

Andrei Oișteanu

Narcotice în cultura română

Istorie, religie și literatură



Colecția PLURAL M

Andrei Oișteanu (n. 1948) este cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor* (Academia Română) și cadru didactic la *Centrul de Studii Ebraice* – masterat (Facultatea de Litere, Universitatea din București). Este președintele *Asociației Române de Istorie a Religiilor*.

Principalele cărți publicate: *Grădina de dincolo. Zoosofia*, Dacia, 1980; *Motive și semnificații mito-simbolice*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediția a II-a, Cartea Românească, 2005); *Mythos & Logos. Studii de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediția a II-a: 1998); *Cosmos vs Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, 2004; *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (ediția a II-a: 2004; volum distins cu cinci premii; *A kőpzeletbeli zsidó*, ediția în limba maghiară, Kriterion, 2005); *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007; *Il diluvio, il drago e il labirinto. Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*, Foreword by Moshe Idel, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2009 (sub tipar ediția în limba germană, la Frank und Timme Verlag, Berlin, 2010).

© 2010 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI

Narcotice în cultura română: Istorie, religie și literatură / Andrei

Oișteanu. – Iași: Polirom, 2010

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-46-1711-1

39(498)

Printed in ROMANIA

Andrei Oișteanu

Narcotice în cultura română

Istorie, religie și literatură

Ediție ilustrată

POLIROM
2010

Cuprins

<i>Cuvânt înainte</i>	9
-----------------------------	---

Partea I

Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița	17
2. Intoxicări involuntare	29
3. Fumigații de canabis și alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon	34
4. Vița-de-vie și iedera. <i>Zalmoxis vs Dionysos</i>	46
5. Plante magice și halucinogene	55
6. „Prăjitura morților”. Narcotice pentru lumea de dincolo	67
7. Opium, teriacă, hașiș, tutun	72
8. Ciubece, narghilele, tabachere și chisele	96
<i>Note la partea I</i>	103

Partea a II-a

Narcotice și halucinogene în cultura română modernă

1. Călători în Orient (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)	119
Nicolae Milescu Spătarul : „Iarba care alungă mâhnirea”	119
Dimitrie Cantemir : „Suc de mac și alte stupefiante”	124
Johann Martin Honigberger : Opioterapie & homeopatie	130

2. Romantici. De la Scavinski la Eminescu.....	135
„Daniil cel trist și mic”. Sinuciderea cu opium	135
Narcofilia în Europa secolului al XIX-lea	138
Anestezii : Carol Davila, Titu Maiorescu, Carmen Sylva	140
Alexandru Odobescu : Supradoză de morfină	142
Soarele negru al melancoliei lui Eminescu	145
3. Simboliști. De la Macedonski la Ion Pillat	152
Literatura stupefiantelor	152
Tutunul – „un stupefiant poetic”	153
Beția olfactivă sau „narcoza albă”	163
„Vis de opium”	166
Ion Pillat : „Grădina între ziduri”	169
4. Mateiu Caragiale	171
Opium, canabis și hașiș la Curtea-Veche	171
Caragiale, tatăl și fiul : „Abuz de alcool și tutun”	178
O paranteză : Ceaiul la români	179
Altă paranteză : Boale și leacuri de’amor	185
5. Prozatori. Perioada interbelică	200
Narcoticele în viața personajelor	200
Camil Petrescu	203
Max Blecher	205
Sorana Gurian	206
Ioana Postelnicu	208
Henriette Yvonne Stahl	209
6. De la Ion Barbu la Emil Botta	215
Ion Barbu : Eterul cotidian și cocaina săptămânală	215
„Un joc secund, mai pur” : Poezia, între matematică și narcoză	221
„Excitantul cafelei” sub comunism	223
Regele ciupercilor halucinogene și șamana Enigel	225
Tudor Vianu & Ion Barbu	234
Ion Vinea & Ion Barbu	237
Emil Botta și „lecția de opium”	239
7. Avangardiști & Moderniști	246
Tristan Tzara : „Apa Diavolului plouă pe rațiunea mea”	246
Futuriști și suprarealiști despre narcotice	254
De la Sașa Pană la Gherasim Luca :	
„Cetitor, deparazitează-ți creierul !”	258
Victor Brauner : „Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopții”	262
Benjamin Fondane :	
„Ciubucul în care fumăm hașișul lui Baudelaire”	265
Geo Bogza : „Trupul ciuruit de injecții”	267
Gellu Naum : „Îmi controlez singur stările psihedelice”	269
Paul Celan : „Mac și memorie”	274

8. Savanți. Experimente narco-psihiatrice.....	279
Curiozitate psihiatrică și probleme de limbaj	279
Beția de oxigen	283
Beție mescalinică și „vis de măselariță”	291
Audiția colorată	295
Neurologul Gheorghe Marinescu	299
Pictorul Corneliu Michăilescu	302
Criticul Petru Comarnescu	306
9. Cioran & Ionesco. „Uitarea de sine”	309
Emil Cioran : „Calmante să-mi domolesc indignarea”	309
Eugène Ionesco : „Injecții să dea la cap spaimei”	316
„Ravagiile alcoolismului”	325
10. Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu	328
Eliade în România : „Artiștii și hașișul”	328
Eliade în India : Opium și canabis.....	330
Eliade în România anilor '30 : „Nu ai vreun opium la îndemână ?”	338
Eliade în Portugalia : Metamfetamine	340
Eliade în SUA : Epoca psihedelică	355
Culianu : „Șamanism dincolo de șamanism”	364
Culianu : Manipularea viselor prin stupefiante	369
11. Scriitori contemporani. De la Cărtărescu la Codrescu	373
Cărtărescu în zodia macului	373
LSD și „Aer cu diamante”	378
Cafea pentru minte, inimă și literatură	380
Narcoimunitate & narcoscepticism	385
Bucurenci, Vakulovski & Co. „Existențialism narcotic”	389
Români în America : Șamani și „pedagogi psihedelici”	400
„Porțile percepției”	407
<i>Note la partea a II-a</i>	409

Addenda

Botanica poporană română (<i>Simeon Florea Marian</i>)	441
Mandragora și arborele cosmic (<i>Mircea Eliade</i>).....	455
Experimentul Lombrosa (fragment din romanul inedit <i>Tozgrec</i>) (<i>Ioan Petru Culianu</i>)	471
Epoca nesului (<i>Mircea Cărtărescu</i>)	480
<i>Lista ilustrațiilor</i>	487
<i>Index de plante și substanțe psihotrope</i>	491
<i>Index de nume</i>	495

Cuvânt înainte

După cum au observat unii istorici literari, de regulă, cărțile care descriu experiențe narcotice încep cumva defensiv, cu un fel de scuză, cu o dezvinovățire, cu o atenționare sau, în orice caz, cu formularea unor rezerve din partea editorului sau a autorului (care uneori se ascunde în spatele unui pseudonim).

În 1821, de pildă, Thomas De Quincey își începea confesiunile de opioman justificându-se față de „amabilul cititor” și cerându-și scuze că a trecut „peste acele rețineri delicate care ne opresc pe cei mai mulți să ne mărturisim public greșelile și slăbiciunile”. Urmează pagini întregi cu încercări de dezvinovățire: „Faptul de a-mi recunoaște greșeala nu înseamnă că mă socotesc vinovat. Slăbiciunea și nefericirea nu înseamnă numai-decât vină”. Și chiar dacă ar fi o vină, conchidea romanticul englez, ea ar fi compensată cu prisosință de „folosul adus altora înfățișând o experiență plătită cu un preț atât de greu de suferință și înfrângere de sine”. De Quincey era îngrijorat de faptul că spovedaniile sale vor revolta „spiritul englez”. Și asta pentru că, prin *Confesiunile* sale, el ar „smulge pudica draperie” care acoperă spectacolul unui om ce își prezintă lumii „cicatricele morale” (*Confessions of an English Opium-Eater*, 1822) (1). Poetul romantic englez a apelat la toate aceste justificări și explicații defensive în condițiile în care, inițial, în 1821, el și-a publicat anonim lucrarea în *London Magazine*. Abia textul publicat în volum în 1822 conținea numele autorului.

Nu doar „spiritul englez” putea fi ultragiât în epocă, ci „spiritul burghez” în general. Peste câteva decenii, Charles Baudelaire își deschidea propriile mărturisiri de opioman citând chiar unele dintre dezvinovățirile de mai sus formulate de Thomas De Quincey. Opiomania nu este o crimă (și explica Baudelaire burghezului generic), ci o slăbiciune, „și încă o slăbiciune atât de ușor de iertat!”. „Beneficiul ce rezultă pentru altcineva din notațiile unei experiențe cumpărate cu un preț atât de greu – conchidea poetul francez, mergând pe urmele lui De Quincey – poate compensa din plin violentarea pudorii morale și crea o legitimă excepție” (*Les Paradis artificiels*, 1860) (2). Baudelaire a tradus în franceză *Confesiunile* lui Thomas De Quincey, dar lucrarea fusese tradusă (și adaptată) încă din 1828 de un scriitor francez care și-a protejat identitatea în spatele a trei inițiale: A.D.M. Ulterior s-a stabilit că era vorba de tânărul poet romantic Alfred de Musset.

La rândul său, poetul opioman Jean Cocteau – atunci când își prezenta în mod public chinurile sevrajului și suferința *au ralenti* – își deschidea jurnalul dezintoxicării simțindu-se ca un acuzat în fața unui tribunal

inchizitorial: „Aici îl văd pe procurorul care se pregătește să ia cuvântul. Numai că eu nu depun mărturie. Nu pledez. Nu judec. Depun doar dovezi incriminatorii și dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului” (*Opium. Journal d'une désintoxication*, 1930) (3). Totuși, până la urmă, Jean Cocteau a dat verdictul sub forma unei cvasi-dezincriminări: n-ar fi neapărat o crimă să fumezi opium. „Singura crimă este să fii superficial”, a citat Cocteau un alt poet opiofil, pe Oscar Wilde (*De profundis*, 1897).

Uneori, paratrăsnetul e pus nu doar de autor, ci și de editor. Beatnicul William S. Burroughs s-a protejat publicându-și sub pseudonimul William Lee romanul vieții sale de morfinoman (*Junky. Confessions of an Unredeemed Drug Addict*, 1953). Editorul a simțit și el nevoia să se protejeze, introducând chiar în text (lucru puțin uzual) note de luare a distanței față de afirmațiile autorului. Mai mult decât atât, a pretins că o face pentru a-l proteja pe cititor: „Pentru protecția cititorului, am inserat între paranteze note pentru a indica locurile în care autorul se depărtează de opiniile medicale general acceptate sau în care face alte declarații nefondate în încercarea de a-și justifica acțiunile” (4). În edițiile următoare ale cărții, devenită între timp de referință, editorii au renunțat atât la avertisment, cât și la note. Iar autorul a renunțat la pseudonim (5).

În fine, în zilele noastre, în cărțile cu atitudine mai liberală privind „cultura narcoticelor”, editorul se vede obligat să includă în prefața volumului o atenționare extrem de tranșantă privind legislația prohibitivă în vigoare. Iată, de pildă, un astfel de avertisment editorial într-un volum privind cultura psihedelică a *cannabis*-ului, publicat în SUA în 2003: „În Statele Unite ale Americii, cultivarea, posesia și furnizarea plantei *cannabis* sunt infracțiuni penale și implică închisoarea. Editorul nu intenționează să încurajeze cultivarea, posesia sau folosirea *cannabis*-ului. Cartea este publicată doar în scop informativ” (6). Iată și un avertisment pus de un editor francez în 1997 la începutul unei antologii literar-artistice privind fumatul: „Prezenta antologie nu constituie nici o apologie a tutunului, nici o incitare la folosirea lui. În realitate, utilizarea tutunului dăunează sănătății fumătorilor și a celor din jurul acestora etc.” (7).

*
* *

S-ar cuveni probabil ca și această carte să înceapă cu formularea unor rezerve. Poate nu chiar rezerve, dar câteva explicații ar fi, cred, bine-venite. Cu peste două decenii în urmă, în 1988, am publicat în *Revista de istorie și teorie literară* un studiu despre folosirea plantelor narcotice și halucino-gene în spațiul carpato-dunărean (8). Am cercetat mărturiile istorice, etnologice și istorico-religioase, încercând să urmăresc fenomenul din Antichitate până în epoca premodernă, interesându-mă utilizarea plantelor psihotrope de către populația autohtonă anume în scopuri religioase și magico-rituale.

Nu este nevoie să insist asupra motivelor pentru care un astfel de subiect era prohibit în anii '80. Atât religia, „opiumul pentru popor”, cât și opiumul

propriu-zis erau puse la index. Iar a discuta despre un lucru interzis era interzis. Pentru a nu atrage atenția organelor cenzurii comuniste – riguroase, conștiincioase, dar și foarte adesea stupide –, am optat pentru un titlu cât mai neutru. Un titlu din care să nu rezulte că este vorba de utilizarea drogurilor de către autohtoni și, cu atât mai puțin, în cadrul ritualurilor magico-religioase. Astfel, n-am folosit în titlu alarmanța expresie „plante narcotice și halucinogene”, ci una având aproape aceeași valoare semantică, dar fiind mai puțin uzuală: „plante psihotrope”.

Etnologii români au eludat, de regulă, subiectul utilizării narcoticelor în societățile arhaice și tradiționale. Conform propagandei național-comuniste (parțial și celei pre- și postcomuniste), geto-dacii erau oameni dreți, curajoși, harnici și morali. Scoasă din context, cunoscuta afirmație a lui Herodot („Geții sunt cei mai viteji și mai dreți dintre traci”) devenise un slogan național. Informațiile documentare despre fumigațiile cu plante narcotice, sacrificiile umane, superstițiile păgâne și despre alte năravuri și metehne considerate ciudate trebuiau ocolite sau marginalizate pentru că stricau profilul moral al strămoșului.

Tema a fost tabuizată nu numai din pricina unor constipate și găunoase mentalități naționalist-comuniste, ci și din cauza unui mod inadecvat de raportare a omului de știință la fenomenul în discuție. Mă refer în primul rând la dificultatea cercetătorilor români (uneori și a celor străini) de a se detașa de coordonatele etice ale epocii noastre, o epocă, într-adevăr, profund marcată de flagelul toxicomaniei. Or, în cazul studiilor de antropologie culturală, analizarea mentalităților arhaice în funcție de criteriile etice este inadecvată, mai ales când sunt folosite criteriile morale contemporane cercetătorului, și nu mentalităților cercetate. Simplificând, este ca și cum un istoric al religiilor ar studia, de pildă, sacrificiile umane înfăptuite de o populație antică și ar face considerații privind imoralitatea uciderii unor oameni nevinovați. Totuși, în prezentul studiu nu am abandonat complet perspectiva etică. Ea își are importanța ei într-un studiu de istorie a ideilor și de evoluție a mentalităților. Doar că nu perspectiva morală a fost dominantă pe parcursul cărții.

În ceea ce privește prima secțiune a lucrării, am convingerea că studierea fără prejudecăți a subiectului în discuție este profitabilă nu numai pentru mai buna cunoaștere a botanicii populare și a folclorului medical românesc, dar și pentru elucidarea unor aspecte inedite de magie, mitologie populară și istorie a religiilor în spațiul cultural românesc.

*
* *
*

În ultimii ani am extins cercetarea în domeniul utilizării narcoticelor în spațiul românesc asupra modului în care unii intelectuali, scriitori și artiști din epoca modernă și cea contemporană s-au raportat la diferite plante și substanțe psihotrope. Cazurile sunt multiple și diverse. De la savanți care au studiat folosirea remediilor narcotice în Orient (Nicolae Milescu Spătarul, Dimitrie Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade), până la scriitori care

s-au sinucis folosind opiacee (Daniil Scavinschi, Alexandru Odobescu); de la scriitorii care au folosit substanțe narcotice din rațiuni medicale (cazul probabil al lui Eminescu), până la cei care le-au utilizat în căutarea „paradisurilor artificiale” (Alexandru Macedonski); de la poeți care și-au administrat narcotice pentru hrănirea imaginației și forțarea creativității (Tristan Tzara, Ion Barbu ș.a.), până la cei care au folosit încălcătura simbolică a numelor drogurilor pentru a-și valoriza mesajul poetic (Geo Bogza, Sașa Pană, Victor Brauner); de la savanți care au experimentat efectele substanțelor psihedelice pe ei înșiși sau pe alți subiecți, în scopul îmbunătățirii cunoștințelor neuro-psihiatrice (Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Gh. Marinescu), până la cei care au studiat utilizarea plantelor psihotrope în cadrul manifestărilor religioase și magico-rituale (Mircea Eliade, I.P. Culianu); de la romancierii ale căror personaje își administrează substanțe stupefiante (Mateiu Caragiale, Henriette Yvonne Stahl, Mircea Cărtărescu, Alexandru Vakulovski ș.a.), până la scriitorii care își relatează și analizează propriile experiențe narcotice (Andrei Codrescu, Alin Fumurescu, Dragoș Bucurenci). Desigur, sunt intelectuali care se încadrează nu doar în una, ci în două-trei din categoriile prezentate mai sus.

În această carte am fost mai generos ca de obicei în ceea ce privește numărul și lungimea citatelor. Am făcut-o în mod deliberat pentru ca, măcar parțial, să suplinesc sărăcia bibliografiei în limba română în domeniul folosirii narcoticelor. Am făcut-o, de asemenea, pentru a-i prezenta cititorului chiar cuvintele și metaforele utilizate de cei care, într-un fel sau altul, au avut de-a face cu plantele și substanțele psihotrope. În ceea ce privește descrierea efectelor narcoticelor, limbajul este un factor esențial.

Într-un text din 2003, intitulat *Mai e nevoie de biografii?*, Mircea Cărtărescu – intrigat de „biografiile șablonizate și falsificate” ale scriitorilor români – scria următoarele: „Biografia autorilor era plicticoasă și greu de suportat în istoriile literare clasice nu numai datorită acumulării seci de date, ci și sentimentului că ți se vinde o butaforie, sentiment pe care l-am avut de-atâtea ori ca student ascultând cursuri despre olimpianismul lui Odobescu (fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste și despre morfinomania sa)” (9).

Nu mi-am propus să fac abuz de „biografism”. Nu este vorba de a analiza în ce măsură fiecare detaliu biografic al scriitorului s-a răsfrânt în operă sau a influențat-o. Consumul de substanțe psihotrope nu este doar un simplu „detaliu biografic”. De regulă, narcoticele modifică starea neuro-psihică a scriitorului și, adeseori, îi marchează în mod substanțial viața și opera.

Dificultatea documentării s-a datorat în primul rând faptului că tema utilizării narcoticelor a fost tabuizată în exces, existând foarte puține abordări ale culturii române din această perspectivă. În al doilea rând, experiențele narcotice ale scriitorilor și artiștilor au fost considerate (de ei înșiși, dar și de rude, prieteni și uneori de istorici literari) ca fiind secrete sau cel puțin discrete. În aceste condiții, urmele lăsate sunt de regulă foarte puține: în câte-o scrisoare, în vreo filă de jurnal, într-un vers rătăcit, în năravurile vreunui personaj etc.

În secțiunea a doua a cărții am urmărit fenomenul din perspectiva istoriei literaturii, culturii și a mentalităților, și nu din perspectivă morală. Nici perspectiva juridică a fenomenului nu a stat în centrul preocupărilor mele. Aspectul moral m-a interesat în măsura în care perspectiva etică a scriitorilor despre care vorbesc s-a modificat în timp. Dar nu mi-am propus să incriminez sau să dezincriminez acest tip de năravuri. Este o carte de istorie a culturii, nu una care să fie distribuită în licee pentru a descuraja flagelul toxicomaniei. Nu spun că astfel de cărți n-ar fi necesare. Dimpotrivă, sunt foarte necesare. Spun doar că volumul meu nu abordează subiectul anume din această perspectivă.

În fine, în ultima secțiune a volumului, *Addenda*, am inclus câteva texte tematice inedite sau foarte puțin cunoscute pe care le comentez în carte. Sunt texte semnate de Simeon Florea Marian (text scris prin 1904-1906), Mircea Eliade (1938-1939), Ioan Petru Culianu (1984) și Mircea Cărtărescu (2009).

*
* *

Îmi face plăcere să menționez aici, la începutul volumului, instituțiile și persoanele care m-au sprijinit în diferite feluri pe parcursul cercetării mele din ultimii ani.

Mulțumesc în mod deosebit *Institutului de Istorie a Religiilor* (director Andrei Pleșu) din cadrul *Academiei Române*, *Bibliotecii Academiei Române* (șef departament Măriuca Stanciu), *Muzeului Național de Artă al României* (director Roxana Theodorescu), *Muzeului Național al Literaturii Române*.

Mulțumesc deținătorilor de drepturi, colecționarilor particulari, muzeelor și arhivelor din ale căror colecții am preluat unele dintre ilustrațiile prezente în acest volum.

Mulțumesc, de asemenea, colegilor și prietenilor care, într-un fel sau altul, m-au sprijinit pe parcursul cercetării și al întocmirii volumului: Sorin Alexandrescu, Bianca Burța-Cernat, Mircea Cărtărescu, Paul Cernat, Marius Chivu, Eugen Ciurtin, Simona Cioculescu, Andrei Cornea (pentru traducerea unor texte din greaca veche), Ioana Diaconescu, Șerban Foarță, Dadi Iancu (pentru permisiunea de a publica desenele lui Marcel Iancu), Mac Linscott Ricketts, Rodica Palade (pentru publicarea unor fragmente din prezenta carte în revista 22), Florin Pădurean (pentru ajutorul acordat la ilustrarea cărții), Dan Petrescu, Carmen Popescu, Vlad Solomon, Măriuca Stanciu (pentru sprijinul bibliografic acordat la Biblioteca Academiei Române), Brândușa Steiciuc, Mirela Stermin, Mihaela Timuș, Ion Vianu, Ioana Vlașiu.

Mulțumiri speciale lui Silviu Lupescu, directorul Editurii Polirom, pentru că a făcut posibilă apariția acestei cărți, și Terezei Culianu-Petrescu, redactorul cărții, pentru colaborarea prietenească și sprijinul constant pe care mi l-a oferit pe parcursul editării acestui volum.

Nu în ultimul rând, îi mulțumesc soției mele, Angela, care – ca de fiecare dată – m-a ajutat foarte mult în procesul de elaborare a cărții.

Note

1. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefață de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, pp. 14-15.
2. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001, p. 81.
3. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, ART, București, 2007, pp. 9-10.
4. Marcus Boon, *The Road of Excess: A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002, p. 1.
5. William S. Burroughs, *Junky*, traducere și note de Sorin Gherguț, Polirom, Iași, 2005.
6. Nick Jones, *Spliffs: A Celebration of Cannabis Culture*, Foreword by Howard Marks, Black Dog & Leventhal Publishers, New York, 2003, p. 4.
7. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer*. Recherche documentaire: Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997, p. 2.
8. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. La începutul anilor 1990 am publicat pe această temă două studii în publicații de limbă franceză: „L'Utilisation des plantes narcotiques et hallucinogènes par les Gêto-Daces et les Roumains”, în *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și „Plantes narcotiques et hallucinogènes dans la société traditionnelle roumaine”, în *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
9. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli* (din periodice), Humanitas, București, 2003, pp. 95-99.

Partea I

Narcotice și halucinogene în spațiul
carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter
religios și magico-ritual a plantelor
psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița

În anul 1988, în *Revista de istorie și teorie literară* (nr. 3-4, 1988), la rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonăm în anii '80, au fost publicate două lucrări inedite despre mătrăgună, aparținând lui Simeon Florea Marian (1) și, respectiv, lui Mircea Eliade (2). Cele două studii de etnobotanică și etnoiatrie (republicate acum în *Addenda* prezentei cărți) au apărut în *RITL* împreună cu un studiu al meu intitulat „Mătrăguna și alte plante psihotrope” (3). M-am folosit de acel prilej pentru a trece în revistă coordonatele unui subiect tabu la vremea aceea: utilizarea de-a lungul secolelor a plantelor narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Am folosit mărturii istorice și folclorice, urmărind fenomenul din Antichitate până în epoca modernă și interesându-mă de utilizarea drogurilor de către populația autohtonă, mai ales în scopuri magico-rituale și religioase. Prezentul capitol, intitulat „Mătrăguna, măselarița și muscarița”, este o formă revizuită și extinsă a studiului publicat în 1988.

