant al acesteia.

Decantându-și ideile tot din Nietzsche (din a doua *Considerație inactuală*), Motru reia aici distincția dintre *viață* și *moarte*, transferând-o în domeniul foarte labil al axiologiei colective. Sunt două categorii de epoci sau societăți, spune Nietzsche: unele care preferă inerția (întotdeauna comodă...), adică valorile devitalizate, „moarte”, și altele, dimpotrivă, care aspiră neîncetat înspre mai mult, aducând în societate substanțe vii, dinamizante. Filosoful german oferă, ca exemplificare, cazul concret al istoriei ca strategie educativă: sunt popoare pentru care trecutul e doar catedratic, o valoare muzeală, „moartă” (consecința fiind interiorizarea statutului colectiv de epigonism, termenul, magnetic pentru mulți gânditori, fiind propus de către Karl Immermann), dar sunt și altele pentru care istoria e o provocare, invitație la acțiune, luptă. „*Imobilitatea sufletească a satelor* – scrie la rândul său Constantin Rădulescu-Motru – *este urma pe care a lăsat-o moartea triumfătoare. [...] Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar, în schimb, prin repetarea acestora, întreține continuitatea tipului istoric.*” (Ibid., pp. 273-274) Consecința e că satul nu poate fi considerat ca reper identitar, fiindcă e o formă de civilizație neîmplinită, blocată în autosuficiență „estetizantă” sau naturistă:

„Satul român [...] nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate care, continuând natura, să creeze peste natură formă nouă de energie.” (Ibid., p. 274)

Motru nu se mulțumește cu atât, ci aruncă încă un bidon pe foc, afirmând deschis că nici ortodoxismul – adică biserica sau religia – nu poate fi reper identitar îndestulător, fiindcă „gigantismul mistic” e doar o formă de estetizare inertială, necondusă de voință, specifică „eului mistic”. Din nou, demonstrația are consistența formală a unui sistem. Copilăria umanității și a omului se caracterizează printr-un „eu primitiv euforic”, așa-zisul „eu-emoție”, a cărui materializare supremă o reprezintă credința într-o divinitate responsabilă pentru întreaga Creație. „Ca un polip lipsit de vertebre puternice, omul primitiv mai mult personifică decât este însuși o persoană; antropomorfizează și este, totuși, cea mai slabă dintre întrupările omului.” (Ibid., p. 199) Reprezentarea divinului își trage, așadar, obârșia din conștiința fragilității umane, a unui eu nesigur.

Ca să compenseze deficitul, acest eu poate recurge și la excitante (narcoticele, de pildă), dar esențială rămâne asocierea religiosului de către Motru cu „intuiția emoțională” primordială, difuză, necristalizată, care se păstrează de-a lungul întregii existențe: „În eul cel mai rațional persistă un fond irațional: structura emotivă” (Ibid., p. 216) Este aceea structură pe care omul sau popoarele trebuie să o depășească, dacă doresc să atingă înălțimea „personalismului energetic”. Problema e că misticul oferă fără efort clipe iluzorii de împlinire și de fericire: „... zgândăriți persoana cultă și găsiți sub ea totdeauna pe misticul primitiv, pe omul mulțumit de sine și încrezut.” (Ibid., p. 245) Prin urmare, tentațiile eului mistic sunt greu de îndepărtat, fiindcă – scrie Motru – ele se învecinează cu arta, cu automatizarea sau cu imaginația, adică cu acele valori care presupun abandonarea indolentă a voinței în favoarea unor voluptăți născute din pasivitate.

Un ultim ingredient inertial în comportamentul colectiv al sufletului românesc preponderent rural îl reprezintă, în concepția lui Motru, *anonimismul*. Să recapitulăm, înainte de a porcede

mai departe, sistemul în articulațiile sale majore. Occidentul avansează în istorie *participând* la ea, calitatea acestei participări fiind direct proporțională cu numărul „geniilor” sau al personalităților pe care culturile și civilizațiile respective izbutesc să le articuleze. Pentru Motru, valoarea supremă o reprezintă individualitatea rațională, responsabilă, rațională, călită prin muncă. În consecință, o societate i se pare cu atât mai puternică, cu cât ea generează mai multe – dacă se poate: serial – individualități puternice, dispuse să *depășească* masa.