*
* *

Interesul lui Mircea Eliade pentru mătrăgună și farmacopeea populară s-a manifestat încă înainte de plecarea sa în Orient. El și-a decupat cu grijă articolul despre legendele mătrăgunei în Europa, articol publicat în 1923 de I.-A. Candrea în *Adevărul literar și artistic* (233, pp. 31-37). Tema l-a preocupat și în India. „Lucrez nebunește la *Imperial Library* – scria el la Calcutta, în 1930 –; mătrăguna în botanica și fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. [...] Acum am o întreagă farmacopee în cap și poftă nebună să descifrez mătrăguna” (4, pp. 231-233). Scriind despre cultul mătrăgunei în România, Mircea Eliade (5) s-a folosit – printre alte materiale – de „una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei”, cuprinsă în studiul din 1874 al folcloristului bănățean Simeon Mangiucă,

„De însemnătatea botanicei românești” (6), „unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească”, cum îl considera Eliade.

Astăzi sunt cunoscute atât meritele, cât și lipsurile lucrării folcloristului bănățean. Unul dintre viciile de fond este modul arbitrar și confuz de clasificare a plantelor : „de leacuri”, „mitologice”, „poetice”, „de descânțece și vrăji” (în această ultimă categorie fiind cuprinsă și mătrăguna). Amendând acest neajuns, B.P. Hasdeu scria : „Lucrarea d-lui Mangiuca ar fi fost mult mai metodică în fond, deși nu atât de sistematică în aparință, dacă d-sa s-ar fi mulțumit a înșira toate plantele într-o ordine alfabetică, aducând asupra fiecăreia din ele tot ce a putut aduna din obiceiile și credințele poporului român” (7).

Fără să știe, Hasdeu intuia modul în care un alt Simeon al folcloristicii românești – Simeon Florea Marian – începuse deja să-și alcătuiască monumentală lucrare *Botanica populară română*. Câteva decenii de muncă (1870-1907) s-au materializat în 13 volume : 12 volume de text și un volum ierbar, însumând circa 6.000 de file și cuprinzând descrierea etnobotanică a 520 de plante.

Un amănunt revelator al exhaustivității de care a dat dovadă preotul și folcloristul bucovinean Simeon Fl. Marian la redactarea acestei monografii este *schimbul în natură* pe care i l-a propus lui Artur Gorovei. Într-o scrisoare datată 1/13 mai 1897, Marian i-a oferit lui Gorovei toată colecția sa de cimilituri românești, în schimbul *notițelor* despre botanica populară alcătuite de acesta din urmă în colaborare cu Mihai Lupescu. „Așa cred – își încheia Simeon Fl. Marian epistola – că atât opul Dv. despre cimilituri, cât și al meu despre Botanică vor fi complete” (8). Acest „troc” fără precedent (cel puțin ca amploare) s-a produs, dar fără știința și acordul folcloristului Mihai Lupescu, care, ulterior, i-a cerut lui Marian să înapoieze materialele. Până la urmă, Artur Gorovei și-a publicat și corpusul de ghicitori (9), și lucrarea de botanică populară (10), pe când *Botanica populară...* a lui Simeon Fl. Marian a rămas, în mod inexplicabil, inedită (11). Abia de curând, în 2008, la peste un secol de la trecerea lui Marian în neființă, a apărut primul volum (din trei preconizate) din *Botanica populară română* (13).

O operă de etnografie botanică românească de amploarea și de valoarea celei elaborate de folcloristul bucovinean nu a mai fost scrisă și, foarte probabil, nici nu va mai fi. În 1907, la moartea lui Simeon Florea Marian, Nicolae Iorga făcea o afirmație care-și păstrează actualitatea după un secol : „Astăzi nu se poate încerca pătrunderea științifică în sufletul acestui neam fără întrebuițarea integrală a trebuincioaselor cărți pe care le-a pregătit, poate fără a-și da seama pe deplin de toată însemnătatea lor, harnicul și modestul cleric” (14).

Inițiativa *Revistei de istorie și teorie literară* de a publica în 1988 un capitol inedit („Mătrăguna”) din lucrarea lui Simeon Fl. Marian

a fost lăudabilă, dar nu a umplut un gol, ci abia l-a revelat. Un gol care s-a resimțit nu o dată (**16**). Nici chiar Mircea Eliade nu a știut de existența acestui manuscris, și astfel nu a folosit nenumăratele informații folclorice, etnobotanice, de medicină populară culese din toate regiunile țării și cuprinse în capitolul „Mătrăguna” din cartea inedită a lui Marian. Într-adevăr inexplicabil este faptul că istoricul religiilor – în toate studiile sale care au ca subiect mătrăguna – nu a folosit nici măcar articolul „Mătrăguna și dragostea la români” publicat de Simeon Fl. Marian în 1880 (19). Lacuna lui Mircea Eliade este surprinzătoare, având în vedere cunoscuta sa acribie în epuizarea bibliografiei referitoare la temele de care se ocupa. Poate că dacă ar fi consultat capitolul inedit despre mătrăgună redactat de Marian, Mircea Eliade și-ar fi finalizat cartea *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care o anunța ca fiind în pregătire la începutul anilor 1940 (20) și „aproape terminată” în iulie 1943 (22, p. 205). În orice caz, cu siguranță că studiile lui Mircea Eliade vizând cultul mătrăgunei în România (publicate în *Cuvântul*, 1933, în *Zalmoxis*, 1938, și în volumul *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970) ar fi fost mai ample, mai complete și, poate, cu unele concluzii teoretice diferite.

Publicarea în 1988 a celor două studii inedite despre mătrăgună – cel al lui Simeon Fl. Marian și cel al lui Mircea Eliade – a fost justificată și din această perspectivă, nu numai din aceea, evidentă, a recuperării necesare. Alăturarea celor două texte și, implicit, a celor doi autori mai era justificată și de necesitatea evidențierii unei anumite continuități. Ca și Simeon Fl. Marian – chiar dacă folosind un instrumentar și o metodologie diferite –, Mircea Eliade a fost de-a lungul întregii sale vieți preocupat de cultura populară românească, de aspectele mitice și religioase, atât de vii în cadrul manifestărilor folclorice din arealul carpato-dunărean. Ca și Simeon Fl. Marian, istoricul religiilor a fost interesat de etnobotanică, de dendromitologie, de folclorul medical din România și, iată, în mod particular, de cultul mătrăgunei.

O simplă coincidență biografică pare să fie un semn al continuității de care vorbeam: în primăvara aceluiași an în care s-a stins din viață folcloristul (11 aprilie 1907), s-a născut istoricul religiilor (9 martie 1907). Au fost contemporani timp de o lună; suficient pentru o utopică transmitere a ștafetei: aceeași fervoare, același enciclopedism, aceeași capacitate de a materializa marile proiecte propuse, aceeași încercare de a elabora opere exhaustive, totale, definitive.

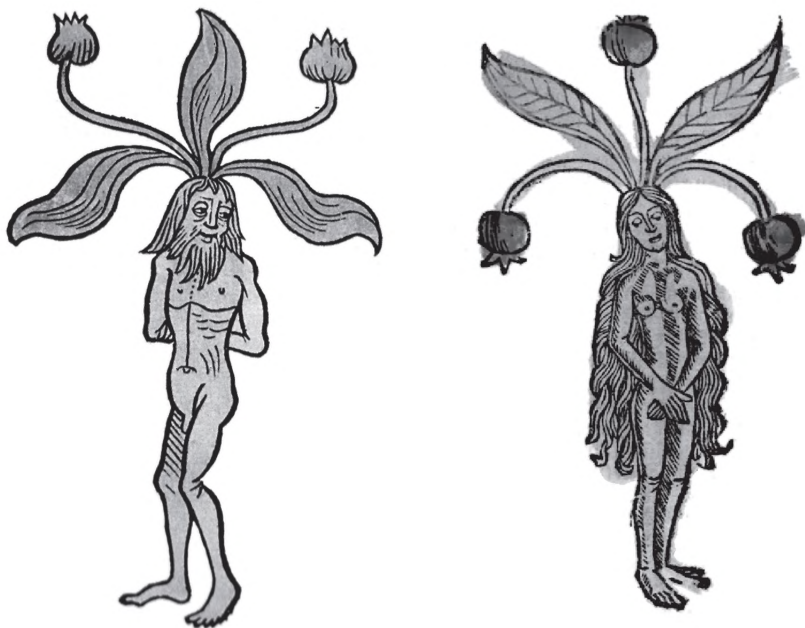
Este inutil să fac aici o analiză a diferențelor dintre modurile de abordare a temelor tratate de cei doi cărturari. Nu numai uneltele și metodele au diferit, dar și scopurile propuse. Deosebiri sunt evidente pentru oricine este familiarizat cu operele celor doi autori și, în mic, pentru oricare cititor al articolelor despre mătrăgună scrise de unul și de celălalt.

Textul lui Marian este un studiu clasic de etnografie botanică și folclor medical în spațiul românesc. Pentru Mircea Eliade, astfel de studii sunt abia o *prima materia*. Articolele sale despre mătrăgună (despre medicina populară, în general) sunt studii de mitologie comparată și de istorie a mentalităților mitico-religioase. Medicina populară operează „cu credințe și superstiții care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc”, scria Eliade în 1943. „Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viața sufletească a strămoșilor noștri și poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitorilor și a leacurilor băbești. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă” (23, p. 168).

În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinii și a Farmaciei* înființat la Cluj de Valeriu Bologa și studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate”, 1926), tocmai pentru că erau elaborate „cu premise din istoria religiilor” (24, pp. 285-289). Zece ani mai târziu, Eliade a decis să editeze o „revistă de studii religioase”, *Zalmoxis*, pentru a „deprovincializa” studiile de folclor și de etnologie din România. „Îmi propuneam [prin editarea acestei reviste] – scria Eliade – să silesc folcloriștii români să ia în serios valoarea istorico-religioasă a materialelor pe care le adunau și le utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică la momentul hermeneutic” (25, I, pp. 15-16). Nu întâmplător, anume în revista *Zalmoxis* a publicat Eliade două importante studii privind mătrăguna.

*
* *

În studiile sale despre mătrăgună, Mircea Eliade reface originea motivului și evoluția sa în spațiu și timp, tipologizează credințele și legendele referitoare la mătrăgună și reconstituie scenariul ritual de culegere, transportare, pregătire și folosire a plantei. Toate trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu – așa cum au fost degajate de Mircea Eliade – se regăsesc în studiul etnobotanic al lui Simeon Fl. Marian: circumambulațiunea și nuditatea rituale, mimarea actului sexual, aducerea ofrandelor specifice (făină, miere, băutură alcoolică), recitarea invocațiilor și a formulelor magice, diferite condiționări magice de loc, timp, îmbrăcăminte, comportament, gestică etc., considerarea mătrăgunei ca „iarbă sfântă” (se pune la icoane, sub pragul bisericii ș.a.), folosirea ei ca afrodisiac, medicament (panaceu chiar), halucinogen, *porte-bonheur* etc.



1. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, masculul și femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

Mircea Eliade vorbește despre credințele antice și medievale referitoare la antropomorfismul rădăcinii mandragorei (numită și *anthropomorphon*) și la obligativitatea de zădărnici a plantei (numită și *cynospastos*) de către un câine. În studiul său privind *Cultul mătrăgunei în România*, istoricul religiilor conchide, printre altele, că „românii nu cunosc [...] ritul culesului [mătrăgunei] cu ajutorul unui câine” (26), așa cum este cunoscut în alte zone ale Europei. Nu sunt atestate în România, adaug eu, nici credințe sau legende explicite privind antropomorfismul rădăcinii acestei plante.

Și totuși, unele vagi informații ar putea fi considerate supraviețuiri ale unor vechi eresuri de acest fel, dispărute sau grav degradate. În zona Munților Apuseni, de exemplu, în cadrul ritului de recoltare a mătrăgunei se folosea lapte de „gudă” (= cățea) (28, p. 56). Pe de altă parte, există o plantă psihotropă din farmacopeea populară, *mutătoare* (*Bryonia alba*), asemănătoare ca efecte narcotice cu mătrăguna, care era culeasă cu ajutorul unui câine. Este o „buruiană dintre cele cu putere peste fire”, numită *impărăteasă*, ca și mătrăguna. O plantă „mântuitoare de boli ale sistemului nervos, [...]

care sunt trimise de Iele și Sfinte și din toate celelalte puteri ale necuratului”, în termenii lui George Coșbuc. În zona Transilvaniei, după ce îndeplinea ritualul consacrat de culegere a unei plante cu puteri considerate magice (depunea pâine și sare la rădăcina ei, bătea „nouă mătăanii” etc.), culegătoarea lega în vremuri de demult un câine de planta mutătoare și zicea: „Iată, las un câine să te păzească. Tu, câne, să știi că îți dau în primire buruiana”. Altfel planta „fugea” din locul ei, se „muta” (de aici numele ei popular). Ulterior, ritul s-a degradat, de plantă fiind legat cu sfoară „un os de câne și de poți capul unui câne mort”. Este „o credință păgânească a poporului”, conchide Coșbuc într-un articol din 1908 (224).



2. Mătrăgună antropomorfă de rădăcină de un câine. Desen după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.

În ceea ce privește antropomorfismul mătrăgunii, în unele zone ale României se credea că numai acea parte din rădăcina plantei care seamănă cu o mână de om ar avea un efect magico-terapeutic asupra tulburărilor neuropsihice (29). Chiar și personificarea plantei („Doamnă bună”, „Împărăteasă” etc.) sau credința – atestată în Basarabia – că are „rădăcina în formă de față de drac” (30) pot fi indicii ale unei arhaice credințe populare vizând asemănarea mătrăgunii cu corpul uman.

În același studiu, Mircea Eliade face, după opinia mea, o afirmație exagerată. El consideră că în România, „pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente au fost împrumutate de la ritualul mătrăgunii” (31, p. 206). Cred că rolul mătră-

gunei este, în acest caz, supralicitat. Pentru mentalitatea arhaică și tradițională, recoltarea plantelor cu virtuți magico-terapeutice comportă doar unele elemente specifice (în funcție de plantă, de scopul în care este culeasă și, bineînțeles, în funcție de zonă, de epocă etc.), dar scenariul magico-ritual este, în esență, același.

Într-un studiu important, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Armand Delatte a adus argumente convingătoare în această privință, refăcând coordonatele și liniile de forță ale acestui ceremonial, așa cum a fost el consemnat din cele mai vechi timpuri în toată zona Eurasiei (32). Este, în fond, vorba de un complex de gesturi magice și rituale – cu caracter catartic și apotropaic – menit, pe de o parte, să protejeze omul de contactul nemijlocit cu planta sacră și, pe de altă parte, să protejeze valențele magico-terapeutice ale acesteia de contactul cu omul (unele gesturi sunt pentru preservarea virtuților plantei, altele pentru sporirea lor). Asemănarea scenariului ritual de recoltare a mătrăgunei cu cel de recoltare a altor plante magico-medicinale nu se explică printr-un împrumut (fie și parțial) de la cea dintâi la cele din urmă, ci prin apartenența la un complex ceremonial comun. Faptul că acesta a supraviețuit în cazul mătrăgunei în mod mai complet, mai „spectaculos”, cu mai multe aspecte „dramatice” este doar un simptom al prestigiului de excepție de care s-a bucurat această plantă în cadrul fitomitologiei și al medicinei folclorice românești.

În studiul „*La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»*” (20), ca și în textul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, Mircea Eliade se desparte definitiv de tipul de abordare etnobotanică al lui Simeon Fl. Marian. Și aceasta nu în primul rând prin amploarea cercetării, pe verticala timpului (din Antichitate până în epoca modernă) și pe orizontala spațiului (din vestul Europei până în estul Asiei), ci mai ales prin calitatea demersului. Istoricul religiilor nu mai este preocupat de mandragora propriu-zisă, ci de felul în care aceasta a „deviat” dintr-o noțiune botanică într-una mitică, precum și de cauzele, amploarea și implicațiile acestei „devieri”. El sesizează schimbarea centrului de greutate în receptarea acestui motiv. Descrierea plantei și valențele sale farmaceutice trec, în Evul Mediu, pe planul doi, făcând loc presupuselor sale virtuți magice, mitice, sacrale – aspecte formulate deja în Antichitate, dar preluate, amplificate și cristalizate de mitologia medievală. Mircea Eliade e interesat de miraculoasa geneză a mătrăgunei, de antropomorfismul și androginia ei, de virtuțile sale afrodisiace și fertilizatoare. El desface mecanismul procesului religios de „cristalizare a unui simbol metafizic și teologal”: mătrăguna devine o „plantă a vieții și a morții”, o „plantă sacră”, o „plantă-zeiță”.

Un aspect esențial – sesizat și de Mircea Eliade – este în ce măsură calitățile terapeutice și psihotrope ale mătrăgunei au determinat statutul său de prototip vegetal ideal, de plantă miraculoasă cu nenumărate valențe magico-mitice. Dar problema poate fi pusă și învers: în ce măsură prestigiul magico-mitic câștigat de plantă a dus la exagerarea calităților sale terapeutice? Fapt este că toate părțile plantei, dar mai ales rădăcina, frunzele și fructele, au un conținut bogat în alcaloizi (atropină, beladonină, hiosciamină, scopolamină etc.), care au o acțiune psihotropă deosebit de puternică: inhibă terminațiile nervoase parasimpatice, excită sistemul nervos central, accelerează ritmul cardiac etc.

Unul dintre efectele secundare ale atropinei este *midriaza* (dilatarea pupilei), efect folosit și în medicina modernă, în oftalmologie. În vechime, femeile foloseau suc de mătrăgună ca să-și provoace dilatarea pupilelor și să fie astfel „mai frumoase”. Obiceiul era probabil foarte la modă, odată ce a generat denumirea plantei: *belladonna*. Virtuțile psihotrope ale mătrăgunei erau cunoscute în Antichitate (cf. Dioscoride și Pliniu cel Bătrân). Amestecat sau nu cu opium și suc de măselariță, sucul de mătrăgună era folosit ca anesteziec în timpul intervențiilor chirurgicale, din Antichitate până dincolo de Evul Mediu (33).

Dar mătrăguna era folosită și ca analgezic, ca afrodisiac („Mătrăgună,/ Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ Nu te iau de bolunzit,/ Ci te iau de îndrăgit”), ca remediu împotriva insomniei și – cum scrie Eliade – împotriva „melancoliei cronice cu tendințe de sinucidere”. În secolul al XII-lea, de pildă, Sf. Hildegarde de Bingen (*Physica* 1, 56) recomanda rădăcina antropomorfă a mandragorei ca remediu împotriva melancoliei (34).

În studiul lui Simeon Fl. Marian se regăesc aceste aplicații în terapia populară românească. Semnificativă este folosirea plantei inclusiv ca antidot al unor afecțiuni neuropsihice, numite în limbaj popular „bântuială”, „amețeală”, „lipitură” (sindrom depresiv), „sperietură” (tulburare psihică datorată unei emoții puternice), „îndrăcitură” (alienare mintală) etc. În secolul al XIX-lea, de pildă, în zona Bârladului, fiertura de mătrăgună cu vin era băută de „cei îndrăciți” (alienați mintal). Pentru același tip de tulburare psihică, în popor erau folosite și alte plante: rută, avrămeasă, cristienească, odolean, chica-dracului, buruiana-vinului ș.a. (35)

Sigur că, luată în doze prea mari, mătrăguna nu vindeca afecțiunile psihice, ci le producea sau le amplifică pe cele existente. Ea provoca, de asemenea, „nebunia” (stări delirante) sau chiar moartea: ceaiul de mătrăgună – notează Simeon Fl. Marian – „ori îl omoară, ori îl însănătoșează” pe bolnav, care, înainte de administrarea fierturii,

trebuie legat „pentru că înnebunește”. De fapt, mătrăguna este un puternic delirogen. Descrierea stării provocate de administrarea extractului de plantă îi ridică lui Simeon Fl. Marian probleme de exprimare: „nebuneală pe un timp”, „tulburări în sănătate care samănă cu nebunia”, „îmbuimăcire de cap” ș.a. Mătrăguna – scrie Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodisiace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebunțează” (12, p. 81).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi” – își ridică vocea împotriva „filtrelor afrodisiace date fetelor”, preparate probabil tot pe bază de mandragoră (sau muscariță, sau ciunăfaie): „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare” (*Ars amandi* II).

*
* * *

În afară de mătrăgună, în cadrul medicinei populare românești sunt cunoscute și folosite diverse alte plante care conțin substanțe toxice și psihotrope: laur sau ciunăfaie (*Datura stramonium*) (36), odolean (*Valeriana officinalis*), mac (*Papaver somniferum*), mutulică sau mătrăgună mică (*Scopolia carniolica*), omag (*Aconitum tauricum*), avrămeasă sau veninariță (*Gratiola officinalis*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), talpa-gâștei (*Leonurus cardiaca*), mutătoare (*Bryonia alba*), cucută (*Cicuta virosa*) ș.a. Despre ultimele patru știm că erau folosite de către daci, din lucrările lui Dioscoride (*De materia medica*, secolul I e.n.) și Pseudo-Apuleius (*De medicaminibus herbarum*, circa secolul al II-lea e.n.).

Măselarița este o plantă toxico-halucinogenă din aceeași familie, *Solanaceae*, cu mătrăguna. Conținând aceiași alcaloizi și fiind folosită ca un puternic somnifer și analgezic (prin inhalarea fumului produs de semințele ei, aruncate pe cărbuni aprinși), măselarița a fost, în cadrul medicinei populare românești, confundată adesea cu mătrăguna. Iată câteva rețete „pentru durerea mășărilor”, de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei. Fiind scrise de oameni cu puțină știință de carte, am operat câteva corecturi: „Asupra mășălei ce sufiri să se aplice o picătură [de] unt de masalari[ță]” sau „În un vas cu cărbuni aprinși să se presară un dram [de] sămânță de masalari[ță] și îndată deasupra lui să se pue un castron, ca să-l acopere, să nu iasă aburii, ca să se răsuflă. Și când se va mistui masalariul, să se întoarcă castronul, să se toarne în el apă clocotită și, deasupra lui, cu gura deschisă să se așază patimașul, învălindu-și capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsuflă, ci să meargă drept în gură, după cari se va contini durerea” (37, p. 235).

Dacii cunoșteau și foloseau această plantă, numind-o *dilleina* (cf. Dioscoride) sau *dielina* (cf. Pseudo-Apuleius). Dioscoride, de pildă, susține că această plantă provoacă nebunie și somn profund, fiind greu de folosit (84, p. 175). Pliniu cel Bătrân descrie trei varietăți ale plantei *hyoscyamus* (măselariță). „Toate trei – spune el – provoacă nebunie și amețeli la cap”. Dizolvată sau nu în vin, măselarița „tulbură mintea și se suie la cap” (*Naturalis Historia* XXV, 35-37) (38, pp. 207-208). Efectul delirogen al plantei este sugerat și de numele ei. Pliniu spune că romanii numesc măselarița *altercum* / *alterculum* (probabil, „care provoacă ceartă, altercație”), iar Dioscoride susține că numele ei popular este *insana* (demență, sminteală). Similar este numită până astăzi de țărani români (*neburnariță*) și de cei unguri (*bolonditő* = „care te înnebunește”). La fel este denumită în Transilvania planta ciurăfaie: *bolundoriță*, *bolânzeală* sau *turbare* (12, p. 65; pentru frecvența acestui tip de denumiri ale plantelor toxice și psihotrope în botanica populară românească, vezi și nota 39).

*
* *

Țăranii și târgoveții români nu foloseau mătrăguna doar ca fiertură („ceai de mătrăgună”, la Simeon Fl. Marian), ci și „dizolvată” (macerată) în vin sau rachiu. Astfel se folosea și opiumul (de aici expresia „a bea afion”), dar și alte plante psihotrope. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de pildă, Vasile Alecsandri descria cârciumari din Moldova care comercializau „rachiu amestecat cu ciurăfăi” (40). La rândul său, Mihai Eminescu scria în 1881 despre cei care vindeau „rachiu de cucută [*sic!*] prin sate” (41). Amândoi se refereau la cârciumari evrei, contribuind semnificativ la răspândirea legendei privind otrăvirea băuturilor de către aceștia. Nu mai insist acum; am demontat mecanismul acestei legende cu un alt prilej, într-o carte privind imaginea evreului în cultura română (42, pp. 185-195).

Se pare că a existat într-adevăr practica unor cârciumari (indiferent de etnie) de a dizolva în taină plante psihotrope în băuturi alcoolice, pentru a le face mai tari. Cârciumarii din zona Munților Apuseni, consemna Gh. Pavelescu, „obișnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de mătrăgună [...], că atunci omul care bea nu mai pleacă până termină banii”. Pentru găsierea și aducerea mătrăgunei, cu îndeplinirea întregului ritualul cunoscut, se plăteau două vrăjitoare „care știi s’o culeagă”. Apoi, vrăjitoarele făceau mai multe gesturi magice de aducere a clienților la cârciuma respectivă. Probabil că oamenii nu veneau atât pentru că se punea mătrăgună „sub butoiul cu vin” (gest cu scop magic), cât pentru că se punea „o bucățică din ea în băutură” (gest

cu scop narcotic), inducându-se astfel dependența mușteriiilor față de substanțele psihotrope conținute de plantă. „Se și zice despre unele cârciumi – relata un informator popular – că pentru aceea merge lumea la ele, pentru că-i [a]duce mătrăguna” (28, p. 55).

În 1881, Simeon Fl. Marian susținea că femeile vrăjitoare din Regat puneau în vin și în rachiou semințe de ciurăfaie „amețitoare și veninoase” și „astfel pe mulți îi vor fi buimăcind de cap ca să facă toate după voia lor” (12, p. 66). La rândul său, în 1874, Simeon Mangiuca descria un obicei similar la „românele din Banat” (6). Ernst Jünger a vorbit și el despre obiceiul vechilor germani, care a supraviețuit „până în epoca modernă”, de a adăuga în bere diverse ingrediente psihotrope, „de multe ori dubioase și interzise”. „Mai ales, este pomenită măselarița, utilizată și la alifiile vrăjitoarelor”, a conchis Jünger (27, p. 147). Pentru folosirea vinului amestecat cu mandragoră în Antichitatea clasică, vezi cartea *Stratagema* (II, 5, 12) a lui Sextus Iulius Frontinus din secolul I e.n. (242, p. 202).

*
* *

Prin *mătrăgună* nu se înțelegea numai varietatea *Atropa belladonna*, ci câteodată și alte câteva plante: măselarița, ciurăfaie, mătrăgună mică sau mutulică (numită astfel pentru că provoacă amnezie și, în consecință, muțenie). Mircea Eliade subliniază existența unui fenomen similar în afara României: „Mandragora trebuie să fi fost denumirea comună a mai multor plante narcotice”. De altfel, acesta pare a fi un fenomen lingvistic destul de uzual. Vechea denumire iraniană a cânepii, *bangha* – plantă folosită la provocarea transei extatice în vechiul Iran –, a ajuns să desemneze, la multe populații din Asia Centrală, diferite alte plante narcotice folosite de șamani (ciuperca *Amanita muscaria*, de exemplu) sau chiar *narcoza* însăși (43, pp. 399-401). În *O mie și una de nopți*, termenul *bangh* (sau *banj*, *bandj*) desemnează hașișul extras din *cannabis* (44).

Denumirea populară românească a ciupercii halucinogene *Amanita muscaria* (ciuperca tipică din reprezentările infantile: cu pălărie roșie și pete albe) este „burete-pestriț” sau „pălăria-șarpelui”, „pălăria-dracului” sau, cel mai adesea, „muscariță”. În Europa, proprietățile ei toxice au fost folosite anume ca insecticid (fiertura de ciupercă în lapte era o foarte eficientă otravă pentru muște). Așa se explică denumirile ei în mai multe limbi europene: lat. *Amanita muscaria*, fr. *l'amanite tue-mouches*, engl. *fly agaric*, germ. *Fliegenpilz*, rus. *muhomor*, rom. *muscariță* etc. La jumătatea secolului al XIII-lea, dominicanul Albertus Magnus scria: „Este numită «ciuperca muștelor»

pentru că, strivită în lapte, omoară muștele” (*De vegetabilibus*, cca 1250). Consumată în cantități mici, *Amanita muscaria* are efecte psihotrope majore. Expresia românească „doar n-am mâncat bureți” (cu sensul „doar nu sunt nebun”) se referă la consumul (in)voluntar de acești bureți-pestriți. În cantități mari, ciuperca este letală. Se pare că Agrippina l-a otrăvit cu *muscariță* pe împăratul Tiberius Claudius, soțul ei, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei, Nero. Pliniu cel Bătrân identifică greșit ciuperca ucigașă (*boletus* = mânâtarcă), mirându-se că această „delicatesă culinară” a putut să-l otrăvească pe împărat. Din descrierea lui Pliniu rezultă însă clar că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „Culoare de un roșu deschis [...] și niște pete albe pe pălărie ca niște picături” (*Naturalis Historia* XII, 46).

Efectele halucinogene și psihotrope ale acestei ciuperce erau cunoscute nu numai în India și Iran (probabil sub numele de *soma* și *haoma*) (45), în Asia Centrală și de Nord (de către șamani), dar și în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiștii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariță* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii războinici din confrerile inițiatice masculine (*Männerbünde*), pentru provocarea stărilor de *furor heroicus* și *appetitus mortis*, stări de care amintesc autorii clasici când descriu năravurile războinice ale populațiilor indo-europene, inclusiv pe cele ale sciților, iranienilor, geto-dacilor și germanilor (31, pp. 25 ș.u.; 46, pp. 76, 110, 125; 47, pp. 70-71; 48, pp. 212-213, 267-268).

2. Intoxicări involuntare

Există informații că anumite fenomene de narcotizare colectivă involuntară aveau loc în Antichitate la o populație din zona Mării Negre. În secolul I e.n., de pildă, Pliniu cel Bătrân relatează că, în ținuturile din „zona pontică”, albinele culegeau uneori nectar din „floarea de rododendron de care sunt pline pădurile”, astfel că mierea produsă de ele era plină de substanțe psihotrope. Consumată, această miere provoca stări de nebunie colectivă sau chiar moartea. Mierea infestată era „numită *maenomenon*, de la nebunia pe care o provoacă” (gr. *mainomai* = „a înnebuni”), nota Pliniu. „Acea populație, deși le oferă romanilor ca tribut ceara, nu vinde mierea, pentru că este letală” (Pliniu, *Naturalis Historia* XXI, 77) (38, p. 89).

Motivul mierii infestate cu toxine a devenit un *topos* literar la prozatorul de limbă greacă din secolul al II-lea e.n. Iamblichos. În romanul *Babyloniaka*, doi îndrăgostiți refugiați într-o peșteră mănâncă din mierea produsă de albine sălbatice. Eroii intră într-o stare de catalepsie, de moarte aparentă, pentru că mierea provenea din florile unor plante infestate cu otravă de șarpe (49, pp. 116-117).

Despre intoxicări involuntare cu miere sălbatică la unele triburi sud-americane a vorbit și Claude Lévi-Strauss (*Du miel aux cendres*, 1966). Antropologul francez a decelat mai multe tipuri de miere „stupefiantă”, în funcție de florile psihotrope din care se hrănesc albinele: „îmbătătoare”, „deprimante”, afrodisiace, care provoacă veselie ș.a. (237, pp. 55-59).

Fenomene de intoxicare involuntară a produs în Europa și ciuperca fitoparazită *cornul-secarei*. Este un *fungus* psihotrop care parazitează grăunțele spicului de seară. Pe spic se dezvoltă un sclerot tare, violet-închis, numit *ergot* sau *Claviceps purpurea*. În cadrul medicinei populare, cornul-secarei era folosit în scopuri hemostatice și analgezice, datorită conținutului de principii active: alcaloizi (ergotoxină, ergotamină etc.) și acizi lisergici.

De altfel, în 1943, chimistul elvețian Albert Hofmann a sintetizat din *Claviceps purpurea* un drog psihedelic și halucinogen extrem de puternic: LSD-25 (dietilamida acidului lisergic). Îndeobște însă, această ciupercă psihotropă era ingerată involuntar. Ignorând urmările, țărani mâncau pâinea făcută din făină de seară infestată (*Secale cornutum*). Faptul i-a făcut pe unii etnologi să considere că epidemiile de coree religioasă care au avut loc în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, dar și în alte părți ale Europei (Polonia, Spania ș.a.), se explică prin consumarea de către țărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. „De câțiva ani încoace – scria ironic Culianu în 1981 –, recoltele de seară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piață, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*” (50, p. 55; 51, pp. 332-333). Intoxicarea involuntară tindea să devină voluntară...

Intoxicarea prelungită cu alcaloizii conținuți de *cornul-secarei*, prin consumarea pâinii preparate din seară infestată cu *ergot*, a provocat îmbolnăvirea în masă a unor întregi comunități din Europa Centrală. Consemnată în secolele XV-XVIII, boala s-a numit *ergotism* sau *Focul Sfântului Anton* (sau *ignis sacer*), iar protectorul bolnavilor a fost desemnat Sf. Anton cel Mare (47, pp. 72-73).

Consumul involuntar de seară infestată cu *ergot* a condus foarte probabil și la fenomene erotice colective (*furor eroticus*), pentru că ciuperca parazită *Claviceps purpurea* are și efecte afrodisiace. Încercând să afle din ce era compus „elixirul dragostei” din poemul celtic medieval *Tristan și Isolda*, Denis de Rougemont scria următoarele: „Ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea? Probabil cornul-secarei, ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodisiace” (52, p. 80).

Se poate presupune că astfel de fenomene de intoxicare colectivă involuntară s-au produs și în spațiul românesc, știut fiind că, la țară, la făcutul pâinii se folosea cu precădere seara. Pâine se făcea mai rar din făină de grâu. Grâul se folosea mai ales la copturile rituale, de praznic (colivă, colaci, pască, prescuri, cozonaci, mucenici etc.). Ocupându-se de „bucătăria țăranului român”, folcloristul Mihai Lupescu scria că anume „din făina de seară se făcea pită și pâine” (53, p. 57). Într-o poveste bucovineană culeasă de Elena Niculiță-Voronca, seara se laudă „că ea este mai mare [decât grâul], că crește mai înaltă și că toți oamenii se hrănesc cu ea” (54, p. 179).

De asemenea, în spațiul românesc, intoxicații colective cu cornul-secarei puteau fi provocate și de consumul de rachiou de seară (așa-numita *secărică*), și anume atunci când seara era infestată cu ciuperca halucinogenă. Și pentru fabricarea rachiului seara era preferată grâului, mai ales până la Pacea de la Adrianopol (1829),

când Imperiul Otoman a avut monopol asupra recoltei de grâu din Țările Române (42). Unii autori susțin că băuturi halucinogene, făcute – de data asta voluntar – din secară infestată cu ergot, erau folosite în unele ritualuri preistorice legate de cultul fertilității.

Sunt cunoscute și alte forme de intoxicare colectivă involuntară. Sigur că putem aminti aici intoxicarea cu ciuperci halucinogene consumate din greșeală. Dar în acest caz este vorba de o situație accidentală (de regulă, țaranii se pricep la ciuperci comestibile) și care afectează un număr relativ mic de oameni (de obicei, membrii unei familii). Mai interesantă este intoxicarea prin consumarea pâinii făcute din grâu amestecat cu neghină (48, p. 87 ; 17, p. 167). Fenomenul era uzual, mai ales în vechime, când nu existau mijloacele mecanice și chimice de erbicidare. „Iarba rea din holde piară” este un topos care ține de cultura mijlocului de secol XIX, dar și de agricultură. Vasile Alecsandri știa câte ceva despre efectele nevrotice provocate de consumul de neghină. Odată distrusă „iarba rea”, „armonia” ia locul „dușmăniei”.

Conform *Evangheliilor*, în „Pilda cu neghina din țarină”, neghina este „planta Diavolului”: „Dușmanul care seamănă neghina este Diavolul” (*Matei* 13, 39). Planta parazită trebuie plivită și distrusă: „Pliviți întâi neghina și legați-o în snop ca s’o ardem, iar grâul îl strângeți în jitnița mea” (*Matei* 13, 30). Pâinea amestecată cu neghină (sau cu pir) nu este numai acră, dar are și unele efecte narcotice, producând amețeală și alte tulburări nervoase. Numele popular al plantei este în franceză *ivraie* (de la *ivresse* = „ebrietate”), iar în italiană *capogirlo* („amețeală”).

În spațiul românesc, neghina este asociată cu agitația și cearta: „În leagăn mi-ai pus neghină,/ Să nu am în veci hodină”, se spune într-un cântec din folclorul transilvănean. Zicătoarea populară „a se-măna neghină” înseamnă „a provoca discordie”. Nu întâmplător, numele grecesc al plantei, *zizania*, a intrat în limba română în forma *zâzanie* (sau chiar *zizanie*), cu sensul de „ceartă, neînțelegere”. Numele latinesc al *măselariței* (*altercum*, după Pliniu) se aseamănă semantic cu numele greco-românesc al neghinei (*zâzanie*). Consumate fără măsură, ambele plante psihotrope provoacă ceartă, altercație, zâzanie.

În unele documente din prima jumătate a secolului al XIX-lea se interzicea consumul de pâine de grâu amestecat cu secară sau cu neghină. În 1831, de pildă, în urma unei mari epidemii de holeră, Episcopia ortodoxă din Vârșeț (Banatul de Sud) cerea românilor, printr-o circulară, să nu mănânce „pâne necoaptă bine”, făcută din „bucate [= grâne] crude, cu săcară și cu neghină amestecate” (55).

Nu numai consumul involuntar de neghină și de măselariță produce ceartă și nervozitate în cadrul comunității, ci și consumul de mătrăgună.

Într-o scrisoare din 1973, cunoscutul istoric al creștinismului Jaroslav Pelikan (1923-2006) îi comunica lui Mircea Eliade că, în slovacă (limba tatălui său), în limbaj popular, cuvântul *mandragora* a ajuns să însemne „o persoană nervoasă sau neastâmpărată”. El a dat ca exemplu o propoziție dintr-o lucrare de la jumătatea secolului al XIX-lea a scriitorului romantic slovac Janko Kráľ: „*Palko Budinsky, mandragore smelá*” („Palko Budinsky, un bărbat nervos și cutezător”) (56). De altfel, și țărani români din Transilvania cred despre mătrăgună că „dacă o arunci între oameni, se ceartă” (57, p. 202). Sau, cum consemnează Simeon Florea Marian, fetele vrăjitoare cred că frunzele de mătrăgună descântată pot „să vâre zizanie și ură între doi inși care se iubesc” (vezi *Addenda* din prezentul volum).

În poezia *Buruiana asta* (din volumul *Una sută una poeme*, 1947) Tudor Arghezi vorbește despre „corciul [= tufișul] de mătrăgună” care „tiptil” se „strecoară” în lanul de grâu. Și în *Vechiul Testament*, „merișoare [= fructe] de mandragoră” (*dudaim*), cu efecte afrodisiace (încercate de Iacob și Leia), cresc spontan în lanul de grâu (*Facerea* 30, 14-16). În poezia lui Arghezi mătrăguna are rolul neghinei din „pilda semănătorului” (*Matei* 13, 39), cel care culege recolta de grâu cu neghină, deși „a semănat sămânță bună în țarina sa”.

Tiptilul corci de mătrăgună
Cu grăul crește dimpreună.
El s-a ivit, s-a strecurat
Pe arături, la semănat.
Și-a prins atâta rădăcină
Că țarina,-mpărate, este plină.
Unde-și dă brazda rodul cel mai cald
Acolo-i sare vârful mai înalt (58).

Despre stări de intoxicare involuntară cu cânepă, atestate la țărani francezi și ruși, amintește și poetul Charles Baudelaire, în *Les Paradis artificiels* (1860). „În timpul secerișului cânepii”, spune el, secerătorii „au adesea amețeli ciudate”. „Capul secerătorului e cuprins de vârtejuri, uneori purtătoare de reverii. În unele momente membrele le slăbesc și nu-i mai ascultă. Am auzit vorbindu-se de crize de somnambulism destul de frecvente la țărani ruși, a căror cauză, se zice, trebuie atribuită folosirii uleiului de cânepă în prepararea hranei” (59, p. 37). Și în spațiul românesc există interdicția de a dormi lângă un (sau într-un) lan de cânepă proaspăt secerată.

*
* *

Baudelaire vorbește și despre îmbătarea unor animale cu semințe de cânepă. De pildă, despre „extravaganțele găinilor care au mâncat semințe de cânepă” sau despre „entuziasmul avântat al cailor pe care țărani, la nunți și sărbători patronale, îi pregătesc cu o porție de semințe de cânepă stropite uneori cu vin” (59, pp. 18 și 37). Merită să adaug aici și alte câteva exemple privind narcotizarea animalelor (mai ales a cailor) în diverse civilizații. „Turcii – se spune într-un text din 1666, apărut în periodicul britanic *Philosophical Transactions* – nu iau numai ei opium pentru tărie și cutezanță, ci îl dau, cu același rost, și cailor, cămilelor și dromaderilor lor atunci când aceste animale le par, în călătoriile lor, oboseite și slăbite” (60, p. 145).

Interesant este faptul că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în India se dădea să mănânce opium calului unui mesager care mergea fără odihnă vreo sută de mile. Și călărețul lua opium, dar o doză mai mică – ne asigură doctorul englez Erasmus Darwin (bunicul evoluționistului Charles Darwin), într-o lucrare publicată în 1789, *Loves of the Plants* (61, p. 23). În aceeași epocă, în spațiul românesc, calul mușcat de un șarpe veninos era vindecat dându-i-se să înghită tiriic, un opiaceu puternic: „Să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriic, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriic” (mss. BAR nr. 842, din 1819).

3. Fumigații de canabis și alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon

Cea mai veche relatare a modului în care era folosită o plantă psihotropă de către traci o datorăm geografului roman Pomponius Mela (secolul I e.n.). El consemna faptul că la traci, în timpul ospetelor, „se aruncă în focurile în jurul cărora se șade semințe, al căror miros [= fum] provoacă comesenilor o veselie asemănătoare cu beția” (*De chorographia* 2, 2, 21).

Peste două secole, tot un geograf roman, Solinus (secolul al III-lea), relatea aproape identic același obicei trac: „În timpul prânzului, soții [= bărbații] înconjoară vetrele, aruncă în foc sămânță din buruienile pe care le au și, după ce sunt loviți de mirosul [= fumul] acestora, cu simțurile amortite, simt o veselie asemănătoare cu beția” (*Collectanea rerum memorabilium* 10, 5). Tracii practicau astfel de fumigații euforizante la ospete (de nuntă, la Solinus), ca alternativă la beția provocată de vin.

Asemănarea izbitoare dintre cele două texte, precum și dintre alte pasaje referitoare la obiceiurile tracilor, mă face să cred fie că cei doi autori au folosit aceeași sursă de informare (anterioară secolului I e.n.), rămasă necunoscută, fie că Solinus a preluat informațiile chiar din lucrarea lui Mela. Oricum, un lucru e sigur: amândoi vorbesc despre traci, iar Pomponius Mela, într-un paragraf anterior, îi numește anume pe geți.

Ceea ce rămâne mai puțin sigur este numele plantei ale cărei semințe erau folosite așa cum am văzut. Marea majoritate a comentatorilor au considerat că este vorba despre cânepă, iar unii dintre ei au identificat planta cu varietatea *Cannabis indica*, ale cărei frunze, flori și semințe sunt bogate în *canabinol* (cu efect euforizant și excitant). Dar această varietate de cânepă nu crește, de regulă, în țările europene, ci în Iran, India, Asia Centrală etc. Pe teritoriul carpato-dunărean era cultivată, din timpuri imemorabile, o varietate

mult mai săracă în principii active, *Cannabis sativa*, folosită ca plantă textilă. „Tracii își fac din cânepă haine”, scria Herodot (*Istorie* IV, 74). S-ar putea deci ca în relatările lui Pomponius Mela și Solinus să fie vorba de o altă specie vegetală, de exemplu măselarița.

Există și o altă teorie printre etnobotaniști, și anume că ar fi vorba de una și aceeași specie de plantă în ceea ce privește *Cannabis indica* și *Cannabis sativa*, doar că acestea, crescând în condiții climaterice diferite, se dezvoltă diferit, producând fie mai multă substanță psihotropă, fie mai multă fibră. Arion Roșu chiar credea că, în ceea ce privește planta *cannabis*, nu se justifică „diferența de nomenclatură botanică”. „Diferența aparentă de varietate vine mai degrabă de la biologia și proprietățile acestei plante, producția sa – fibră sau rășină – variind după climat, temperat sau tropical și subtropical”, conchide Arion Roșu (62, p. 342, n. 283).

De o părere asemănătoare era și farmacistul transilvănean J.M. Honigberger, stabilit la Lahore (India) în prima jumătate a secolului al XIX-lea (62, pp. 102, 244). În aceeași epocă, Baudelaire admitea că cele două specii vegetale, „cânepa europeană” („frânzuzească” o numea poetul) și „cânepa indiană”, fac parte din aceeași familie, dar că sunt diferite. Și „cânepa franțuzească” îl îmbată pe secerător, provocându-i reverii involuntare, dar „este improprie transformării în hașiș”, chiar și „după experiențe repetate”, scrie cu năduf nedisimulat Baudelaire. În schimb, continuă poetul, „hașișul sau cânepa indiană [...] posedă proprietăți îmbătătoare cu totul ieșite din comun, care, după câțiva ani, au atras atenția savanților și a oamenilor de lume din Franța” (59, p. 37).

De fapt, în Europa polemica durează de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. În celebra sa lucrare *Species plantarum* (1753), suedezul Carolus Linnaeus a dat o singură denumire cânepii: *Cannabis sativa*. Disputa s-a declanșat imediat. Naturalistul francez Jean-Baptiste de Lamarck a susținut că trebuie făcută diferența între *Cannabis sativa* (care crește în Europa, fiind înaltă și fibroasă) și *Cannabis indica* (ce crește în Asia, fiind scundă și psihotropă). Ulterior, s-a propus și o denumire pentru cânepa care crește sălbatic: *Cannabis ruderalis*. „Disputa a rămas nesoluționată”, conchide Marcus Boon (61, pp. 167-168).

Dacă admitem totuși că semințele folosite de traci la fumigații erau de cânepă, va trebui să optăm pentru una dintre următoarele explicații :

- fie foloseau semințe de cânepă cultivată (*Cannabis sativa*);
- fie semințe ale unei varietăți de cânepă sălbatică (63). „Ea crește și semănată, și de la sine” (Herodot, *Istorie* IV, 74) sau „Canabis a crescut mai întâi în păduri” (Pliniu, *Naturalis Historia* XX, 259);

- fie traci reușiseră să aclimatizeze varietatea *Cannabis indica*. „Multe plante au trecut din India în Persia, iar de acolo [...] în Europa”, scria Mircea Eliade la Calcutta, în 1931. În secolul al X-lea e.n., medicul persan Abu Mansur dădea exemplul *Cannabis indica* (*bang*) ca plantă care a migrat pe această direcție, din India în Iran (64, p. 223);
- fie își procurau semințe ale acestei varietăți de la alte populații, din Răsărit (probabil de la sciți).