Reducând ecuația la scara unui singur sat, putem spune că valoarea intrinsecă a satului respectiv nu e dată de felul în care această comunitate știe să-și păstreze tradiția (adică imobilismul), ci de numărul fiilor care *pleacă* din el, pentru a-și afirma valoarea în altă parte. Remanența explică blocajul în „eul folcloric”, adică psihologia care, cum este și în cazul românilor, poate fi euforică. Există români care se laudă cu faptul că sunt români, adică se exprimă, la nivel identitar, în mod tautologic, așa cum ar face un german care s-ar lăuda că este german sau un francez că este francez. Tautologia e o formă de automatizare – sugerează Motru –, fiindcă doar *dincolo* de identitarul psihologic euforic începe efortul de construcție comunitară, adică „vocația”. Pentru ca ea să se realizeze, psihologia trebuie să fie depășită, eliminată: „Vocația românilor începe de unde sfârșește psihologia românilor.” (*Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, Motru 1997, op. cit., vol. II, p. 91)

Întrebarea care derivă de aici este strict logică: cine poate realiza această „depășire”? Cu cine putem asocia „saltul”? Nicidecum cu colectivitatea anonimă, spune Motru: saltul poate fi făcut doar de către cei care își asumă riscul de a merge *împotriva* colectivității anonime de proveniență, de cei care *se desprind* din masă. Lecția lui Nietzsche este, din nou, foarte bine însușită aici: calitatea unei societăți e dată de puterea elitei sale, nu de forța inertială a celor mulți. Poporul român a contribuit la istorie – scrie Motru – „*prin munca anonimă a mulțimii celor de jos, și într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus.*” (Ibid., p. 91) Mai mult decât atât, „munca anonimă a mulțimii celor de jos” a fost atât de covârșitoare, încât ea a izbutit

să neutralizeze prin anonimizare „munca individuală a celor de sus”: „La români, ceea ce s-ar putea numi progresul culturii este format din ploaia mărunță a muncii anonimilor. La ei nu găsim gânduri sau opere desăvârșite, produse în totalitate de geniul celor puțini și apoi însușite de mulțime, ci găsim mulțimea desăvârșind prin tradiție ceea ce indivizii au schițat în mod fragmentar.” (Ibid., p. 92)

În mod incontestabil, aici se află unul dintre punctele tari ale gândirii lui Motru, formulate într-un stil care nu a convenit multora dintre contemporani, fiindcă definea într-un mod anarhic, și complet neașteptat pentru ideile curente din epocă, identitatea ca atare a intelectualului „personal”. Pentru Blaga (repet: opozant iritat, redutabil), „eternitatea s-a născut la sat”, un „sat” pe care intelectualul are menirea să-l exprime, fiindcă el e „autentic”, matrice formatoare și adăpost sufletesc în caz de restriște. Dimpotrivă, Motru își imaginează, ca instanță catalitică în drumul de la „eul colectiv” de tip estetic la „personalismul energetic” realizat prin muncă și vocație, un intelectual semeț, liber, dispus oricând să se opună determinismului anonim din care provine. Intelectualul lui Blaga și al celor de felul său este cel care are ruralul ca *Hinterland* psihologic și ca spațiu de refugiu. Dimpotrivă, la Motru, vocația începe din clipa în care ai întors spatele satului, ferecându-i bine toate porțile în spatele tău.