Obiceiul fumigațiilor de cânepă atestat la sciții de la râurile Tyras (Nistru) și Borysthenes (Nipru) este, din unele puncte de vedere, similar cu cel atestat la traci. Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) consemnează faptul că bărbații sciți practicau fumigații cu semințe de cânepă, într-un cort clădit anume în acest scop, în cadrul unui ritual de „purificare” funerară: „Sciții iau, așadar, sămânță de cânepă [*kannabis*], se strecoară sub cortul făcut din pături și aruncă sămânța peste pietrele încinse. Sămânța aruncată [peste pietre] scoate un fum parfumat și se face atâta abur, încât nici o baie elinească de abur n-ar putea s-o întrecă. Amețiți de dogoarea aburului, sciții se apucă să urle. Aceasta ține loc de baie, căci trupul nu și-l spală cu apă niciodată” (Herodot, *Istorie* IV, 73-75).

Este vorba de cea mai veche atestare documentară a utilizării rituale a plantelor stupefiante în spațiul carpato-danubiano-pontic. În plus, informația lui Herodot este probată de unele descoperiri arheologice. Într-un mormânt scit, de tip *kurgan*, s-au descoperit următoarele obiecte: un sac de piele cu blană conținând *cannabis*, vase mari de bronz pline cu pietre și scheletul unui cort pentru inhalații (138, p. 79). Fără textul lui Herodot, rostul acestui inventar funerar ar fi fost dificil de înțeles.

Pentru „cânepă”, Herodot folosește termenul grecesc *kannabis*. Ernst Jünger a propus o etimologie interesantă: „Numele plantei *kannabis* își are obârșia și înrudirile în limbi foarte vechi, ca asiriana; *konabos* era un cuvânt grec pentru zgomot. El sugerează răbufnirile parțial vesele, parțial agresiv-agitate în care se manifestă de obicei beția cânepii” (27, p. 246). Contemporan cu Herodot, Sofocle asociază *kannabis*-ul cu muzicianul trac Thamyras (din tragedia omonimă), eroul orbit de muze pentru că s-a lăudat că poate cânta din liră mai frumos decât ele (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 67) (65, p. 70).

Pentru Herodot, obiceiul practicat de sciți este insolit și necunoscut. Este evident faptul că istoricul grec consideră o practică rituală ca fiind una de igienă. Comentând acest pasaj, Felicia Vanț scrie: „Herodot confundă două lucruri: practicarea băii cu abur, pentru curățenie și

o scenă finală a funeraliilor, îmbătarea cu aburii stupefianți ai seminței de cânepă, cu care ocazie sciții scoteau niște «urlete» (probabil un soi de bocete), crezând că în felul acesta vor îndepărta de la ei sufletul mortului” (67, p. 519).

Încă din 1873, istoricul Alexandru Odobescu a dat o interpretare similară textului lui Herodot: „Scriitorul elen a confundat două usuri distincte ale sciților: adevă, pe de o parte, băile de abur pe cari le întrebuintează încă și azi rușii, producând abureala prin turnare de apă pe petre roșite în foc, iar pe de altă parte, afumarea cu fructul [semințele] unei plante, pe care [...] o aruncau în foc spre a se îmbăta din fumul ei [...] Acea plantă ar fi dară chiar cânepa, *kannabis*, ce crește, și de sineși și semănată, în Sciția” (68).

Vasile Pârvan a considerat că sciții la care se referă Herodot erau de fapt „geto-sciți”. Într-adevăr, în zona cuprinsă între fluviile Tyras (Nistru), Borysthenes (Nipru) și Istru (Dunăre) locuiau sciți și geți, aceștia din urmă denumiți *tyregeți* (cf. Strabon, *Geografia* VII, 3, 17). În al doilea rând, Pârvan a susținut fără argumente că practica fumigației cu cânepă a fost „rău înțeleasă de eleni”, cu referire străvezie la Herodot. Ar fi vorba – după Vasile Pârvan – de un act cu valențe medicale, și nu de „un fel de narcotizare specială, ținând loc de beție” (66, p. 89). Din perspectiva istoricului Pârvan, a susține că „geto-sciții” ar fi practicat narcotizarea cu fum de cânepă (fie și în scopuri rituale) înseamnă a macula istoria idealizată a geților.

În paranteză fie spus, triburile de „geto-sciți” din acea regiune („de pe malurile fluviului Borysthenes”) practicau narcotizarea nu doar prin inhalarea fumului unor plante stupefiante, ci și prin administrarea unor poțiuni psihotrope. În secolul I e.n., Pliniu cel Bătrân vorbea despre diverse „ierburi magice” și „plante miraculoase” pe care le utilizau magii. Ele ar fi ajuns la cunoștința naturalistului roman prin intermediul lui Pitagora și Democrit, „care au călcat pe urmele magilor persani”. Poțiuni din aceste plante provoacă „vedenii îngrozitoare și amenințătoare”, „delir și viziuni miraculoase”, „puteri divinatorii” etc.

Una dintre aceste plante – identificată de cercetători cu canabisul (82, p. 156) – ar crește în nordul Persiei (Bactria), dar și în estul continentului european, și anume „pe malurile fluviului Borysthenes [Nipru]”. Este exact aceeași localizare cu triburile de „geto-sciți” care – conform lui Herodot – practicau ritualul de purificare funerară prin inhalarea fumului de *cannabis* (*Istorie* IV, 75). După Pliniu, ar fi vorba de o „frunză care provoacă râsul”, numită *gelotophyllis*, care, băută într-o poțiune de vin și mir, „provoacă tot felul de vedenii și un râs care nu se potolește”. Râsul provocat de planta psihotropă poate fi oprit doar „prin administrarea unei poțiuni de sâmburi de

pin în vin de palmier cu piper și miere” (*Naturalis Historia* XXIV, 102) (38, pp. 195-196).

Revin la Herodot și la fumigațiile de plante psihotrope. Referindu-se la masageți (ramura răsăriteană a sciților nord-pontici, din regiunea caucaziano-caspică), părintele istoriei relatează o altă practică de fumigație narcotizantă: „Se mai zice că ei [masageții] ar fi descoperit și un pom purtător de niște fructe pe care – după ce se strâng laolaltă pe ginți și aprind un foc mare în jurul căruia se așază – le aruncă în jar și apoi se îmbată criță de mireasma lor, așa cum se îmbată elenii cu vin, însă numai trăgând pe nări mirosul [= fumul] răspândit din fructul care arde aruncat pe jărătic; cu cât aruncă mai multe asemenea fructe, cu atât se îmbată mai tare, până când, sculându-se în picioare, se apucă de dănțuit și de cântat. Așa se spune c-ar fi felul lor de trai” (*Istorie* I, 202). De data aceasta, Herodot nu menționează vreun context magico-ritual, ceea ce nu înseamnă că el nu ar fi existat.

Practici similare par să se fi perpetuat timp de peste două milenii la descendenții îndepărtați ai sciților masageți, la oșeții nord-caucazieni, care vorbesc până azi singura limbă (indo-europeană) ce a supraviețuit dintre cele folosite de sciții pontici. Este o zonă izolată din punct de vedere cultural, fără mari influențe. Supraviețuirile lingvistice fac și mai credibile supraviețuirile rituale. La începutul secolului al XIX-lea, orientalistul Julius Klaproth a descris următorul ritual al oșeților: ei se adună într-o peșteră, în jurul focului, unde jertfesc capre și le mănâncă, apoi aruncă în jar componente ale unui arbust, un soi local de smirdar, *Rhododendron caucasicum*. Oșeții se îmbată cu fumul narcotic care se degajă, și apoi se cufundă într-un somn profund: „visele pe care le au în această stare sunt considerate a fi preziceri” (69, p. 170). De data aceasta, contextul ritual este evident (peșteră, sacrificii de animale, agapă rituală, narcoză, *incubatio*, profeții onirice etc.).

La începutul secolului XX, Erwin Rohde era de părere că planta al cărei fum stupefiant îl inhalau tracii, sciții și masageții era *Cannabis indica*, din care se extrage hașișul (70, p. 223). Pe de altă parte, Mircea Eliade a considerat – ca și Ioan Coman, Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, Zoe Petre ș.a. – că numele preoților traco-misieni *kapnobatai* (amintiți de Strabon în *Geografia* VII, 3, 3) s-ar traduce prin „umblători prin fum”. Pentru preotul Ioan Coman însă, „mirosul toxic al semințelor de cânepă arse pe cărămizi încinse este o naivitate a lui Herodot și nu are nici o legătură cu *kapnobatai*” (71). Pentru Mircea Eliade, expresia „umblători prin fum” se referă la „un extaz provocat de fumul de cânepă, mijloc cunoscut de sciți și de tracii”. „În acest caz – continuă Eliade –, *kapnobataii* ar fi dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți, care întrebuițau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice” (31, p. 57, și 43, p. 390).

Ioan Petru Culianu și Cicerone Poghiric au considerat și ei că termenul *kapnobatai* se traduce prin „cei care merg prin fum”. Ei au adus și unele elemente noi: „Epitetul *kapnobatai* se poate referi la o practică menționată de Pomponius Mela (2.2.21), care spune că unii traci nu utilizau vinul drept băutură îmbătătoare, ci inhalau în schimb fumul de la focuri în care aruncau niște semințe a căror aromă provoca euforie. *Lexiconul* lui Hesychios din Alexandria (secolul al V-lea sau al VI-lea e.n.) înregistrează sub cuvântul *kannabis* («cânepă») că semințele de cânepă se ardeau, astfel încât s-ar putea identifica plauzibil *Cannabis sativa* cu planta amețitoare la care se referea Pomponius [Mela]” (72).

Zoe Petre a tratat cu precauție subiectul, considerând totuși că termenul *kapnobatai* ar putea fi „o aluzie la fumigațiile producătoare de extaz”. Ea a admis că „ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios și practica intoxicației cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela și Solinus pare logică, dar rămâne de domeniul supozițiilor licite” (73, pp. 228-230).

*
* *

Recent, un discipol al istoricului Zoe Petre, Dan Dana, a respins argumentele aduse de Mircea Eliade, de Ioan Petru Culianu și de mine însumi privind inhalarea fumului degajat de unele plante narcotice pentru obținerea extazului de către preoții sciți și traci. El consideră că fumigațiile de plante (nu neapărat de *kannabis*) practicate de aceștia ar fi „simple purificări rituale, și nu vizează provocarea unor transe extatice sau a unor experiențe sublime”. Concluziile lui Dan Dana sunt însă destul de confuze: „Accentul pus de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanțe (utilizate însă în alte scopuri); după cum remarcă W. Burkert (*Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 2003, p. 106), rolul drogurilor în contextele religioase a fost în mod evident exploatat recent, «căci mulți nu vor crede niciodată că ar fi putut exista mistere fără droguri» (65, pp. 70, 374).

Dan Dana consideră că interpretările mele referitoare la folosirea în scopuri rituale a fumigațiilor de *cannabis* de către geto-daci și la lupta lui Deceneu (prin tăierea viței-de-vie) împotriva bețiilor rituale dionisiace variază între „discutabile” și „mai mult decât improbabile”. Și asta pentru că aș fi „foarte influențat de Eliade” (65, pp. 70, 77). Cu toate că – potrivit lui Dan Dana – sunt unul dintre „intelectualii români cei mai deschiși și occidentalizați”, eu aș avea, ca și colegii mei, „dificultăți în a înțelege, asuma și explica trecutul lui Eliade,

și încă și mai puțin în a «atenta» la mitul său”. „Încă și mai grav – conchide Dan Dana –, chiar dacă [acești intelectuali] încep să accepte episodul legionar al lui Eliade, ei nu sunt deloc pregătiți să accepte vreo influență asupra «operei științifice», care rămâne intangibilă” (65, pp. 376). Ar fi vorba de cărturari „elitiști”, din preajma revistei 22, făcând parte „din *establishment*-ul intelectual”, care ar fi într-o „admirație beată” (*sic!*) față de figura lui Eliade. Aceste formule mai mult sau mai puțin codificate au menirea de a-i indica în mod străveziu pe membrii „de dreapta” ai *Grupului pentru Dialog Social*.

Mi-am exprimat nu o dată părerea despre viața și opera lui Mircea Eliade, precum și despre modul în care derapajul său politic din anii '30, spre extrema dreaptă, a influențat (sau nu) teoriile sale ca istoric al religiilor (74). Din păcate, Dan Dana politizează excesiv probleme care țin strict de etnobotanică, medicină magico-rituală și fenomene mito-religioase. Acest tip de ideologizare a fost ironizat într-un articol publicat la jumătatea anilor '30 (în *Rampa*, 27 martie 1935) de prietenul lui Mircea Eliade, Mihail Sebastian: „Urmăriți bunăoară gravele ravagii pe care le face în mentalitatea actuală cuvântul «Dreapta» sau cuvântul «Stânga». Sensul lor s-a dilatat bolnăvicios și s-a întins din politică în cultură, în artă, în literatură. [...] Prevăd o zi în care se va inventa o botanică fascistă și una radicală, o chimie reacționară și una progresistă, o algebră liberală și una conservatoare. Se va stabili că anumite plante sunt burgheze, în timp ce altele sunt marxiste. [...] Omenirea merge cu pași repezi spre o înțelegere polițistă a lumii. Pe fiecare zi ce trece, complexitatea universului sărăcește, misterele cad, existența se simplifică și tot ce a neliniștit veacuri de-a rândul inima și mintea umană încape umilit între dinții acestui clește cu gura căscată: dreapta-stânga” (75).

*

* *

Cesar Bolliac a susținut în 1873 că dacii inhalau fum de „mac și [de] cânepă mai ales” sau de „vreo altă buruiană narcotivă” (*sic!*), nu numai aruncând-o în foc sau pe pietre încinse, dar și arzând-o în lulele de lut negru, prelungite cu „un feliu de țeve subțiri”. Obiectele au fost descoperite de el în excavații arheologice în Muntenia, în județele Romanați, Ialomița și Dolj. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit pentru a-i denumi pe preoții traci, ar trebui tradus nu prin „[cei care] umblă prin fum”, ci prin „[cei care] umblă fumând” din lulele. Mai mult decât atât, Cesar Bolliac a susținut că așa-zisele „lulele dacice” ar fi supraviețuit în spațiul românesc pentru că seamănă foarte mult cu cele folosite de românii

din secolul al XIX-lea (sunt „leite cu lulele zise românești”, cum susținea Bolliac).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Sciții, tracii ș.a. inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, susținea Odobescu, dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii” de „fumurile archeologice ce ies din lulele prehistorice”. Odobescu a admis că în Europa de Vest (Elveția, Germania, Franța, Marea Britanie) arheologii au găsit într-adevăr pipe antice de lut, de fier sau de bronz, dar că astfel de obiecte nu ar fi atestate arheologic sau documentar la populațiile din restul continentului (68).

S-ar putea ca Odobescu să se fi înșelat. În afară de „lulelele prehistorice de lut negru” prezentate de Bolliac, sunt și unele atestări documentare. Pliniu cel Bătrân, de pildă, descria folosirea unui soi de pipă, la care țeava subțire era meșterită dintr-o trestie [lat. *arundō*]: „Se spune că fumul obținut din planta uscată [= podbeal, *Tussilago farfara*], arsă împreună cu rădăcina sa, dacă se inspiră printr-o trestie, lecuiește tusea cronică” (*Naturalis Historia* XXVI, 16).

„Trebuie să recunoaștem – a conchis Odobescu – că toate popoarele Sciției au practicat fumigațiunile de diferite specii, cu scopul, unele de a se înveseli după masă, spre a cânta și a juca; altele, spre a adormi; altele, spre a-și întreține sănătatea. În primul caz, ei sorbeau fum de cânepă, în al doilea, abur de șovârf, în ultimul, și în fine, se afumau cu pârleală de săbiuță.” „Nicăieri nu este vorba de pipe sau de lulele”, spunea Odobescu, pentru că plantele se puneau direct în foc sau pe pietre încinse. În fine, ultimul argument este acela că pe Columna lui Traian nu apar daci folosind lulele: „Traian n-ar fi pățit atâtea nevoi spre a înfrânge pe daci – remarca sarcastic Odobescu – dacă i-ar fi găsit scărpinându-se în cap cu luleaua în gură sau trăgând cu tabiet din narghilea” (76, pp. 111 și 115).

Fără să-l mai nominalizeze pe Cesar Bolliac, Alexandru Odobescu i-a ironizat teoria privind „lulelele dacice” și în cursul său de *Istoria archeologiei*, pe care l-a publicat în 1877: „Dacă archeologii nemți de acum două sute de ani credeau că anticele vase de lut cresc de [la] sine în pământ, apoi de ce să ne îngrijăm noi de narghilelele dacilor, cari și ele ies astăzi la noi de sub pământ? Germanii sunt astăzi în fruntea archeologiei. Noi să ne silim însă, domnilor, ca să nu lăsăm să treacă două sute de ani până să ajungem a stârpi dintre noi așa ciudate și burlește eresuri de anticari” (77, p. 159).

Alexandru Odobescu nu vorbea neapărat din invidie profesională. El încerca să tempereze entuziasmul amatorilor și să-i marginalizeze pe diverșii diletanți din arheologie, o disciplină științifică aflată, în România de la jumătatea secolului al XIX-lea, *in statu nascendi*.

Odobescu voia să mai potolească pretențiile de arheolog profesionist ale lui Cesar Bolliac, care se mândrea cu președinția *Comitetului arheologic*. În ceea ce privește rubrica de arheologie pe care a susținut-o acesta din urmă în ziarul său *Trompeta Carpaților*, Odobescu susținea că Bolliac are o „pană măiastră”, dar „ușuratică” și o „puternică imaginațiune de poet și de ziarist”, dar „pe care nu o știe totdeauna potoli” (78, p. 115).

*
* * *

I.H. Crișan a adus argumente interesante privind faptul că preoții asceți geto-misieni *kapnobatai* erau „adepti ai doctrinei zalmoxiene” (79, p. 389). Dacă aceste afirmații sunt corecte, atunci se pune întrebarea dacă fumigația cu cânepă (sau cu altă plantă psihotropă) era unul dintre mijloacele de provocare a extazului în cadrul cultului întemeiat de Zalmoxis.

Iată câteva noi considerații în această privință. Pomponius Mela, Solinus și, așa cum se va vedea, Pseudo-Plutarh vorbesc despre ospețele tracilor, la care participau numai bărbați (Solinus este categoric în acest sens) și în timpul cărora se făceau fumigații cu semințe psihotrope. Însă autorii antici citați consideră în mod eronat că acest obicei avea ca scop provocarea unei „veselii vecine cu beția”. În mod evident, această practică a tracilor (ca și cele similare ale sciților, iranienilor, șamanilor etc.) nu era menită să producă euforia, ci extazul, transa mistică, un anume *furor religiosus* (43, pp. 394-402).

Probabil că autorii antici descriu banchete rituale (agape mistice) la care aveau voie să participe numai (anumiți) bărbați. Or, Herodot, într-un pasaj notoriu (*Istoriei* IV, 94-95), relatează pe larg despre banchetele rituale cu participare exclusiv masculină, ținute în *andreon* („templul bărbaților”), special construit în acest scop. În cadrul acestor ritualuri, Zalmoxis își iniția neofiiții (aleși dintre „cetățenii de frunte”) într-o doctrină a cărei trăsătură/practică esențială era imortalitatea/imortalizarea sufletului. Contemporan cu Herodot, Platon scria că „medicii lui Zalmoxis [...] stăpânesc meșteșugul de a te face nemuritor”, leacurile și descântecurile lor având menirea de a vindeca „mai ales sufletul” și, doar prin intermediul acestuia, trupul (*Charmides* 156). Dintre „leacurile lui Zalmoxis” – pomenite de Platon – Vasile Pârvan numește „fumigația cu sămânță de cânepă” (66, p. 89).

Constantin Daniel a redeschis dosarul reclusiunii în peșteri sau încăperi subterane la care se supuneau *homines religiosi* geto-daci (80). Fiind doctor psihiatru, el a încercat să explice anumite coordonate ale doctrinei religioase geto-dace prin stările halucinatorii

(vizuale, auditive, tactile) provocate preoților și neofiților în urma unei îndelungate izolări senzoriale (*sensory deprivation*), în întunericul și liniștea cavernelor și a încăperilor subterane în care se autoclaustrau. Constantin Daniel a susținut că „deprivarea senzorială” avea efecte halucinogene și entheogene. Pe de altă parte, el considera că astfel de halucinații ar fi foarte asemănătoare cu cele provocate de intoxicația cu anumite extracte vegetale psihotrope. Cu alt prilej – abordând tot problema „deprivării senzoriale” –, autorul a admis probabilitatea ca fumigațiile cu *Cannabis indica* să fi fost, de asemenea, folosite de către preoții geto-daci (81, p. 226).

Un text antic, neglijat de cercetători, în care se vorbește despre practici similare cu cele deja comentate, e cuprins în cartea *De fluviorum et montium nominibus* (circa secolul al II-lea e.n.), atribuită lui Plutarh. Pasajul care mă interesează se referă la tracia sud-dunăreni, foarte probabil la odrizi, localizați în preajma râului Hebrus. *Odrysiium pariter Getico foedavimus Hebrum // sanguine...* („Am pătat cu sânge getic Hebrul odrizic”), la poetul Claudianus Claudius (*Panegyricus de Tertio Consulatu Honorii Augusti* 147-148) (239). Pseudo-Plutarh relatează următoarele: „Lângă fluviul [Hebrus] despre care am vorbit, crește o plantă asemănătoare cu origanul, al cărei vârf îl taie tracia și – după ce s-au săturat cu alimente făcute din cereale – îl pun în foc și, aspirând de multe ori fumul astfel produs, se îmbată și [apoi] cad într-un somn profund” (*De fluviorum et montium nominibus* III, 3).

Se regăsesc în acest pasaj principalele elemente din textele lui Pomponius Mela și Solinus: în cadrul unui ospăț, tracia inhalează fumul produs de o plantă psihotropă, care le provoacă un soi de „beție”. Se pune din nou întrebarea despre ce plantă e vorba. Ar putea fi o specie de oregano: *sovârf* (*Origanum vulgare*), care conține un ulei volatil (bogat în timol și carvacrol), cu acțiune sedativă asupra sistemului nervos central și antispastică (cum sunt și atropina, papaverina ș.a.). Este o plantă foarte folosită în medicina populară românească, inclusiv ca analgezic și sedativ (17, p. 220). Dar, în principiu, ar putea fi vorba de o altă plantă psihotropă, inclusiv de cânepă, ale cărei vârfuri florale sunt mult mai bogate în alcaloizi decât semințele.

În fine, ca să încheiem capitolul privind inhalarea fumului de plante psihotrope și medicinale de către populațiile antice din estul continentului, să îi dăm cuvântul și lui Pliniu cel Bătrân. Naturalistul roman din secolul I e.n. scrie următoarele: „În mod surprinzător, se povestește că barbarii [Pliniu nu precizează care], insuflând pe gură fumul acestei plante [*cypiros* = săbiuță = *Gladiolus imbricatus*], își micșorează splina și nu ies din casă decât după această inhalație;

căci astfel devin mai sprinteni și chiar mai robuști pe zi ce trece” (*Naturalis Historia* XXI, 69).

*
* *

În Evul Mediu, unii doctori europeni au introdus *canabioterapia*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, de exemplu, un savant complex de talia lui Villard de Honnecourt recomanda o infuzie în vin alb de frunze de cânepă sălbatică, semințe de cânepă și alte câteva plante pisate, ca balsam care vindecă „orice răni ați avea” (83).

La jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpușneanu solicita adesea, de la „apoteca” orașului transilvănean Bistrița (înființată în 1516), diferite substanțe terapeutice vegetale (*herbatus*), printre care *cannabis* (86, p. 133). Provenit din germanul *Apotheke*, termenul „apotecă” (uzual în Transilvania) trebuia uneori explicat în limba română, mai ales în Moldova și Muntenia. Astfel, Dimitrie Cantemir traducea cuvântul „apotecar” (popular „poticar” sau „poticarăș”) prin „cela ce vinde erbi de doftorie” (*Istoria ieroglică*, 1703-1705).