În subconștientul multor autori români din perioada interbelică, distincția identitară care „se poartă” reprezintă antinomia dintre *energetism* și *mortificare*. O societate inertială supraviețuiește, nu trăiește; ea fuge din fața istoriei (în codru, în sacru etc.) în loc s-o confrunte pe față. Într-un mod destul de ciudat, despre mortificare ca tehnică de supraviețuire vorbește și Mihai Ralea spre finalul *Fenomenului românesc* (1927): „Există în viața unor animale un instinct foarte curios care se numește simulația morții. Când e atacat, animalul capătă o rigiditate care imită moartea. Cum sunt multe animale care nu mănâncă decât organisme vii, el scapă astfel de a fi devorat. Când te gândești la istoria noastră, îți vine în minte că n-am scăpat decât datorită aceluiași instinct. Adaptabilitatea noastră a fost

câteodată, în momentele cele mai grele, aproape echivalentă cu o simulare a morții. Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamici prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să ne putem salva viața.” (Ralea, 1997, p. 88; subl. îi aparține autorului)

Însă, având în minte faimoasa distincție a lui Titu Maiorescu dintre *formă* și *fond*, în care „fondul” este o realitate aflată în așteptarea dinamicii catalitice a „formelor” în continuă evoluție și modernizare, Ralea introduce în ecuația identitară a psihologicului românesc o distincție de bun-simț, decantată dintr-o dilemă: putem oare vorbi de un specific *exclusiv rural* al românilor, în condițiile în care sufletul național a dispus și de un palier alternativ de formare, aparținând aristocrației, adică nobilimii preponderent citadine? „Sufletul nostru etnic e greu de indicat – scrie Ralea – din cauza diferențelor sociale prea mari din trecutul nostru, diferențe care au creat cel puțin două suflete în loc de unul.” (Ibid., p. 70) Acestea sunt: sufletul specific al nobilimii și cel specific al țărănimii, două paliere sociale care nu numai că nu comunicau între ele, dar întrețineau chiar relații antagonice: „La noi, prin lipsa burgheziei care să facă legătura, noblețea și țărănimea au trăit, una în fața celeilalte, secole de-a rândul, ca două popoare deosebite și vrăjmașe. E greu de constatat vreo legătură între boierul latifundiar, rafinat în cultura grecească sau occidentală, adeseori absentist, și țărânul iobag, rămas prin obiceiurile și credințele sale încă la epoca vechilor traci. Astfel, în loc de un singur suflet național, pregătit prin aceeași cultură și aceeași viață politică și socială, avem două suflete juxtapuse, dar străine [unul de celălalt]. Când psihologul vine azi să constate specificul românesc, unde trebuie să se adreseze? Nobleței sau țărănimii?” (Ibid., p. 70-71)

Răspunsul e dificil de dat, fiindcă dinamica civilizațională a celor două paliere e diferită. Secolul al XIX-lea european asistă, cu o fervoare rar întâlnită, la declinul estetizant al aristocrațiilor, al căror loc în economia referențială a societăților este luat de către burghezie. Așadar, în mod inevitabil, discuția se transferă, inclusiv în spațiul românesc, înspre distincția dintre sat și oraș,

organicismul identitar pro-ruralist insistând obstinat asupra reprezentării malefice a orașului, asimilat locului din care sosesc toate relele. *Ciuleandra* lui Liviu Rebreanu e un reflex târziu al acestei distincții, declinul frumoasei Mădălina, întâlnită la o ciuleandră de către orășeanul devitalizat Puiu Faranga începând în momentul în care ea devine „Madeleine” în urma unei reajustări educaționale pripite, forțate.