Dar adevărații beneficiari ai virtuților terapeutice ale cânepii au fost țăranii, care foloseau semințele acestei plante mai ales în scopuri analgezice (17, p. 72). Vorbind despre „fumigația cu sămânță de cânepă”, atestată la traci și la sciți, Vasile Pârvan scria în 1926 că este o practică „până astăzi folosită de țăranii noștri” (66, p. 89). La rândul său, vorbind tot despre daci, care, chipurile, fumau cânepă din lulele de lut (pe care le-a prezentat ca fiind descoperiri arheologice), Cesar Bolliac scria în 1873 că „până astăzi locuitorii Daciei fumează diferite plante narcotice” (68).

Din păcate, nici Cesar Bolliac, nici Vasile Pârvan nu au dat exemple, dar afirmațiile lor sunt corecte. În Oltenia, Moldova, dar și în alte zone ale țării, semințele de cânepă erau folosite aproape în același mod ca în urmă cu două milenii. „Te afumi cu ele când te dor urechile”, spunea Simeon Fl. Marian la sfârșitul secolului al XIX-lea (13, p. 417). Pentru calmarea sau înlăturarea diferitelor dureri (de cap, de măsele, de urechi etc.), se puneau într-o „oală nouă” cărbuni aprinși, peste care se aruncau semințe de cânepă (*Cannabis sativa*) al căror fum era inhalat de bolnav (87; 86; 88, pp. 60-62). La fel se proceda în Moldova începutului de secol XIX „pentru durerea mășalilor”, cu semințe de măselariță (*Hyoscyamus niger*) (37 și 89).

În satele românești se afuma cu ciuăfaie uscată sau cu semințe de ciuăfaie (*Datura stramonium*) când erau epidemii de ciuă (de aici și numele popular al plantei) (85, pp. 45-125; 13, p. 476). Într-un

manuscris din 1788 se recomandă afumarea cu „câneapă de vară” a celui bolnav „de lipitură” (sindrom depresiv) sau „de strânsori la inimă” (mss. BAR nr. 3750, 1788). „Când vrei să alungi boalele – consemnează Simeon Fl. Marian –, afumă casa cu *fumul-pământului*, că toate vor fugi” (13, p. 677). Este vorba de o plantă din familia *Papaveraceae*, numită și *fumăriță* (*Fumaria officinalis*). Unele dintre aceste plante „de afumat” se găseau la spițeri sau la băcani, profesii care, mai ales în Moldova, erau practicate în bună măsură de către evrei. Personajul lui Ion Creangă, jupân Strul din Târgul-Neamțului, „negustor de băcan”, pe lângă „suliminală” și „iruri” (alifii din plante medicinale), vindea în băcănia lui „fumuri și alte otrăvuri” (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877).

În zona Munților Apuseni și în zona Muscelului, pentru alinarea durerilor la naștere se bea ceai de semințe de cânepă (90, p. 8; 17, p. 72), iar în Oltenia, cu astfel de ceai se vindecă „frântura de vis” (87, p. 81). Rutenii din Bucovina și bulgarii din Dobrogea făceau băi de vârfuri florale de cânepă (*Cannabis sativa*) împotriva anemiei, convulsiilor și atrofiei musculare (85, p. 29). Românii din Bucovina uscau floarea de cânepă de vară și o fierbeau „cu miere în holercă tare și curată, ca medicament pentru vătămătură” (13, p. 418). Dr. Dem. E. Paulian enumeră cânepa printre plantele din farmacopeea populară „întrebuințate pe scară întinsă contra afecțiunilor din cadrul medicinei nervoase” (91).

În studiul privind *Descântecel* *românilor* (1931), la capitolul „Cu ce se descântă?”, folcloristul Artur Gorovei indică, printre altele, „sămânța de cânepă” și „cânepa” (92, p. 82). Etnologul Nicolae Bot, care a studiat numeroasele credințe și practici magice legate de cânepă atestate în folclorul românesc, crede că acestea sunt datorate tocmai virtuților narcotice și tămăduitoare ale plantei. „Rolul ei vindecător sau de alinare a durerilor a contribuit, ca în alte cazuri similare, la crearea și întreținerea în jurul cânepii a unei atmosfere de religiozitate, atât de favorabilă înfloririi credințelor și practicilor legate de ea” (88, p. 62).

În fine, o informație de teren personală. La sfârșitul anilor '60, aflat la o stână în Munții Apuseni, stăteam într-o seară cu câțiva ciobani în jurul focului, la taclale. Din timp în timp, unul dintre ei arunca în foc o mână de cânepă uscată care degaja câteva minute un fum abundent. Întrebându-l de ce face asta, el mi-a răspuns destul de evaziv, cum răspund de regulă țăranii atunci când vreun „domn de la oraș” le pune întrebări indiscrete: „Așa..., e un obicei pe la noi. Mai înmiresmează aerul” (93).

4. Vița-de-vie și iedera. Zalmoxis vs Dionysos

Inserez aici câteva pagini referitoare la utilizarea vinului, având în vedere că și acesta este o substanță psihotropă de origine vegetală, o licoare care a jucat un rol esențial în desfășurarea unor practici rituale și manifestări religioase. În plus, așa cum se va vedea, cu ajutorul vinului și al altor băuturi alcoolice (rachiu) se ingerau alte substanțe propriu-zis narcotice și halucinogene.

Ca și tutunul, în folclorul mitic românesc vița-de-vie este considerată „Iarba Dracului”. Mai mult decât atât, legendele originii celor două plante sunt foarte asemănătoare. Atât tutunul, cât și vița-de-vie au răsărit dintr-un pârț tras de Diavol într-o groapă acoperită apoi cu pământ. În alte legende etiologice, vinul este o coproducție divino-demonică. Fiind făcut de Dumnezeu, vinul era bun, dulce și nealcoolic (mustul), dar și-a băgat Dracul coada „și de atunci oamenii se îmbată” (94). Este o tipică rezolvare dualistă (bogomilică) a situației. Sunt, deci, de căutat originile maniheiste ale acestei legende din folclorul religios al românilor. „Vinul era, potrivit maniheenilor, veninul Prințului Tenebrelor”, își nota Emil Cioran în jurnal (95).

În literatura ebraică de exegeză biblică (*Midrash Tanhuma* 58), vinul a luat naștere din colaborarea dintre Noe și Diavol. După potop, Noe plantează vița-de-vie (cf. *Facerea* 9, 20). Este prima plantă care se naște în lumea nouă, postdiluviană. Dar Diavolul toarnă la rădăcina viței sânge de miel, de leu, de maimuță și de porc. Astfel că vinul a fost osândit să îl transforme pe bețiv în cele patru animale, pe rând, în funcție de cât de mult vin bea. Moses Gaster a refăcut traseul călătoriei acestui motiv legendar, *Condemnatio Uvae* (Condamnarea viței-de-vie), de la literatura ebraică la *Gesta Romanorum* și de la literatura bizantină la cea folclorică din Balcani (131, p. 106). De aici motivul a fost preluat și de Anton Pann, care l-a valorificat

în *Povestea vorbei*: „Pe sirmanul Strugur prea greu să-l blesteme/ Și asupră-i toate relele să cheme” (174, pp. 94-95).

După cum se vede, legătura mitologică dintre beția alcoolică și Diavol este trainică. Știm că Dionysos și daimonii din cortegiul său (Satiri, Sileni, Fauni, Priap etc.) au fost prototipurile Diavolului din imaginarul colectiv european (jumătate om – jumătate țap, pervers, lubric etc.). Paradoxal, imaginea diavolului creștin nu vine din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Era deci firesc ca Diavolul să fi preluat ca moștenire inclusiv vița-de-vie și băutura amețitoare a lui Dionysos.

Manifestări și ceremonii dionisiace au supraviețuit până târziu în spațiul balcanic. O atestă unele texte juridice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, dedicate domnitorilor fanarioți Mihai Racoviță (1765) și Grigore al III-lea Ghica (1766). Astfel, era interzisă *Brumaria* – „sărbătoarea în cinstea zeului mincinos Dionysos, supranumit *brumu*, patron al beției”. „Aceste sărbători – explică legile din secolul al XVIII-lea – se țineau de păgâni, ca să aibă parte de un an bun, adică cu același scop precum se serbează și acum.” De asemenea, toamna, la facerea vinului, oamenilor li se cerea în mod expres să nu chiuie: „Nici chiote să nu dea, când toarnă vinul în buți”, deoarece „este același strigăt de veselie pe care-l făceau păgânii, când turnau vinul în ulcioare, ceea ce este iarăși oprit” (96).

Spre deosebire de cultivarea și utilizarea tutunului, atestate în zona balcanică de la sfârșitul secolului al XVI-lea, practicarea viticulturii și consumarea vinului în spațiul carpato-dunăreano-pontic sunt activități confirmate de descoperiri arheologice (cosoare de viță-de-vie, amfore indigene etc.), ca și de unele relatări antice. Claudius Aelianus, de exemplu, nota că „despre traci s-a dus vestea că sunt grozav de bețivi” (*Felurite istorioare* III, 15). Grecii foloseau zicala „a bea ca un trac”. Pomponius Mela scria că tracii obișnuiau să grăbească în mod artificial coacerea strugurilor acoperindu-i cu frunze uscate (*Descrierea pământului* II, 2, 16). Ca martor ocular, Ovidiu nota că geții lăsau vinul să înghețe, probabil ca o metodă de concentrare a tăriei lui. În orice caz, metodele consemnate de Mela și Ovidiu sunt folosite de țărânii români până în zilele noastre.

La rândul său, Platon consemnează faptul că „tracii beau vin neamestecat deloc [cu apă], atât femeile, cât și bărbații, și îl împărtășie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire” (*Legile* I, 637d). În această informație pare să fie vorba de ceremonii de tip dionisiac. În primul rând, Platon subliniază în mod expres (ceea ce n-ar fi făcut dacă ar fi fost un fapt uzual) că la aceste beții (probabil rituale) luau parte și femeile, care, altfel, nu aveau voie să bea vin (*cf.* Plutarh, *Quaestiones romanae* 6).

În al doilea rând, vinul neamestecat cu apă era o licoare tipic dionisiacă: „La început – scrie Diodor din Sicilia –, când vinul a fost descoperit, Dionysos nu se gândise să-l amestece cu apă și vinul se bea curat”, pentru că doar „vinul fără amestec [cu apă] îl duce pe omul care l-a băut într-o stare vecină cu nebunia” (*Biblioteca istorică* IV, 3-4). În schimb, „apa rece [introdusă în vin] risipește dintr-odată beția” (Pliniu, *Naturalis Historia* XXIII, 41). Herodot susține că și sciții aveau obiceiul de a bea vin neamestecat cu apă: „Când [spartanii] vor să bea vin cu mai puțină apă, zic că beau ca sciții”. Regele spartanilor Cleomenes ar fi înnebunit tocmai pentru că ar fi preluat de la sciți acest obicei (de a bea vin pur) atipic pentru greci (*Istorie* VI, 84).

Dar cea mai importantă informație privind vița-de-vie și vinul la geto-daci este prohibiția introdusă de marele preot Deceneu în timpul domniei lui Burebista (82-44 î.e.n.). Asemănându-l pe Deceneu cu Orfeu și cu „pitagoreul” Zalmoxis (*Geografia* XVI, 2, 39), Strabon relatează faptul insolit că, „în semn de supunere, geții s-au lăsat înduplecați [de către Deceneu] să taie vița-de-vie și să trăiască fără vin” (*Ibidem* VII, 3, 11). Acest eveniment istoric pare să fi supraviețuit în forme folclorice în unele legende populare, în care un împărat hotărăște că „atâtea pricini și nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decât cu stârpirea viței-de-vie, care dă vinul cel tulburător de minte” (17, p. 250).

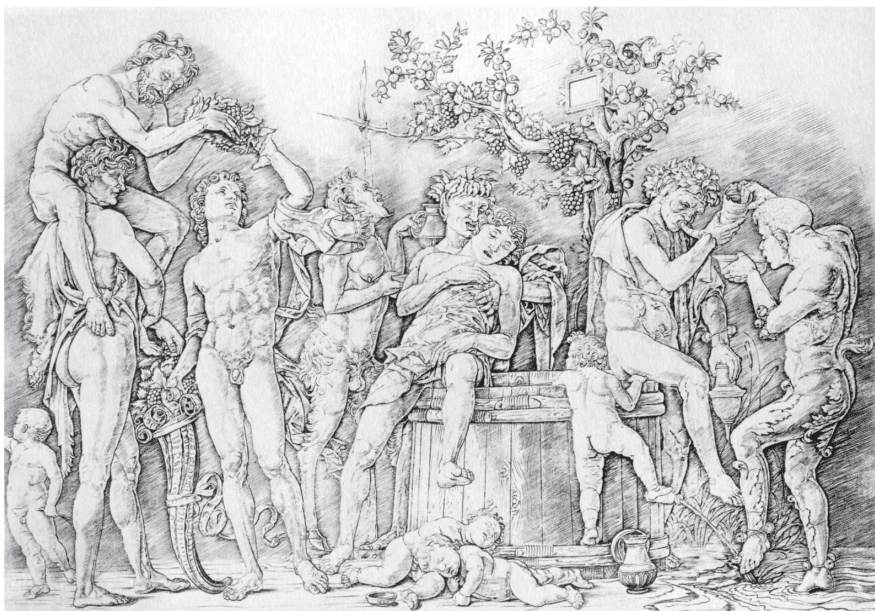
Pe cât este acțiunea lui Deceneu de importantă și de semnificativă, pe atât de puțin sau de inadecvat a fost ea comentată și explicată. Foarte preocupat să demonstreze că poporul geto-dac – nobil și drept, cu înalte virtuți morale – nu putea să adopte un cult orgiastic și irațional precum cel dionisiac, Vasile Pârvan a încercat să minimalizeze complet gestul tranșant al marelui preot: „Podgoriile sacrificate de Deceneus nu vor fi fost nici chiar așa de numeroase, nici prea alese ca neamuri de vinuri” (66, p. 85).

În 1985, etnograful Gheorghe Iordache a crezut că hotărârea a fost impusă „de rațiuni de stat” (97), iar Ion Horațiu Crișan a considerat în 1986 că măsura a fost luată nu de Deceneu, ci de Burebista, la îndemnul celui dintâi, „pentru asanarea moravurilor neamului său”. Altfel un autor stimabil, I.H. Crișan pare să fi plătit tribut clișeului măreției „conducătorului suprem” și limbajului de lemn, ambele proprii ceaușismului din anii '80: „O asemenea măsură – conchidea autorul – se înscrie în politica de sobrietate și cumpătare preconizată de marele rege” (79, p. 140).

Dar explicația cea mai inadecvată în această privință a formulat-o, cred, preotul și teologul creștin-ortodox Ioan Coman. Surpriza este cu atât mai mare cu cât articolul său despre Deceneu a apărut la

începutul anilor '40 ai secolului trecut, într-o publicație de mare calibru, *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, editată de Mircea Eliade. Cuvintele de ordine sunt „cumpătare”, „asceză spirituală” și chiar „primatul sufletului”. Sub deviza *mens sana in corpore sano*, preotul zalmoxian Deceneu (sprijinit de preotul creștin-ortodox Coman) a tăiat vița-de-vie pentru a eradica alcoolismul și desfrâul sexual în rândul bravului popor geto-dac. „Alcoolismul – scria Ioan Coman – era una dintre plăgile nefericite care rodeau vigoarea poporului get. [...] Vindecarea de acest viciu echivalează cu una dintre cele mai splendide victorii repurtate asupra sufletului omenesc. [...] Acolo unde marele preot [Deceneu] a avut de luptat contra alcoolismului, a trebuit fatal să se întâlnească cu meteahna cealaltă, legată aproape organic de alcoolism: neînfrânarea sexuală [a geților]” (21, p. 450). O explicație formulată de pe poziții anti-„decadentiste”, specifice epocii.

Să fim realiști ! Pentru societatea și mentalitatea geto-dace din secolul I î.e.n., este improbabil ca rațiunea măsurii drastice luate de Deceneu să fi fost de ordin social sau moral. Motivația lui Deceneu – ca mare preot și reformator al cultului – a fost, mai degrabă, de ordin cultural, religios. El a încercat, probabil, să diminueze amploarea pe care o luaseră bețiile rituale, provocatoare de *enthousiasmos* („înzeire”),



3. *Bacchanalia* (orgie dionisiacă). Gravură de Andrea Mantegna, cca 1490

de *ekstasis* și de *furor religiosus*. Patronul acestei stări de posesiune divină și *delir religios* trebuie să fi fost zeul trac Dionysos. Cultul orgiastic al acestuia era extrem de popular în epocă și în zonă, fiind un cult „democratic”, deschis atât bărbaților, cât și femeilor, atât aristocraților, cât și plebeilor, spre deosebire de cel zalmoxian propovăduit de Deceneu.

Cultul lui Zalmoxis era, dimpotrivă, o religie orfico-pitagoreică, ascetică, androcrată și elitistă, care se adresa „bărbaților, fruntași ai țării” (Herodot, *Istoriei* IV, 95) și era adoptată mai ales de aristocrație și de casta preoțească. Direcția reformei religioase instaurate de Deceneu pare să fi fost aceeași: „El a ales atunci dintre ei [= geți] pe bărbații cei mai nobili și mai înțelepți, pe care, învățându-i teologia, i-a îndemnat să venereze anumite divinități și anumite sanctuare și i-a făcut preoți, dându-le numele de *pilleati*”, scria Dion Chrysostomos, în secolul I e.n. (citat de Iordanes în *Getica* XI, 72). Am formulat această teorie cu mai mulți ani în urmă (98, pp. 52-58; 99, pp. 383-388). Unii cercetători nu au fost de acord cu ea: „Tot acest scenariu [al lui A. Oișteanu] – scrie Dan Dana – este mai mult decât improbabil” (65, p. 77).

În mod surprinzător, cel care a intuit corect semnificația măsurii drastice aplicate de Deceneu a fost istoricul Gr.G. Tocilescu, într-o carte desuetă azi, *Dacia înainte de romani*, publicată în 1880 : „Se mai spune că, între alte ordine divine ce dete [Deceneu], fu și stârpirea totală a viilor, ceea ce dacii esecutară fără opunere. În genere, aceasta din urmă se consideră ca o simplă măsură pentru îndreptarea moravurilor, luată contra vițiului beuturii celui forte răspânditu la popoarele trace. Credem însă că aci este ceva mai mult decât o prohibițiune; este o reacțiune contra cultului Bacchus-Sabazius, contra orgiilor bacchice, în care vinul juca rolul principal [...], în care menadele [...] dănțuiau și cântau învârtind tyrsii lor ca niște lănci, iară preții beți de vin și de zgomot profetizau” (100). Ultima remarcă se referă la informația consemnată de Macrobius, conform căreia, „în Tracia, exista un templu închinat lui Liber [= Bacchus], unde se dau oracole. În acest templu prezicătorii descifrează tainele viitorului numai după ce au băut vin din belșug” (*Saturnalia* I, 18, 1).

Și etnologul Traian Herseni a susținut existența unei confruntări între cele două religii, cea a lui Zalmoxis și cea a lui Dionysos. Cea de a doua era „de natură inferioară” primeia, susținea Herseni, dar vinul o făcea imbatabilă, având „efecte sigure”. „Folosirea băuturilor spirtoase în scopuri religioase a constituit un imens progres: provocarea entuziasmului devenise aproape *infailibilă*. De aici succesul neașteptat al lui Dionysos în lumea veche, care a uluit pe toți contemporanii.”

Dar victoria dionisismului (în afara faptului că a supraviețuit în „bețiile rituale” practicate până azi de cetele de feciori) n-ar fi fost de durată, a conchis Herseni, pentru că nu a adus nimic substanțial din punct de vedere religios. „Oricât ar trece pe planul întâi o zeităte bahică, ea nu poate umbri vechile culte, ea nu le poate *înlocui*, ci numai *întări*. Cultul lui Dionysos a exagerat, până la exces, trăsăturile străvechi ale unor culte locale, [...] dezvoltându-le la maximum, halucinatoriu, ca într-o viziune de bețiv, dar nu le-a transformat și nu le-a înlocuit, pentru că nu a avut cu ce.”

După Traian Herseni, în epoca postdionisiacă geto-dacii au revenit la „fața senină” a manifestărilor religioase: „După tumultul bahic [...], popoarele cumiști și sărace, de oieri și plugari, și-au reluat în religie fața senină de altădată, cu tabla valorilor perfect pusă la punct, lăsând băutura să fie ceea ce a fost ea la început: un adjuvant al religiei, de exaltare a sufletului uman” (225, pp. 265, 274).

*
* *

Măsura antidionisiacă adoptată de Deceneu în secolul I î.e.n. este spectaculoasă și pare insolită, dar nu este ieșită din comun. Inițial, în peninsula italică, cultul zeului Dionysos a pătruns în Etruria și Campania și, abia ulterior, la Roma. Aici, în secolul al II-lea î.e.n., reacția autorităților a fost de respingere. În anul 186 î.e.n., Senatul roman a emis un decret de interzicere a orgiilor bahice (intitulat *Senatus-consultum de Bacchanalibus*). În urma decretului, circa șapte mii de adepți ai cultului au fost arestați și executați (Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXXIX, 8-19). În anul 139 î.e.n. au fost expulzați din peninsula și propovăduitorii cultului orgiastic al zeului traco-frigian Sabazios – „un alt Dionysos”, cum îl definește Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* IV, 4, 1). Adoratorii zeului Sabazios își provocau extazul bând vin sau licori alcoolice făcute *ex ordeo vel frumento* („din orz sau grâu”) (101).

Reacții similare, de respingere a orgiilor dionisiace, sunt atestate și în Grecia, fie prin legi instaurate de un Diagondas din Teba, fie prin comediile lui Aristofan, care expulza din cetate pe „noii zei”, precum Sabazios, „zei considerați străini” (Cicero, *De legibus* II, 15, 37).

Sunt indicii legendare că în unele zone s-ar fi dispus chiar distrugerea viței-de-vie, așa cum a făcut-o și marele preot geto-dac Deceneu. Conform tradiției, Damascius din Siria ar fi distrus via plantată de Dionysos însuși, motiv pentru care zeul l-ar fi jupuit de viu (102). Pe de altă parte, știm de la Plutarh că, la romani, preoților lui Jupiter nu le era permis să se apropie de vița-de-vie și nici măcar

să atingă iedera. Plutarh crede că această interdicție, analoagă – susține el – „prescripțiilor pitagoreice”, este „o condamnare simbolică a dansurilor și orgiilor din timpul Bacchanalelor” (*Quaestiones romanae* 112).

Mai sunt unele legende care pot fi invocate în acest context. În Asia, orgiilor dionisiace li s-a opus regele indian Myrrhanus (cf. Diodor, *Bibliotheca*, III, 65) sau Morrheus (cf. Nonnos, *Dionysiacele* XXIX). Semilegendarul rege teban Pentheus – urmașul lui Cadmos – a interzis „noile rituri”, însoțite de „nebulia pricinuită de vin” (Ovidiu, *Metamorfoze* III), punându-l în lanțuri pe însuși Dionysos. Tânărul bazileu va muri sfâșiat de bacantele în delir mistic, conduse chiar de mama sa, Agave (Euripide, *Bacantele*). Tot rupt în bucăți de bacantele trace, încununat cu iedera, a sfârșit și Orfeu, care încercase să reformeze cultul dionisiac. „Orfeu [...] a schimbat multe lucruri din inițierile orgiace și, de aceea, misteriile pe care le introduse Dionysos se numesc orfice” (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În fine, tot un suveran trac, Licurg, „regele tracilor de la Hellespont”, a fost pedepsit de zeul Dionysos cu pierderea minților, fiindcă a interzis supușilor săi celebrarea cultului acestuia. „Licurg le-a atacat pe menade în locul numit Nyseion și le-a ucis pe toate. Dar Dionysos și-a imbarcat oastea și i-a învins pe traci, într-o luptă aprigă. Pe Licurg l-a prins de viu și, după ce l-a orbit și l-a chinuit în tot felul, l-a răstignit. Apoi, pentru a-l răsplăti pe [tracul aliat] Charops pentru binele ce-i făcuse, i-a dăruit regatul tracilor și l-a inițiat în misteriile orgiace” (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În una dintre piesele sale păstrate doar fragmentar, *Edonienii*, Eschil este mai limpede. Regele trac Licurg taie cu securea vița-de-vie, dar – fiind orbit și înnebunit de Dionysos – își taie și propriul copil. Regele moare ciopârțit de cai sălbatici, iar edonienii întemeiază pe vârful muntelui un sanctuar oracular închinat lui Dionysos, similar cu cel închinat lui Apollo la Delfi (235, p. 26). Tribul tracilor edonieni alege cultul dionisiac în locul celui apolinic (vezi și Herodot, *Istorie* VII, 111).

În paranteză fie spus, confruntări religioase similare s-au produs și în cadrul altor culte din Eurasia. În jurul anului 600 î.e.n., de pildă, reformatorul iranian Zarathustra s-a revoltat împotriva „societăților de bărbați”, care aveau deviza *aēsma* (= „furie”). Acestea practicau ritualuri orgiastice, cu sacrificii sângeroase de boi și ingerarea în exces a băuturii făcute din planta halucinogenă *haoma*. Și Zarathustra ar fi vrut să distrugă această plantă pentru a opri riturile orgiastice: „Când vei lovi, Doamne – se adresează el lui Ahura Mazda –, această băutură scârboasă?”. Sau, într-o altă formulare: când îi vei zdrobi pe cei care practică sacrificiul *haoma*? (*Yasna* 48: 10). Numai că de fapt, cum observă Mircea Eliade, „Zarathustra s-a ridicat mai ales

împotriva exceselor riturilor orgiastice” care comportau „ingerarea fără măsură de *haoma*” (103, pp. 322-333). În schimb, cum a demonstrat-o iranologul suedez Geo Widengren, credincioșii lui Zarathustra își administrau cânepă (*bhang*) pentru obținerea extazului (104).

*
* *

Nu mă interesează acum faptul că, citându-l pe H. Jeanmaire (105), René Girard crede că Dionysos apare ca o divinitate a viei și vinului printr-o atenuare a sensului original, care făcea din el zeul unei beții mai redutabile, *furia ucigașă*. „Nu există nimic în tradiția dionisiacă veche – conchide René Girard – care să se raporteze la cultura viței-de-vie sau la fabricarea vinului” (106, p. 145). Dosarul este voluminos și problema e controversată (107, pp. 152 ș.u.). Evident este faptul că, cel puțin în faza istorică a mitului, Dionysos a fost acela care „a descoperit vinul și i-a învățat pe oameni să cultive vița-de-vie” și să bea licoarea neamestecată cu apă pentru a fi „cuprinși de o furie bahică” (Plutarh, *Quaestiones conviviales* III, 1, și Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* IV, 2-5).

Ceea ce mă interesează cu adevărat este dacă vinul avea suficientă forță psihotropă ca să provoace acel *furor religiosus* de care pomenesc autorii antici și dacă nu cumva era amestecat cu sau dublat de alte substanțe halucinogene. Erwin Rohde crede că tracii își sporeau „starea de exaltare” din timpul ceremoniilor dionisiace folosind, pe lângă băuturi alcoolice, „fumul unor plante [*canabis*, e convins autorul] care, ca și scitilor și masageților, le erau cunoscute [tracilor] ca narcotice” (70, p. 223, n. 1). E posibil ca savantul german să aibă dreptate, dar, din păcate, el nu a adus argumente în sprijinul ipotezei sale.

H. Jeanmaire crede că, „într-una din fazele preistoriei sale”, Dionysos a fost probabil o divinitate a iederei sau a viței-de-vie sălbatică (105, pp. 22-23). „El cel dintâi ar fi stors strugurii ce cresc sălbatici [...], descoperind astfel foloasele vinului”, scria Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* III, 63). La rândul său, Walter F. Otto susține că, pe lângă vin, tracii ingerau fructe și frunze de iederă (107, pp. 164-165), care, conform părerii farmacologilor, posedă puternice virtuți psihotrope.

Într-adevăr, iedera (*Hedera helix*) conține substanțe psihoactive, precum hederina, saponina și altele, în toate părțile plantei. Mestecatul frunzelor și, mai ales, al fructelor provoacă excitare, convulsii și, în cantități mari, moarte. Dioscoride și Pliniu cel Bătrân defineau această plantă agățătoare ca fiind un drog foarte puternic. Pliniu a descris „douăzeci de specii de iederă [*hedera*]”. „Toate – spunea el –

au virtuți medicinale cu două tăișuri. Luate sub formă de poțiune în cantitate excesivă tulbură mintea, dar curăță capul” (*Naturalis Historia* XXIV, 75) (38, p. 182).

Opinia conform căreia bețiile rituale dionisiace erau provocate nu numai de vin, ci și de iederă este adevărată de faptul că unul dintre principalele simboluri ale zeului era anume această plantă. Frunzele și fructele de iederă împodobeau tyrsurile și, sub formă de cunună, tâmplele zeului și ale adeptilor săi. Dar, în această privință, principalele argumente sunt mărturiile lui Plutarh, el însuși un inițiat în misterele dionisiace.

Acesta susține că acoliții zeului Dionysos beau vin amestecat cu iederă. Starea celor care beau acest amestec – scrie Plutarh – „nu poate fi numită beție”, cum e cea provocată doar de vin, ci este „o tulburare, o uluire a spiritului, asemenea celei produse de măselariță [*Hyoscyamus niger*] și de alte plante care provoacă un soi de furie” (*Quaestiones conviviales* III, 2).

„Dionysos putea fi beat fără ca totuși să semene cu oamenii beți”, își nota Mircea Eliade în jurnal în toamna anului 1942 (22, p. 148). Probabil că istoricul religiilor se referea la diferența dintre beția profană și cea rituală (*furor bacchicus*). Dar mai trebuie remarcată și diferența dintre acțiunea psihotropă a vinului și cea, mai puternică, a iederei.

Vorbind despre „orgiile din timpul Bacchanalelor”, Plutarh notează faptul că „femeile care sunt cuprinse de furii bahice se reped la iederă, o apucă cu mâinile, o rup și o mestecă în dinți”. „Acest lucru – continuă Plutarh – face destul de credibil ceea ce se spune despre iederă: potrivit unora, ea conține spirite violente care trezesc, excită și provoacă stări de transă, urmate de convulsii. Pe scurt, iedera produce o beție fără vin, un fel de vrajă celor care sunt în mod natural predispuși la extaz” (*Quaestiones romanae* 12).

5. Plante magice și halucinogene

Plante halucinogene erau probabil folosite și în sanctuarele lui Asklepios, zeul grec – „zeu traco-grec”, după unii, „zeu trac grecizat”, după alții (108) – al medicinei. Urme ale unor temple consacrate lui Esculap s-au descoperit și pe teritoriul României: la Sarmizegetusa, la Apulum (Alba Iulia), la Ampelum (Zlatna). Inițial, bolnavul era supus unor „purificări” – prin băi, oncțiuni, fumigații –, după care era lăsat să doarmă în templu (*incubatio*). Datorită halucinațiilor, zeul invocat apărea în vis bolnavului, însănătoșindu-l sau indicându-i tratamentul de urmat. „Oracolele sunt date în timpul somnului”, scrie istoricul grec Pausanias în secolul al II-lea e.n, iar zeul „dă răspunsul prin vise” (Pausanias, *Călătorie în Grecia* III, 26, 1). După *incubatio*, preoții sanctuarului (*asklepiazii*) interpretau visul.

Practica pare să aibă ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi (Asklepios era fiul lui Apollo), unde Pythia și pretesele (*pythonese*) – în urma intoxicațiilor cu frunze de dafin – bolboroseau răspunsuri oraculare „revelate de zeu” și apoi interpretate de preoți: „Pythia coboară în lăcașul profetic și, în loc de scortişoară, laudanum și tămâie, nu arde decât foi de dafin [= laur]” (cf. Plutarh, *De Pythiae oraculis* 6) (109, p. 107). Pliniu remarca virtuțile de excepție (narcotice, analgezice, medicale) ale „frunzelor laurului de Delphi”, „mai ales dacă sunt arse” (*Naturalis Historia* XXIII, 157) (38, p. 167). De asemenea, la gnosticii din Egipt, în timpul incubăției se producea „arderea unor arome”, cum ne asigură Iamblichos (*De mysteriis Aegyptiorum...* 29). În fine, așa cum am amintit deja, preoții traci ai zeului Bacchus (= Liber) se îmbătau cu vin în templu pentru a prezice tainele viitorului (Macrobius, *Saturnalia* I, 18, 1).

Nu se știe cu exactitate ce plante se foloseau pentru provocarea halucinațiilor onirice în templu consacrat lui Asklepios (*asklepeion*) sau fiului acestuia, Machaon. Foarte probabil, unele plante dintre cele din care era împletită misterioasa cunună de ierburi, *kiphos*, de pe capul statuii zeului din incinta templului: „La Gerenia – scrie

Pausanias – există un templu consacrat lui Machaon, fiul lui Asklepios, unde datorită lui Machaon se pot găsi [prin *incubatio*] mijloace pentru tămăduirea bolilor omenești. [...] Se află aici o statuie de bronz, reprezentând pe Machaon, în picioare, cu cunună pe cap, pe care mesenienii o numesc în graiul lor «Kiphos»” (*Călătorie în Grecia* III, 26, 7).

*
* *
*

Se întrevede în această situație o regulă importantă. Planta din care este făcută cununa de pe capul unui zeu conține substanța narcotică pe care și-o administrau preoții și adepții zeului respectiv. Ar fi cazul iederei și al viței-de-vie la zeul Dionysos-Bacchus-Liber, al laurului la zeul Apollo, al macului la o veche divinitate cretană (110), al „ciupercii sacre” psihedelice (*Teonanácatl* sau *Psilocybe mexicana*) ingerată în ritualurile aztecilor și maiiașilor (47, p. 43), al plantelor *kiphos* la zeul Asklepios etc.

Pliniu cel Bătrân descrie mai multe soiuri de iederă: „soi tracic”, iederă „bahică”, iederă cu „ciorchini silenici” etc. Ceea ce arată ce zeități (Bacchus, Silen) și ce triburi (tracii) își puneau cununi de iederă pe frunte. De la savantul roman aflăm și în ce cadru se încoronau tracii cu frunze de iederă: „Iedera încununează și astăzi tyrsul zeului [Bacchus = Liber] și chiar coifurile popoarelor Traciei în cadrul sărbătorilor sacre”. Dar nu numai sacerdoții și oștenii își puneau cununi de iederă, ci și poeții. Pliniu vorbește despre „soiuri de iederă ce se folosesc la cununile poeților”, dar și despre ceremonii în care „se încununează [cu iederă] poeții, zeul Liber sau Silen” (*Naturalis Historia* XVI, 144-155) (111, pp. 150-152).

Descriind tradiția grecilor de a pune cununi de plante pe capul (statuilor) zeilor și al oamenilor, tot Pliniu vorbește despre „coroane care dăunează minții”, căci „forța mirosului [plantelor] se strecoară înșelătoare mai ales la beție și în starea de euforie” (*Naturalis Historia* XXI, 12) (38, pp. 77-78). Se credea că efectul tămăduitor este obținut prin simpla punere pe cap a unei cununi de plante medicinale, mai ales psihotrope. De exemplu, coroane cu violete (*viola*) purpurii se pun „pe frunte când îți arde capul. [...] Purtate în chip de cunună și inspirându-le parfumul, [florile] risipesc mahmureala și senzația de greutate la cap” (*Naturalis Historia* XXI, 130). Cununa de iederă „potolește durerile de cap”, dar, pentru eficiență, se face o alifie din frunze de iederă și se aplică pe frunte (*Naturalis Historia* XXIV, 75-82) (38, pp. 98, 182).

*
* *
*

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, un poet ca Iancu Văcărescu înțelesese valoarea simbolică a cununilor de plante narcotice. Faptul că bacanta, preoteasă a zeului Bacchus, poartă pe cap o cunună de iederă este banal:

Toți aproape-mi se adună,
De iederă-mi pun cunună,
Baccu[s] spune c-a lui sunt! (112, p. 113)

Dar este foarte interesant faptul că Iancu Văcărescu le vede pe *Iele* dansând orgiastic, dezbrăcate, pe cărări de munte, purtând pe cap cununi de mac:

Cu mac pe frunte,
[Ielele] Pășesc spre munte
În pielea goală... etc. (112, p. 116)

Și la duhurile feminine (ale aerului, ale apei și ale pădurii) din mitologia populară rusă, la *Rusalki* (rude bune cu *Ielele* din mitologia românească), găsim o reprezentare similară. Ele hălăduiesc în lanul de cânepă și au părul compus din fuioare de cânepă (113, p. 200). Probabil că inițial purtau cununi de cânepă.

În acest context, amintesc aici de incantațiile magice și dansurile rituale executate în satele românești de paparude pentru dezlegarea ploilor în timp de secetă. Ritualul a fost menționat încă de la începutul secolului al XVIII-lea de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (1714). Ca niște mici „preotese” ale unei zeițe păgâne, tinerele fete de nouă-foisprezece ani se dezbracă în pielea goală și își acoperă trupul cu vlăstare și frunze de boz (*Sambucus ebulus*). De asemenea, își pun pe cap cununi făcute din această plantă „toxică” („bozul e poama dracului”) folosită în medicina populară ca analgezic și antipiretic. Mai mult decât atât, macedo-românii fac costumul și cununa paparudei din frunze de boz și din flori de mac (13, pp. 220-230; 114, p. 342).

În fine, la un secol după poetul Iancu Văcărescu, simbolistul Alexandru Macedonski a pus pe fruntea „de-alabastru” a zeiței Diana o cunună din plante narcotice, cu flori de crini și nalbe, „ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări” (poemul *Lewki*, 1912). „Buna zee” a Lunii și a vrăjitoarelor nocturne, *Diana*, a devenit în mitologia română *Zâna*. Faptul a fost observat încă de Cantemir: „Acest cuvânt

[Zâna] ar putea să se tragă din numele Diana” (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716). *Diana* a devenit *Zâna*, *Sancta Diana* a devenit *Sânziana*, iar vrăjitoarele lunatice din alaiul zeiței, *dianaticus*, care alergau narcotizate în nopțile cu lună plină, au devenit *zânatic*. „Zânatic – explică Mircea Eliade –, adică «fermecat» de Diana sau de vrăjitoare” (115, pp. 102-103). Subiectul a fost reluat ulterior de Ioan Petru Culianu (51, pp. 336-338), dar înaintea istoricilor religiiilor se pronunțaseră deja lingviștii Alexandru Ciorănescu și Al. Rosetti (116).

*
* *
*

Revenind la misterioasa plantă *kiphos*, știm că până astăzi, în unele țări din nordul Africii (Egipt, Algeria, Maroc ș.a.), *kif* sau *kief* este numele hașișului, extras din *Cannabis indica* (uneori în combinație cu opium și extract de frunze de laur). În literatura secolului XX, prozatorul pre-beatnic Paul Bowles, stabilit în Tanger (Maroc), a făcut cunoscut *kif*-ul (hașișul) marocan în romanele sale, începând cu *The Sheltering Sky* (1949) (117). În 1962, la presiunea poetului Allen Ginsberg, Bowles a publicat un volum de povestiri asociate într-un fel sau altul cu hașișul. Autorul și-a intitulat cartea *O sută de cămile adunate în curte* (118). Titlul trimitea la un proverb marocan care spune că „o pipă plină de *kif* [hașiș] fumată înainte de micul dejun îi dă omului puterea a o sută de cămile adunate într-o curte” (61, pp. 163 ș.u.).

Un alt vechi proverb marocan avertiza asupra forței imprevizibile cu care poate acționa acest drog și asupra pericolelor la care se expune un fumător de hașiș: „*Kif*-ul este ca focul: te încălzește puțin, dar te arde mult” (119, p. 83). În cu totul alte coordonate socio-culturale, Ernst Jünger a ajuns la concluzii similare: „Deși trebuie să fim prudenți cu *orice* drog, față de hașiș trebuie recomandată o prudență specială, pentru că el produce reacții imprevizibile și în parte violente” (27, p. 246). Pentru Charles Baudelaire, hașișul era mult mai periculos decât opiumul. Pentru el, „hașișul este, în efectul lui imediat, cu mult mai vehement decât opiumul, în mai mare măsură dușman al vieții obișnuite”. Pe când opiumul este „un seducător pașnic”, hașișul este „un demon dezordonat” (59, p. 63).

Cuvântul *kif* a făcut o carieră lungă și spectaculoasă. El a ajuns să însemne cam același lucru în diverse argouri contemporane: în engleză(-americană), *kif* sau *keef* = „canabis” (120); în franceză, *kieff* = „senzația de euforie produsă de drog” (121); în germană, *kiff* = „hașiș sau marijuana”. Din arabă, *kieff* a pătruns în limba turcă (*kef*, *keyf*) și în neogreacă (*kefi* = „euforie, bună dispoziție”), apoi în limba română,

sub forma *chef*, care desemnează nu narcoticul, ci starea de narcoză (un fenomen lingvistic uzual, așa cum am văzut). *Chef* nu însemna doar o petrecere cu multă mâncare și băutură. Ivan Turbincă trage un astfel de *chef* cu dracii. El „se chefăluiește” în Iad cu „votchi, tabacioc, lăutari și femei frumoase” (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Un alt cuvânt turcesc avea această semnificație: *zyafet*, devenit în română *zaiafet*.

Din țările maghrebiene, termenul *kif* sau *kief* pătrunde în Franța. În anii 1798-1802 armata lui Napoleon domină Egiptul, iar în perioada 1830-1847 se desfășoară războiul franco-algerian. La jumătatea secolului al XIX-lea, Charles Baudelaire, ingerând hașiș („decoct de cânepă indiană în amestec cu puțin opiu”), experimentează starea de *kief*, de „paradis artificial”. Din numele narcoticului, *kief* devine numele stării produse de narcotic: „Este ceea ce orientalii numesc *kief*; este fericirea absolută. Nu mai este ceva amețitor și tumultuos. Este o beatitudine calmă și imobilă. Toate problemele filosofice sunt rezolvate. Toate problemele anevoioase asupra cărora se străduie teologii și care duc la disperare umanitatea rațională sunt limpezi și clare. Orice contradicție a devenit unitate. Omul *a trecut* în Dumnezeu” (*Du vin et du hachich*, 1851) (59, pp. 24-25). Este chiar definiția drogului *entheogen*.

În 1846, Théophile Gautier, în textul său despre „Clubul hașișinilor”, are un capitol intitulat chiar „Kief”: „Eram în acea perioadă foarte fericit cu hașiș, pe care orientalii îl numesc *kief*. Nu îmi mai simțeam corpul; legăturile materiei și ale spiritului erau desfăcute; mă mișcam doar prin voința mea într-un mediu care nu opunea rezistență. Este o stare de ataraxie (gr. *a-tarhe* = „fără tulburare”) pe care și Gautier o asociază cu Paradisul: „Îmi imaginez că astfel trebuie să acționeze sufletele în lumea înmiresmată unde vom merge după moarte” (Théophile Gautier, *Le Club des Hachichins*, 1846). Thomas De Quincey vorbea și el în 1821 despre „pasivitatea” specifică turcilor opiomani, despre „starea [lor] apatică de interiorizare” (122, p. 210).

Încercând să definească sfera semantică a cuvântului *chef* în Țările Române în epoca fanariotă, Lazăr Șăineanu vorbește de „îmbătarea cu fumul parfumat al narghilelei”: „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc [...]. [Boierul fanariot] cade într-un fel de reverie delicioasă, așa-zisul *chef* sau stare de *quietism* oriental, în opozițiune cu starea posomorâtă și mânioasă a *tiriachiului*, a băutorului pasionat de vin și de afion [= opium], căruia [îi] revenea buna dispozițiune o dată cu primele filigene de cafea” (123, pp. 216-217).

Expresiile „a fi cu chef”, „a trage un chef”, „a fi chefliu” etc. se referă la euforia, la buna dispoziție și la amețeala plăcută provocate

de regulă de consumul de alcool sau de tutun/hașiș/opium. Vezi la Ion Ghica: „Își făcea cheful cu ciubuc și cu cafea, după obiceiul oriental”. Sau la Vasile Alecsandri:

Acum Stambulul râde, și bea și clocotește
De-un chef, ce până-n ziuă, crescând, se prelungește.
Dar cheful cel mai mare îl gustă pe sofa
Doi gemeni de beție: Murad și Mustafa.

Câteva fragmente din notele de călătorie în Maroc, scrise în 1853 de Vasile Alecsandri, pot să ne dea mai multe informații privind înțelesul în limba română (și turcă) a termenului *chief* la mijlocul secolului al XIX-lea:

Un arap de la Fez, care călătorește cu noi [pe vapor], pătimește de *boala mării* și se vaietă, invocând pe Alah! Mă apropii de el și îl întreb turcește: *Chief ioc?*... El se mânie și îmi întoarce spatele. [...]

Apoi [după masa de prânz] ne suim pe terasa locantei pentru ca să bem cafeaua și să ne facem *chieful*. Cine a gustat viața orientală știe că *chieful* este partea cea mai importantă a vieții; deci aprinzându-ne țigarele și așezându-ne pe jâlțuri americane în formă de leagăn, dăm drumul ochilor să rătăcească pe împregiurimile Tangerului și lăsăm închipuirea să zboare în lumea fantaziei. [...]

Ne rămâne însă cheful țigaretelor și murmurul veselitor al izvorului [...]
Deci, lungiți pe spate, cu ochii rătăcind pe albastrul cerului, ne facem digestia, fumând tutun de Latakie și privind în aer spiralele fumului parfumat (124, pp. 229, 237, 263).

Sunt unele situații în limba română – e drept, puține – în care cuvântul *chef* pare să păstreze valoarea semantică inițială, și anume să desemneze nu narcoza, ci chiar narcoticul. Iată un singur exemplu. Vorbind despre excesiva autoritate a tatălui asupra fiului (chiar matur fiind) în familiile boierești din epoca fanariotă, Alecu Russo relatează următoarea întâmplare autentică, produsă în Moldova pe la 1800: „Un boier cu barba albă istorisi într-o zi că fiind o dată la drum cu nevasta lui, doi copii și părintele lui, s-a ascuns în dosul trăsorii să tragă un ciubuc de chief... și, găsindu-l tata-boer, i-a rupt ciubucul de spate...!” (125, p. 18). În acest caz, sintagma „ciubuc de chief” pare să desemneze un ciubuc cu hașiș, și nu unul cu tutun. Evident, în epocă, fumatul unui ciubuc cu tutun de către un bărbat matur (cu soție și doi copii) nu putea să provoace nici teama boierului-fiu (care „s-a ascuns în dosul trăsorii”), nici reacția agresivă a boierului-tată (care „i-a rupt ciubucul de spate”).

*
* *
*

Practica incubăției nu a dispărut în Evul Mediu. Ea este atestată în Bizanț (Bazilica Sf. Mihail) și în vestul Europei (Catedrala Notre-Dame). Nicolae Vătămanu este de părere că astfel de practici au supraviețuit și în Țările Române, în perioada medievală, doar că locul de desfășurare a incubăției nu a mai fost vechiul *asklepion*, ci biserica (126, pp. 23-28, 44).

La jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), episcopul catolic Marcus Bandinus relatează – într-un „raport general” către papa Inocențiu al X-lea – despre transele extatice practicate de anumiți vrăjitori (*incantatores*), întâlniți de el în Moldova. Tabloul este spectaculos: mimică, tremurături ale membrelor, zbateri convulsive, cădere la pământ și un somn letargic (*mortuis similiores*) de câteva ore. Când se trezește, vrăjitorul își povestește visele „ca pe niște oracole”. „Când cineva [...] se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*”, descrie Bandinus insolita practică de *incubatio* (127, pp. CLVII; vezi și 99, p. 84).