Numai că dinamica din cadrul relației *sat – oraș* e disproporționată cantitativ și substanțial, numărul odraslelor rurale care caută împlinire sau cariere la oraș și nu se mai întorc fiind mult mai mare decât al acelor care acceptă să rămână la coarnele plugului sau coada vacii. Uzanțele timpului vorbesc, la modul sentimental sau livresc, despre influența nefastă a orașului funest, depravat asupra satului curat și idilic; realitatea e, însă, mult diferită. Foarte lucid, dar alimentat de teoriile lui Maurice Barrès (romanul *Les déracinés* apăruse în 1897, având un impact foarte mare, chiar dacă trata un fenomen citadin), Ralea nu se sfiște să spună, că la baza occidentalizării României prin „adaptare” sau „imitație”, se află *dezrădăcinarea*: „*Desprinderea dintr-un mediu și intrarea în altul nu aduce nici o tulburare românilor. El nu cunoaște acele melancolii ale dezrădăcinării, acele nostalgii după locul natal, acele dorințe de reîntoarcere în familie și profesia pământescă, pe care le cunosc țărani legați de pământ ai altor țări. [...] Rareori, fiul de țaran ajuns își aduce aminte vreo chemare sentimentală de mediul idilic de unde a pornit. Puțini sunt aceia care, fiind inteligenți și capabili, rămân la muncă și la profesia strămoșească.*” (Ralea, 1997, pp. 80-81)

Criteriul care structurează masivul studiu *Din psihologia poporului român*. *Introducere* de D. Drăghicescu (1907) este unul deloc surprinzător – dar subtil și modern! –, dacă ținem cont de *Zeitgeist*-ul perioadei în care a fost articulată cartea. E vorba de binomul *organizare – dezintegrare*, în care accentul cade pe al doilea termen, fiindcă popoarele se diferențiază – scrie autorul – în funcție de predispoziția pentru sau rezistența față de dezintegrare. Îndeajuns de discutabil (dar fascinațiile nu au bază rațională...), Drăghicescu sugerează că amorful românesc e un dat

istoric impus, la care autohtonii fie că n-au putut, fie că n-au vrut să se opună. „...năvălirile barbare avură ca urmare – scrie autorul – *distrugerea ideii de stat în Dacia și a organizării politice, sociale și militare a acestei provincii. Cu dărâmarea orașelor se surpară tot soiul de așezăminte organizatoare și populația fu aruncată într-o stare primitivă, care premerge închegarea societăților civilizate.*” (Drăghicescu, 1996, p. 157) Pentru autor (ideea este discutabilă, dar derivă din spiritul textului), vestitul sat identitar de mai târziu este, în realitate, un oraș gata distrus, dezarticulat: „*Activitatea daco-romanilor, în munți, se dezorganizează în toate privințele. Ea deveni fără reguli, nestatornică, incoerentă. Legăturile dintre oameni, ele însele reduse și sărăcite, făceau cu neputință o activitate organizată și complicată.*” (Ibid., p. 159) Consecințele, pe ansamblu, sunt dramatice, fiindcă ele duc la un amorfism psiho-somatic și cerebral îngrijorător: „*Cu distrugerea instituțiilor, cu dezorganizarea activității sociale, însușirile morale și sufletești ale populației se șterseră. Mintalitatea, inteligența romană a acestor populații se dezorganizează ea însăși, se slăbi, se întunecă din ce în ce mai mult. Felurile obișnuite și moravuri mai rafinate, straturile mintale ale vechii civilizații se dizolvară și pieiră ca fumul. [...] Dezorganizarea vieții sociale, dizolvarea instituțiilor provoacă dezordonarea vieții cerebrale și slăbirea spiritului și, prin urmare, dezorganizarea inteligenței.*” (Ibid., p. 160)

Pentru Drăghicescu, țaranul român, preamărit de către ceilalți ca pe un urmaș falnic, dârz și imbatabil al lui Romulus și Remus, nu e decât un roman decăzut, corupt: „*Spiritul juridic al românilor, în fond același ca la romani, va fi cu totul simplu, primitiv. De asemenea, sufletul românesc, în fond același cu al romanilor, va fi de o simplitate care-i va da un aer rudimentar, necioplit, brut. Voința lor, scăpată de frânele spiritului rafinat, va fi parcă și mai viguroasă, și mai ales va fi mai impulsivă și mai puțin ordonată ca a romanilor. Caracterul român, nedomolit de o minte culturală și îmbogățită, va fi mai violent; perfidia lui va fi mai izbitoare; viclenia ei, în nemeșteșugirea ei, va fi mai brutală.*” (Ibid., p. 197) Drăghicescu nu e surprins, în