Într-un studiu intitulat sugestiv „*Șamanism la români?*”, Mircea Eliade se întreba dacă astfel de practici pot fi calificate drept „șamanice” (31). Dar, după cum tot el a arătat-o, șamanii își provocau transe extatice similare prin ingerarea unor (extracte din) plante cu efecte halucinogene (43). Se poate, oare, prin analogie, considera că *incantatores* moldoveni, descriși de Bandinus, foloseau și ei astfel de mijloace? Mircea Eliade a preluat soluția comodă a șamanologului ungar Vilmos Diószegy, conform căruia aceștia ar fi făcut parte dintr-o colectivitate etnică maghiară (ceangăi) cu origini asiatice, localizată în Moldova.

Soluția adoptată de Diószegy și Eliade este neconvingătoare. O practică foarte asemănătoare, *căderea Rusaliilor*, a fost consemnată în secolele al XIX-lea și XX, în diagonala spațiului românesc, în Banat (31, pp. 200-204; vezi și 69, pp. 203 și 196). Mi se pare evident faptul că practicile de cădere în transă a femeilor de Rusalii – atestate în Banat – fac parte, de fapt, din amplul complex ritual al Călușarilor, care-i vindecă pe cei „luați de Rusalii”. La sud de Dunăre, călușarul este numit chiar „rusalet”. Comportamentul extatic și transa călușarilor sau a bolnavilor pe care aceștia îi tămăduiesc sunt bine cunoscute. În practicile lor ritual-terapeutice, călușarii se folosesc și de anumite plante medicinale, unele cu virtuți psihotrope: mai ales pelin, dar și usturoi, avrămeasă (*Gratiola officinalis*), sânziene (*Galium verum*) etc. Dr. C.C. Ghenea, care a adus unele *Contribuții la studiul dansului călușarilor*, a conchis că vătăfii de călușari nu numai că

știau și aplicau „multe rețete bazate mai ales pe plante medicinale”, dar și „făceau uneori anestezie cu semințe de cânepă” (128).

Câteva cuvinte despre planta pelin (*Artemisia absinthium*), pe care călușarii o administrează bolnavilor și o îngerează ei înșiși în mari cantități. Ei „toacă în gură fără încetare pelin”, spun informatorii populari (129). Consumul de pelin în exces a intrat și în poezia populară:

Pelin beau, pelin mănânc,
Seara pe pelin mă culc,
Dimineața când mă scol
Cu pelin pe ochi mă spăl.

Or, așa cum au stabilit farmacologii, luat în doze mari, pelinul „este convulsivant”, provocând „tulburări de sensibilitate (hiperestezie generalizată), amețeli, prostrație cu somnolență, tremur (mai ales al limbii), depresie, vertij cu tendință de a cădea pe spate, spasme ale feței” (130). Ca orice plantă psihotropă, folosirea pelinului te poate face „bun” sau „nebun”, în funcție de modul cum este administrat:

Să trăiască vinul,
Vinul și pelinul,
Cât îi el de bun,
Te face nebun.

(Vasile Alecsandri)

Într-un manuscris din 1799, „frunza de pelin alb”, opărită cu oțet, se recomandă la „durere de cap”, iar în *Învățătură pentru multe meșteșuguri*, tipărită în 1806, cataplasma din frunză de pelin pisată se prescrie „pentru durere de ochi” (131, pp. 354-356).

Revenind la *incantatores* moldoveni, Moshe Idel a asociat tehnicile extatice raportate în 1646-1648 de misionarul catolic în Moldova Marcus Bandinus (127, p. CLVII) cu cele practicate de evreii hasizi din timpul lui Baal Șem Tov, despre care tradiția spune că ar fi avut revelația mistică într-o peșteră din Carpații Orientali în jurul anului 1730. Asocierea propusă de profesorul Idel ar putea fi îndreptățită, fiind vorba de practici similare (psihanodia, *incubatio*, iatromanția etc.) atestate în aceeași zonă geografică (Moldova) și cam în aceeași epocă (secolele XVII-XVIII). Evident, Moshe Idel rămâne precaut, nefăcând legături mecanice. El vorbește doar de o posibilă „consonanță” între „tradițiile mistice evreiești existente în surse mult mai vechi și practicile mistico-magice în vogă în aria geografică din care a apărut hasidismul” (132, pp. 250-252).

*
* *
*

Unguentele halucinogene folosite de vrăjitoarele din Antichitate (vezi vrăjitoarea Pamfila la Apuleius, *Măgarul de aur* III, sau vrăjitoarele scite și trace la Ovidiu, *Metamorfoze* XV, 356) și de cele din Evul Mediu erau compuse din multe și diverse ingrediente. Conform proceselor verbale redactate de inchizitori, plantele psihotrope cele mai folosite (separat sau în combinație) erau mătărăguna (*Atropa belladonna*) (133), cânepa indiană (*Cannabis indica*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), măselarița (*Hyoscyamus niger*), omagul (*Aconitum tauricum*) ș.a. (51, pp. 328 ș.u.; 135, pp. 289 ș.u.).



4. Prepararea unguentului vrăjitoarelor.
Gravură de Hans Baldung, 1514

În unele legende cosmogonice românești, astfel de plante au fost create la începutul lumii de către Diavol: „Unde călca Măritul Stăpân [= Dumnezeu] creștea numai iarbă și flori, iar pe unde călca Scaraoțchi,

numai [...] cucută, ciumăfaie, măsălarită, mătrăgună” (113, p. 188). Sunt atestate și în unele zone din România legende și credințe populare privind folosirea de alifii halucinogene (mai rar licori). Acestea provocau vrăjitoarelor viziunile cunoscute: ieșirea pe horn, călătoria prin aer călare pe o limbă de meliță sau pe o coadă de mătură (mai rar călare pe animale), întâlnirea și lupta cu alte vrăjitoare, luarea manei holdelor etc. Iată câteva exemple de relatări populare în această privință:

„Strigoile se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile melițelor și [pe] mături. Ele se ung cu ceva unsori, fiind în pieile goale, apoi fug pe horn afară”; sau: „Ele s-o dat și o acoperit focu’ să nu să vadă și o stâns lampa și s-o desbrăcat în pchielea goală și



5. Vrăjitoare unsă cu alifie halucigenă înainte să „zboare” la Sabat călare pe o coadă de mătură. Gravură de François Queverdo, secolul al XVIII-lea

s-o uns cu niște unsori pe tot trupu' și cân o gătit [= când au terminat] au ieșit pe horn afară [...], cu limba de meliță în mână, până la un tău mare. Și acolo loajnicele se băteau ca soldații, își împărțeau locu', ca fiecare [să știe] până une să umble și făceau o larmă nespus de mare"; sau: „Ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, [strigoii vii] ies din locuințele lor la câmp și adună de pe acolo din produsele câmpului"; sau: „Pe la miezul nopții [de Sf. Andrei], a văzut cum femeia s-a sculat, s-a uns cu niște unsoare și a ieșit pe horn" etc. (28, pp. 74-75; 57, pp. 145 și 328-329; 139; 140, pp. 248, 256). „Pentru a putea zbura – scrie etnologul Gh. Pavelescu –, vrăjitoarele [se] dau pe corp cu o unsoare specială, care le face ușoare și le ridică prin horn în sus" (136, p. 256).

I.P. Culianu era convins că, pentru provocarea orgasmului și a halucinațiilor privind „zborul magic", vrăjitoarele își ungeau cu alifii halucinogene nu numai corpul, dar chiar și cozile de mătură sau limbile de meliță pe care încălecau. Strângând între coapse aceste bețe unse, principiile active erau mai ușor absorbite „prin pielea deosebit de sensibilă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului și a anusului, în cazul bărbaților" (51, pp. 335-336 și 342).

Interesant este faptul că în imaginarul colectiv vest-central-european vehiculul aerian uzual al vrăjitoarelor este mătura, pe când în cultura folclorică românească vrăjitoarele (strigoaiele) zboară călare pe melițe sau pe limbi de melițe: „Strigoii ieșeau pe la răscruci, pe la miezul nopții, călare pe meliței" (220, p. 187). Or, această unealtă de lemn, foarte obișnuită în gospodăria tradițională românească, este impregnată în mod normal cu o substanță uleioasă provenită din zdrobirea cânepii (*Cannabis sativa*), chiar dacă are un conținut redus de *canabinol*.

Din păcate, ingredientele folosite la prepararea alifiei halucinogene nu sunt precizate în nici una dintre relatările populare culese în România. Așa cum am arătat mai sus, se vorbește doar despre „un fel de unsori", „ceva unsori", „niște unsori" sau „unsori speciale". În orice caz, „secretul unsoarelor" halucinogene – conchide Culianu – nu era cunoscut decât de vrăjitoare, care făceau parte din „confrerii inițiatice" (51, p. 336). Rețetele unguentelor psihotrope au fost „smulse" în timpul proceselor Inchiziției. Probabil că vrăjitoarele din spațiul românesc foloseau aceleași substanțe halucinogene (mătrăgună, ciumăfaie, muscarită etc.) ca și cele din Europa Centrală și Occidentală. Pe la 1870, folcloristul Simeon Manguuca vorbea despre folosirea în Transilvania a unor „plante cabalistice [*sic!*] fermecătoare: pentru dragoste, urât și altele multe, dintre care memorăm *Datura stramonium* (ciumăfaia, turbarea, laurul), cu al cărei venin teribil vrăjitorii se fărmeceau pe sine înșiși, ca să se transforme în strigoii" (6).

De altfel, este posibil să fie vorba de o influență din zona centrală a continentului, odată ce credințele și legendele populare comentate mai sus au fost culese anume în zone din Transilvania și din nordul Moldovei, unde românii s-au învecinat cu populații catolice și protestante. „Credința că *strigoii* se ung cu o alifie specială și ies din casă pe horn” – credea Mircea Eliade – era „mai puțin frecventă” în spațiul românesc (115, p. 163). Rămâne deci de văzut dacă și în ce măsură a fost împrumutată practica evocată sau a fost preluat numai motivul legendar.

6. „Prăjitura morților”.

Narcotice pentru lumea de dincolo

În secolul al XIX-lea este atestat ceea ce pare a fi un obicei de folosire a cânepii și a macului ca plante narcotice, dar nu în scop terapeutic, ci în scop magico-ritual. În unele zone ale țării, de *Mucenici* (9 martie), când „se deschide raiul tuturor morților”, se coceau și se dădeau de pomană „pentru sufletele morților” colăcei rituali cu semințe de cânepă sau cu „lapte” obținut prin pisarea acestora. Zeama obținută prin fierberea semințelor pisate de cânepă (în care se adugă miere) se cheamă *julfă*, *jolfă* (Transilvania, Moldova) sau chiar *lapte de bou* (57, p. 212; 140, p. 358; 141, p. 129). După August Scriban, *jolfă* este „un fel de mâncare din semințe de cânepă pisate” (232). Colăceii erau unși cu miere (zahăr) și erau însoțiți câteodată de lapte dulce. În alte zone, în locul semințelor de cânepă se puneau semințe de mac (17, p. 142; 18, p. 54; 114, pp. 165-166). În societățile arhaice și tradiționale, astfel de compoziții (făină, miere, lapte și un anume narcotic) sunt tipice pentru „prăjitura morților”, pentru libațiile și ofrandele rituale aduse unui „spirit gardian” al *lunii de dincolo* (142, p. 35; 143, pp. 407 și 623).

În basmul *Harap Alb*, de pildă, Sf. Duminică adoarme ursul – păzitor al *grădinii de dincolo*, cu salate mirifice – administrându-i o fiertură de lapte dulce, miere și frunze de *somnoroasă* (*Laserpitium pruthenicum* sau *Thalictrum minus*; ambele plante sunt numite în popor „somnoroasă” și ambele sunt folosite pentru efectul lor narcotic).

Pentru a putea pătrunde în infern, Enea îi oferă Cerberului o turtă de făină cu miere și foi de mac (*Papaver somniferum*). Dragonul care păzea grădina Hesperidelor este răpus dându-i-se miere amestecată cu opium (Virgiliu, *Eneida*), iar dragonul care păzea „lâna de aur” este învins după ce Iason „îl stropește cu iarbă cu soc adormitor” (Ovidiu, *Metamorfoze* VII). Motivul este atât de puternic, încât a pătruns chiar și în unele basme culte. În *Vrăjitorul din Oz*, de pildă,

la intrarea în „lumea de dincolo”, în ținutul vrăjitorului, eroii imaginați de Frank Baum cad într-un somn letargic în timp ce traversează un „câmp cu maci ucigători”.

Ulise invocă sufletele morților făcând o libație de făină, apă, miere și vin (Homer, *Odiseea* XI, 34-37). Tot apă de izvor, lapte de vacă, miere și vin folosește și vrăjitoarea Pamfila în libațiile ei rituale (Apuleius, *Măgarul de aur* III). La rândul ei, vrăjitoarea Circe le oferă tovarășilor lui Ulise mixtura *kykeon*, compusă din făină, un produs lactat (brânză), miere, vin și un drog puternic, „pentru ca să uite țara lor cu totul” (*Odiseea* X, 234, 290, 316). Unii cercetători (Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck) au avansat ipoteza că poțiunea psihotropă *kykeon*, atât de importantă în cadrul ritualului de inițiere în Misterele eleusine, avea ca ingredient central fungusul parazit *cornul-secarei* (*Claviceps purpurea*) (144).

Substanțele narcotice par să fie folosite la ceremoniile funerare, în relație cu daimonii htonieni și infernali, la contactul cu „lumea de dincolo”. Să ne aducem aminte că sciiții din preajma Nistrului, vecini cu geții, practicau fumigații de cânepă anume în cadrul riturilor funerare (cf. Herodot, *Istorie* IV, 75). Mircea Eliade credea că aceste obiceiuri rituale sunt analoage practicilor șamanului, care – narcotizat cu fum de cânepă – conduce sufletul mortului în *lumea de dincolo* (43, p. 395).

Dacă analogia mea este corectă, atunci semințele de cânepă și cele de mac – folosite la unele preparate rituale pentru pomenirea morților – s-ar putea să aibă menirea de a „narcotiza” simbolic spiritele păzitoare ale *lumii de dincolo*, de a deschide „vămile” și de a „netezi” astfel drumul parcurs de sufletul defuncțiilor. Miza principală a acestor gesturi magico-rituale este ca sufletul mortului să ajungă cu bine în lumea de dincolo. În lumea slavă a supraviețuit obiceiul ca, la înmormântarea femeilor moașe, să li se pună în groapă un băț și un săculeț cu mac, ca să se poată apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (113, p. 204).

Rostul cântecelor „de petrecere a mortului” este de a îndruma sufletul în „marea călătorie”, plină de obstacole și capcane. Întoarcerea sufletului din drum, ca strigoi, este percepută ca o imensă anomalie. Urmările pot fi fatale. Rânduiala comunității (a lumii în general) și viețile oamenilor sunt amenințate. „Mulți de într-acei morți se scoală de se fac strigoi și omoară pre cei vii”, se credea în Valahia la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, Târgoviște, 1652) (145, p. 7). În unele regiuni ale țării (în zona Vaslui, de pildă), în noaptea de Sf. Andrei, ca gest ritual împotriva strigoilor, țărani consumau la miezul nopții plăcinte cu *julfă* din semințe de cânepă (220, p. 194). În nordul Moldovei, gospodinele făceau în ajun de

Crăciun turte cu miere și semințe de mac sau de cânepă și le dădeau de pomană (54, p. 51).

Sufletul mortului este și el narcotizat sau pur și simplu îmbătat pentru a uita „lumea albă” pe care o părăsește, pentru a nu tânji după ea și pentru a nu reveni ca strigoi: „Cu vin îl uda,/ Lumea alb’ uita” (146); sau: „Doi îngeri scoboară *scara* și mortul e suit la Cristos unde e udat cu vin alb și uită lumea albă” (140, p. 520); sau: „Sufletu’ din el ieșea,/ Da mumă-sa sărmana/ Lua spiritu’ de-l spirtuia” (219). Când oamenii beau la masă, varsă în mod ritual puțină băutură alcoolică pe jos, ca ofrandă „pentru sufletul morților”. „Când bei primul pahar, trebuie să verși puțin jos, ca să beie morții”, se crede în Ialomița (223, p. 48). Un gest antic de libație rituală.

La intrarea în *lumea de dincolo* se află de regulă o apă psihotropă (râurile Lethe, Mnemosyne ș.a.) sau o plantă psihotropă. Uneori efectul lor este același. Pentru poetul Virgiliu, de pildă, macii sunt „impregnați cu somnul lui Lethe” (*Georgicele*). Menirea lor este de a modifica statutul sufletului călător. Într-un manuscris românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, *Pomenirea sfântului Macarie*, la intrarea în Paradis protagoniștii mănâncă dintr-„un feliu de buruiană ca laptele și ca stredia [= mierea] de dulce”. „Și mâncăm de ne săturăm, și ni s-au schimbat fața și virtutia ni s-au adus” (222). Într-o altă versiune a legendei hagiografice, aflată într-un manuscris românesc din 1777 descoperit de Moses Gaster, exprimarea este mai limpede. Prin ingerarea plantei psihotrope, nu chipul omului se modifică, ci „vârtutea”, care sporește: „Și mâncăm de ne săturăm de dânsa [= de buruiană] și nu ni s-au schimbat fața, și vârtutea ni s-au adaos, și slăvim pre Dumnezeu ce ne hrănește și ne-ndreptează pururea la toate” (236).

De regulă, la trecerea dintre lumi crește macul, care adoarme și amăgește sufletele, făcându-le să uite *lumea de dincoace*:

Iară floarea macului
 Șede-n poarta iadului
 Și tot crește și-nflorește
 Multe suflete-amăgește (12, p. 77).

Romulus Vulcănescu a încercat să refacă (u)topografia *Infernului* în cultura tradițională românească. Lângă *Apa Sâmbetei*, „drumul spre porțile Iadului” e marcat de «floarea Iadului», macul. În fața porților Iadului macul crește în straturi involte, ca o baltă de purpură”. Sufletele morților sunt amăgite de aceste flori psihotrope: „Treci un câmp roșu de maci/ Nu vezi nici urmă de draci” (221).

Tot în acest context de semnificații magico-rituale intră, probabil, obiceiul popular atestat în zona Vâlcea de a face – chiar în biserică – fumigații de cânepă „pe lângă sicriu”, pentru ca sufletul defunctului să nu se întoarcă printre cei vii, ca strigoi (140, p. 265). În același scop, după afumarea sicriului cu câlți de cânepă, câteva femei bătrâne aprindeau cânepă răsfirată pe mormânt, înconjurându-l de-a-ndăratelea și descântând (113, p. 198). În fine, în unele sate din Gorj se puneau câlți de cânepă în perna de sub capul mortului pentru ca acesta să nu se facă strigoi sau moroi (88, p. 101).

Cu prilejul slujbei de pomenire a morților, țărani bulgari pun frunze de iederă (*Hedera helix*, planta zeului Dionysos) atât pe morminte, cât și pe colive (147, p. 35). Obiceiul este antic. Romanii – spune Pliniu cel Bătrân – foloseau măselarița (*Hyoscyamus niger*) la ospețele funerare și o puneau pe morminte.

Coliva este tot o „prăjitură a morților” pre-creștină și non-creștină, făcută în principal din grâu fiert, miere/zahăr și nuci. În unele zone ale țării (jud. Brăila, de pildă) coliva era „decorată” cu semințe de mac. Vechile texte creștin-ortodoxe din secolul al XVII-lea interziceau drastic aducerea colivelor în biserică și sfințirea lor de către preoți, fiind considerate „păgâne” (148, p. 334).

În unele zone ale României, pentru a scăpa familia de un defunct „bănuț că este strigoi”, când acesta e dus la cimitir, o rudă presară pe drum semințe de mac și zice: „Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mac și să nu mănânce inimile neamurilor lui” (149, p. 150). Poate că și ciunăfaia (*Datura stramonium*; *salia*, la Dioscoride) era folosită în scopuri similare, ea fiind numită în popor și „mărul-strigoiului”. De asemenea, o plantă cu „acțiune narcotico-stupefiantă” (*mendruta*, la Dioscoride) se numește popular *strigoaie* sau *steregoaie* (*Veratrum album*). Fiartă în vin, planta se folosea împotriva duhurilor rele, „de ceasul rău” sau „de vreo nălucire” (84, p. 178; 85, p. 68).

„Ca să îmbuneze stafia” sau „ca să scape de cei bănuți că sunt strigoi (să nu mai iasă din mormânt să-i omoare)”, țărani români folosesc în cadrul ceremoniilor funerare diverse substanțe sau plante psihotrope: vin (rachiu), semințe sau fuior de cânepă, semințe sau măciulii de mac etc. (140, pp. 235, 265-268). Obiceiuri rituale similare sunt atestate și în alte regiuni est-central-europene. Într-un poem semnat de Czesław Miłosz (*Dedicație*, 1945), poetul amintește de obiceiul țărănilor polonezi de a presăra boabe de mei (pentru funcția lor în riturile de pomenire a strămoșilor; vezi 223, p. 70) și semințe de mac pe morminte pentru ca păsările-sufletelor să le ciugulească și morții să nu se mai întoarcă din *lumea de dincolo*:

Ei presărau pe morminte mei sau semințe de mac
 Să hrănească morții care veneau deghizați în păsări.
 Depun aici această carte pentru tine, care ai trăit cândva,
 Să nu te mai întorci la noi niciodată.

În fine, pentru a proteja vacile de strigoi (pentru ca aceștia să nu ia „mana vacilor”), se procedează similar. Țăranii români din Transnistria, de pildă, duc de Paști la biserică măciulii de mac, pentru a le sfinți. De Sf. Gheorghe, ei presară macul împrejurul grajdului și al vacilor, spunând: „Până a strânge tot macu’ să nu poată intra strigoaia la vaci în grajd” (150). Practici similare sunt atestate la țăranii din Bucovina (12, p. 77). Strigoaicelor, zic țăranii, „le place macul” (162, p. 186).

Pentru ca spiritele rele, *vântoasele/frumoasele* (în Moldova) și *halele* (în Banat), să nu ia mana vacilor și vlaga pruncilor, țăranii își protejează animalele și copiii cu pelin (*Artemisia absinthium*) și odolean (*Valeriana officinalis*). „Dacă n-ar fi pelin și odolean – se crede în Moldova –, noi [= vântoasele] multe am mai face în lumea aceasta, dar din pricina acestor două ierburi noi nu putem face ceea ce dorim și cum dorim” (12, p. 89). În general, odoleanul (cu tot cu rădăcină), plămădit în rachiul de drojdie, era foarte folosit în farmacopeea populară „contra bolilor nervoase” (91). Este o plantă care crește frecvent în flora spontană din această zonă a continentului. Numele științific al odoleanului (*Valeriana officinalis*) provine chiar de la numele regiunii în care creștea planta din belșug și de unde era adusă: Valeria – provincie romană din Panonia inferioară (dioceza Iliriei), de-a lungul Dunării.

Faptul că unele plante psihotrope ar ușura traseul sufletului mortului în lumea de dincolo este deocamdată o ipoteză. În cazul în care se confirmă, această teorie ar aduce noi elemente privind mitologia populară a morții și ar configura mai bine (u)topografia *lumii de dincolo*, așa cum era imaginată de mentalitatea arhaică și tradițională românească. Această ipoteză pare să fie confirmată de faptul că, în vechime, macul se oferea divinităților htoniene, funerare și infernale: Iștar (Inanna), Demetra, Persefona, Hypnos etc. Macul se oferea, de asemenea, defuncților – susțin antropologii – pentru a-i „apăra împotriva spiritelor rele de dincolo de mormânt” (110).

7. Opium, teriacă, hașiș, tutun

Prin incizarea capsulelor verzi de mac (*Papaver somniferum*; a nu se confunda cu macul de câmp, *Papaver rhoeas*) se extrage un suc lăptos, opium, care conține circa 20 de alcaloizi: morfina, thebaina, codeina, narcotina, papaverina etc. Homer descria efectele unui preparat narcotic, probabil opiaceu (gr. *pharmakon nepenthes* = „remediu împotriva tristeții”), oferit în vin lui Telemac :

Un leac ce-alină orice dor și jale,
Un balsam uitător de orice rele.

(*Odiseea* IV, 308)

În aceeași epocă, Hesiod semnala folosirea opiumului în orașul Mekon din Corint (gr. *mekon* = „mac”, *mekonion* = „suc de mac”, la Dioscoride și Pliniu). Heraclide din Tarent (secolul al II-lea î.e.n.) recomanda doze masive de opium ca remediu împotriva mușcăturilor de șerpi veninoși. Medicii greci Diagoras (secolul al V-lea î.e.n.) și Erasistrate (secolul al III-lea î.e.n.) atrăgeau deja atenția asupra abuzului de opium, inclusiv ca somnifer. Virgiliu scria în poemul *Georgicele* despre „macii impregnați cu somnul lui Lethe”. Pliniu afirma că persanii foloseau opiumul pentru tămăduirea bolnavilor. Strabon nota același lucru despre arabi.

În Evul Mediu, medicii și alchimiștii arabi (re)introduc în Europa opiumul, care va cunoaște o carieră prodigioasă nu numai ca remediu terapeutic, dar și ca provocator al „beției albe”. Ilustrul doctor Paracelsus (1493-1541) îl folosea el însuși în cea de-a doua ipostază și îl recomanda în prima. Panaceul recomandat de el era *laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool. În secolul al XVII-lea, medicul englez Thomas Sydenham, poreclit *Opiophilos*, va încerca să absolutizeze opioterapia, prescriind *laudanum*, opium dizolvat în vin (*vinum opii*) (151, p. 60). Axioma formulată de el definește o întreagă epocă și o anume mentalitate: *Nolem esse medicus sine opio*. În prima jumătate a secolului



6. Portretul lui Paracelsus. Gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567

al XIX-lea, farmacistul transilvănean J.M. Honigberger susținea că memoria lui Sydenham „ar trebui respectată” și, în plus, ar trebui protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „șarlatan și criminal”. Honigberger avea această poziție empatică fiind, la rândul său, un opioterapeut convins. „Opiul – scria el – e în Europa, ca și în India, unul dintre cele mai importante mijloace curative” (62, pp. 108, 308).

De fapt, în Europa, conform mărturiilor arheologice, macul (ca și măselarița) a fost cultivat și folosit încă din neolitic. Era apreciat pentru aceleași efecte pentru care era utilizat în cadrul medicinei populare românești: toate părțile plantei (rădăcină, tulpină, flori, capsule, semințe) sunt folosite (decoct, infuzie, macerare în vin etc.) ca sedative, analgezice, somnifere ș.a. (17, p. 142).

Într-un *Calendar* tipărit la Iași în 1785, cuprinzând „doftoriile cele cu lesnire și fără de cheltuială ce se găsesc pe la casele celor săraci, ca să le folosească la vremea boalelor lor”, se recomandă: „[Pentru ca] să doarmă omul: să iei flori roșii de mac și să moi în apă sau vin; și să bea” (152, p. 226). Pentru folosirea macului ca somnifer în farmacopeea populară, nu voi cita un informator popular,

ci un scriitor, Mircea Mihăieș, care vorbește despre „consumul excesiv de mac” în zona rurală a Aradului. „Era, de altfel, o practică aproape generalizată în copilăria mea. Nu mi-au ieșit niciodată din minte felul în care femeile de la țară își adormeau copiii: într-o batistă sau un capăt de năframă puneau conținutul câtorva capsule de mac, răsuceau materialul textil, iar copiii îl sugeau ca niște vițeluși cumiți. Îi priveam cum se moleșesc de la un minut la altul, cum închid ochii și cum, transpirați, cu obraji aproape stacojii, adorm” (153).

Dacă țărani autohtoni cunoșteau și foloseau diversele remedii pe bază de mac încă din cele mai vechi timpuri, în schimb obiceiul de a folosi opiumul (*afionul*) este probabil exogen, împrumutat și de dată relativ recentă. Totuși, nu atât de recentă cum credea, de pildă, Alexandru Ciorănescu: „În românește [*afionul*] desemnează un soporific nedeterminat – scria Ciorănescu în 1959 –, fiindcă opiul (*opiu*, s.m. din fr. *opium*) a fost necunoscut până în epoca actuală” [*sic!*] (154).

Un opiat complex cum este *teriac* era folosit deja în secolul al XVI-lea în farmaciile din Transilvania (Cluj, Brașov, Sibiu ș.a.) și, probabil, cam din aceeași perioadă era cunoscut și *afionul*. Cea mai veche atestare a termenului apare într-un manuscris din Banat (circa 1670), *Dictionarium valachico-latinum*: „Afiom: Herba soporifera” (155, p. 324). În limbaj arhaic și popular, termenul *afion* desemna, câteodată, nu numai „sucul de mac”, dar și macul însuși. În cazul citat mai sus este vorba, evident, de plantă (*herba*), ca și în cazurile unor formule incipiente din poeziile populare de tipul: „Frunză verde de-afion...”. Astfel de formule incipiente sunt folosite de regulă în poezii populare în care este prezent somnul: „Frunză verde de-afion.../ Toate păsările dorm” (156); sau

Frunzuleană d'afion,
În grădina lui Ion,
Toate păsările dorm,
Numai una n'are somn (157).

Este mai greu de stabilit valoarea semantică a termenului *afion* în recomandările terapeutice populare de tipul celei atestate în Dobrogea în jurul anului 1900: „Lin despicat cu mațe cu tot, presărat cu spirt și afion, se pune la pânțe pentru orice durere de pânțe sau de stomac” (85, p. 96). Dar însăși larga răspândire a vocabulei (*afion*) în terminologia medicală populară (chiar atunci când desemnează planta sau o parte a ei) este un simptom al răspândirii remediiului respectiv (*opium*). Confuzia lexicală nu era generalizată. Într-o *Însemnare pentru doftorii* din 1788 (mss. BAR nr. 3750), „macul” și „afionul” sunt recomandate ca remedii distincte (158, pp. 175-177).

Mai multe rețete de farmacie populară, rămase în manuscris din prima jumătate a secolului al XIX-lea (în arhiva folcloristului Artur Gorovei din Fălticeni), confirmă folosirea opiaceelor în formele lexicale discutate: „afion”, „spirt cu afion amestecat este bun de a se freca la partea cu durere”, „tiriatic de Venetia” într-o „rățăță de balsam”, „tiriatic” într-o „rețită de elecsir”. Este vorba de un „elecsir” care „înmulțește viața, face a fi foarte sănătos și slobod de tot fel de doftorie, întărește vârtute, deștiaptă sămțire, oprește suirea flegmei și tot fel de colică, potoaie durerea dântilor, curățe sângele, folosește la cei otrăviți și tot fel de lungoare, troahne, friguri și lepecioase boale” (37).

Astfel de leacuri băbești făceau parte din trusa vreunui vraci român, așa cum a fost descris de Tudor Arghezi în poemul *Vraciul* (volumul *Cuvinte potrivite*, 1927):

În farmacia mea atotlecuitoare
 Aleanuri am la chinurile-abia simțite,
 Misterioase și nemaitămăduite,
 Pe când prin jur se naște lumea șubredă și moare (159).

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, termenul *afion* era atât de înrădăcinat în lexicul limbii populare, încât era folosit pentru a descrie caracteristicile altor droguri. Într-un vechi text românesc despre Asia, *De obște Gheografia*, tradus la Iași (în 1795) din franceză „pe limba moldoveniască”, se spune că în India se găsesc din plin „aromate și de toate feliturile de spițierie”. Printre acestea, frunzele de betel (*Piper betle*), care sunt mestecate de toată lumea pentru efectele lor analgezice, stimulente și afrodisiace. Traducătorul din 1795 a simțit nevoia unei note de subsol explicative: „Betel e o mâncare iubită la neamul indianilor și obicinuită spre cinste, ca la alte părți dulceața, care asemănare are cu afionul” (160, pp. 406, 415). Este evident vorba despre „dulceața [magiunul] de opium”.

„Morfinomania, comună întregului Orient – scria Lazăr Șăineanu în 1900, referindu-se de fapt la opiomanie –, era răspândită în Turcia prin toate clasele societății.” Șăineanu adaugă, ca în treacăt: „ea [= opiomania] nu era ignorată nici la noi” (161, p. 10). Prin dese sejururi la Constantinopol ale dregătorilor români și prin importul de domnitori fanarioți, obiceiul ingerării opiumului și a teriacei a pătruns și la curțile domnești și boierești din Țările Române. În perioada fanariotă, prin intermediul spițeriilor, cârciumilor și hanurilor, al băcăniilor cu „coloniale” ținute de greci, turci și armeni, obiceiul ocazional de „a bea afion” (dizolvat în vin sau țuică) s-a răspândit și în mediul negustorilor și târgoveților români.

Ecouri ale acestei obicei se regăsesc și în literatura populară, probabil și datorită unor influențe cărturărești sau urbane (lăutărești, în cazul baladelor):

[Antofiță] paharul cu vin umplea,
Cu afion l'împlinia,
Și da lui tat-so de bea.
Cum bea tat-so, se'mbăta (162, p. 298).

Imagini similare se regăsesc în basme: „L-adormi cu afion și nu s-a mai trezi până dimineată” (163); sau: „Nu trecu mult și toți păzitorii fură coprinși de un somn sor[ă] cu moartea [...]. Pasămite rachiul din butoi era cu afion” (basmul *Hoțu împărat*, cules de Petre Ispirescu, 1882) (164).

Pus în vreo băutură sau în vreo țigară, afionul a ajuns să fie somniferul cu care se adoarme adversarul. Așa apare și într-o nuvelă „ceferistă” a lui I.L. Caragiale: „Unul i-a tot dat să bea niște vin dulce cu dresuri, și altul i-a dat să fumeze o țigară, cu afion, cu dracu știe ce... A adormit omul buștean... Când s-a trezit la București cu capul buimac, era singur în vagon, și tot, blană, geamantan, bani, ceas, tot îi luaseră” (*Accelerat No. 17*, 1899) (165).

*
* *

Nu toți doctorii contemporani cu farmacistul brașovean J.M. Honigberger credeau în miraculoasele virtuți terapeutice ale opiumului. Dimpotrivă, în Țara Românească existau „dohtori” care considerau că „afionul” este o „otravă grozavă” care „te dă gropii cu zile multe”. Într-un manuscris din 1837 (mss. BAR nr. 4308), un oarecare Vasilache Slăvulescu, „profesor vocal” la Episcopia Buzăului, notează că, fiindcă s-a „bolnăvit rău de tuse”, și-a „ușurat” suferințele cu afion. Și azi, pentru calmarea tusei, se folosesc medicamente pe bază de codeină – un alcaloid extras din opium.

Până la urmă, „vlădica” l-a trimis pe Slăvulescu la București, să se caute la „dohtori de boala tusii”. „Când le-am spus dohtorilor că am luat afeon o jumătate de an, cunoscând că mă ușurează de tuse, s-au spăimântat unii, alții sta ca pă gânduri și ziseră: «Măi frate, tare trup de om ai fost, de nu ferească Dumnezeu nu ai murit, apoi ai mâncat otravă grozavă, mare e mila lui Dumnezeu și ne mirăm cum poți umbla pă picioare. [...] Toată neputința de slăbiciune ce o ai până acum este din otrava afionului făcută. [...] Să nu mai îndrăznești a mai lua așa otravă, căci apoi te dai gropii cu zile multe.

Noi am eșit din păcat, ți-am spus să nu mai îndrăznești la el, și cine din norod te vede așa slab și că pătimești din tuse, ei pă loc te socotesc că ești ofticos. [...] Dar nu e așa, căci te-au dărăpănat otrava afionului și pentru că ai luat mai mult ca o jumătate de an afion, socotind că-ți folosește de tuse, putem zice că ți-ai scurtat din viață cu 20 de ani»." (166)

S-ar putea zice că percepția opiumului în epocă acoperea o plajă uriașă, de la „leac miraculos” la „otravă grozavă”. Este totuși unul dintre foarte rarele documente românești în care opioterapia este condamnată. Un document oarecum insolit pentru mentalitatea din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

*
* *

Opiatul numit *theriaca* (din gr. *therion* = „animal sălbatic”) era folosit încă din Antichitate pentru a vindeca mușcăturile animalelor veninoase. Preparatul conținea mai multe ingrediente, remedii efective sau magice. În afară de opium (ingredientul principal și cel mai activ), *theriaca* trebuia să conțină și carne de viperă, căreia i se atribuia calitatea de a neutraliza veninul (potrivit unui principiu al magiei: *similia similibus curantur* = cele asemenea vindecă cele asemenea). Legenda spune că *theriaca* a fost creată de Mithridate al VI-lea Eupator, crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.), care era obsedat să nu fie otrăvit de numeroșii săi adversari. Pliniu a descris o rețetă de *theriaca*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos”, care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase, cu excepția aspidiei” (*Naturalis Historia* XX, 264) (38, p. 75).

Cel mai spectaculos ecou – într-un text de literatură populară – al folosirii unui preparat opiaceu (*theriaca*) pare a fi cel dintr-un *Descântec de [mușcătură de] șarpe*, aflat într-un manuscris din 1784:

Ediți, prestiți [= Iudiță, pestriță] (230),
dedi di peliți,
pelița di carne,
carne di os,
osu di folos,
veninul pe os în jos,
leacul [de] la tiriacul... (167).

Nu este vorba de un caz izolat. Variante aproape identice au fost culese în cursul secolului al XIX-lea și chiar la începutul secolului XX. În unele dintre ele apare chiar termenul *tiriac* (54, p. 843), iar în

altele apar termeni corupți: *treac* („leacul ca treacul”; cf. 12, p. 18), *iliac*, *liliac*, *chiliac* (168). Dar cele mai multe variante ale acestui tip clasic de descântec nu conțin remediul cu pricina și, în plus, sunt mai complete și mai coerente (în coordonatele unei logici a magicului) (85, p. 108; 114, p. 199; 170, pp. 461 ș.u.; 171, p. 86). Este evident faptul că aceasta este forma originară a textului, iar termenul *tiriac* a fost inserat la un moment dat.

Este posibil ca rostirea descântecului cu *tiriac* (de tipul celui atestat în 1784) să fi fost concomitentă cu administrarea remediului evocat. Într-un manuscris din aceiași ani se recomandă: pentru om mușcat de șarpe „să iei puțin tiriac și să-l amesteci cu unt de migdală, cu care ungându-te la mușcătură, îți va trece” (169); sau: „să pue pe hârtie tiriic și să lipească pe brâncă” (mss. nr. BAR nr. 3750, din 1788). Sau, pentru cal mușcat de șarpe, „să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriic, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriic” (mss. BAR nr. 842, din 1819).

Rămâne de văzut în ce măsură *teriaca* era folosită în mediul rural românesc la nivelul sfârșitului de secol XVIII. Probabil că nu foarte des (172), având în vedere faptul că se putea procura numai din spițerii, la prețuri destul de piperate. În 1765, de pildă, taxa vamală pentru importarea unei ocale de teriacă era de 22 de aspri, cam „cât o blană de sobol”. În 1792, aceeași taxă era de 18 bani pe oca, iar în 1818, pentru o oca de „teriic altânbaș i prost” vama era de 40 de bani. Prin „teriic prost” se înțelegea „obișnuit” (rus. *prostoi* = „simplu”), adică un opiaceu făcut din mai puține ingrediente.

Oricum, descântecul consemnat în 1784 atestă cel puțin faptul că se cunoșteau virtuțile magico-terapeutice ale remediului. Dar adevărata vechime a folosirii acestui opiat trebuie evaluată cu alte criterii. Se pune întrebarea de cât timp era folosită *teriaca* și, mai ales, ce prestigiu excepțional i-a fost atribuit acestui remediu, încât numele lui să ajungă în textul imuabil al unui descântec ritual. Pentru mentalitatea magică, alterarea textului unui descântec era de neînchipuit. Consecințele ar fi fost grave. Nu numai că descântecul își pierde efectul („își pierde leacul”), dar, cel mai adesea, capătă un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat practic neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Mai mult decât atât, *teriacei* îi este acordat un loc privilegiat în economia textului. „Leacul [de] la tiriicul” pare a fi o insolită parafrază a formulei clasice în descântecele de mușcătură de șarpe:

Descântecul de la mine,
Leacul de la Dumnezeu.

Este o formulă finală care stabilește o imaginară diviziune a muncii și a responsabilității între descântătoare și divinitate. Chiar dacă (sau cu atât mai mult cu cât) remediul nu era administrat propriu-zis, „tiriacul” din text nu mai este simpla denumire a preparatului opiaceu, ci un cuvânt cu virtuți magice care – prin simpla rostire – poate exorciza demonul bolii din „corpul pătimaș”.

*
* *

Inițial, năravul de a consuma opium a pătruns în Țările Române mai ales prin filieră turcească. Mai multe argumente pledează în favoarea acestei afirmații. În primul rând, chiar proveniența termenului *afion*: din turc. *afyon*, preluat la rândul lui din gr. *opion* (diminutiv al lui *opos* = „suc”). Tot prin filieră turcească ne vine cuvântul *tiriac* și derivatul *tiriachiu* (din turc. *tiriaki* = „consumator de opium”), cuvinte preluate de turci tot din greacă. Dimitrie Cantemir povestește despre un anume individ care locuia la Istanbul în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în vremea sultanului Murad al IV-lea, și care era poreclit Tiriaki pentru că era un înrăit fumător de opium (173, p. 377). În memoriile sale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784), Baronul de Tott descrie cartierul Teriaky Cearcify din Istanbul unde se adunau opiomanii (61, p. 21).

Pentru felul în care erau folosiți acești termeni (*tiriac*, *tiriachiu*, *afion*) în limba română pe la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi la Anton Pann: „La dânsele mă uitam tiriachiu, în cap cu fumul”. Sau în discursul pârcălabului „Strugur mustosul” către „Crăiasa poamelor”, în capitolul *Despre beție* de Anton Pann:

Eu acela care am puteri de mac
Ș-amețesc simțirea ca un tiriac,
Ei mă veninează cu spirtosul duh,
Și pe loc m-apucă tusea cu năduh.

(*Povestea vorbii*, 1852) (174, p. 89)

Sau la scriitorii moldoveni contemporani cu Anton Pann: Costache Stamati („Satana intră în sală tiriachiu și mormăie sudălmii”) și Dimitrie Raletti („Afionul cu care se îmbată teriachii”). Și un personaj al lui B.P. Hasdeu, din nuvela *Duduca Mamuca* (1863), este drogat de un doctor cu „afion” (175). „Cuvântul tiriachiu – scrie I.G. Ionescu-Gion în 1899 – a trecut de mult în popor, și se zice *om tiriachiu*, omului care se scoală după somn *mahmur*, adică indispus, întocmai

ca morfinomanul, după ce se deșteaptă din scumpa lui beție” (176, p. 604).

În vechime, consumatorul de opium era poreclit *tiriachiu*. Porecla s-a transformat în renume, și apoi în nume. Un ispravnic pe nume Constantin Tiriachiu este atestat în Moldova la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Era un fanariot „pripășit în țară cu domnia lui Alexandru vodă Moruz”, notează Constandin Sion în *Arhondologia Moldovei* (177, p. 281). Un politician liberal originar tot din Moldova, Alexandru Teriachiu (1829-1893), a fost ministru de Interne în anii 1880-1881. Numele a supraviețuit în antroponimie până în zilele noastre. În *Lista oficială a abonaților telefonici din București pe anul 2002* sunt înregistrați numai trei abonați cu numele Tiriachiu, dar sunt mulți alții cu nume înrudite, precum Țiriac, Tereaca, Tereacă, Tircă, Tirici, Terec, Terech, Teric etc.

În fine, un alt termen turcesc desemnând preparatul opiaceu, *altınbaş* (turc. *altın baş* = „cap de aur”), a fost folosit în limba română veche. De fapt, era vorba de traducerea denumirii farmaciei venețiene *ALLA TESTA D'ORO*. Vestita farmacie din Veneția era unul dintre locurile cele mai prestigioase unde se prepara *theriaca fina* sau *theriaca venetiana* sau *theriaca vera veneta* (numită astfel pentru că era adesea contrafăcută la Istanbul, Alexandria etc.). Pe teritoriul României, la Mangalia, s-a descoperit un vas farmaceutic din 1609 pe capacul căruia era gravat textul: *TERIACA FINA ALLA TESTA D'ORO IN VENET*. Pe centrul capacului era desenat un cap de bărbat cu cunună de lauri pe frunte (178).

În manuscrisul românesc din 1788 *Însemnări pentru doftorii*, ca remediu împotriva bolii „ciumică, ferească Dumnezeu”, autorul recomandă *altınbaş*, dar pentru că termenul nu era generalizat, el explică imediat: „tiriac de la băcani” (158, p. 171). Este o expresie intrată în limbaj popular. Nicolae Vodă Caragea interzisese cu câțiva ani înainte, printr-un pitac domnesc de la începutul anului 1783, ca la băcănii să se vândă astfel de substanțe, toxice și psihotrope. Cauza care a impus această măsură a fost accidentul de otrăvire produs în 1782. Un elev a cumpărat șoricioaică (arsenic) de la un băcan în încercarea de a-l otrăvi pe un dascăl *loghiotatos* de la Colegiul „Sf. Sava”. Dintr-o greșeală, a fost otrăvit mortal un coleg al elevului (176, p. 607).

Tot din Orient, din cel îndepărtat de data aceasta, ne vine termenul *amoc* (furie inexplicabilă, nebunie). În Indochina, cuvântul malaiezian *amok* denumește delirul provocat de abuzul de stupefiante (opium, hașiș sau canabis) (48, p. 275). În prima jumătate a secolului al XIX-lea, scriitorul englez Thomas De Quincey, cel care s-a autodeclarat „papă (deci infailibil) al bisericii opiului”, descria „frenezia *amocului*” ca fiind „crizele de furie ale malaiezilor după ce au luat opiu” (122,

pp. 206, 229). În 1769, cu jumătate de veac înaintea lui De Quincey, căpitanul James Cook explicase termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est. Vezi și nuvela lui Stefan Zweig *Amok*, scrisă în 1922. În limba română termenul a intrat ca un neologism din limba franceză.

Un alt argument în sprijinul ipotezei formulate, și anume că în spațiul românesc „a bea afion” este un nărav turcesc, ar fi larga răspândire a viciului opiomaniei în rândul turcilor. Un viciu puternic favorizat de prohibiția religioasă a consumului de alcool (o „abominabilă lucrare a diavolului”, conform *Coran* V, 92) și din belșug alimentat de întinsele culturi de mac din podișul Anatoliei (existente și astăzi). Una dintre regiunile Anatoliei se numea chiar *Afyon-karahisar*. Turcii obișnuiau să numească afionul, tutunul, cafeaua și vinul „cele patru coloane ale cortului voluptății”. „Musulmanii – spune Lazăr Șăineanu – au o mare pasiune” pentru afion, care se bea dizolvat în vin, rachiu sau cafea „spre a provoca pretinse [*sic!*] senzațiuni voluptoase și visiuni nălucitoare” (123, p. 217).

Pentru turci, „visiunile nălucitoare” și „senzațiunile voluptoase” datorate consumului de opium nu erau cătuși de puțin „pretinse”, cum scria Șăineanu. În 1546, naturalistul francez Pierre Belon nota următoarele: „Nu există turc care să nu cheltuiască ultimul ban spre a-și cumpăra opium, pe care-l poartă asupra sa în timp de pace și de război. Ei mănâncă opium, fiind convinși că îi face mai buni [luptătorii] și-i expune mai puțin pericolelor războiului. În vreme de război se vând asemenea cantități [de opium], încât este foarte greu să-l mai găsești în țară”.

În timpul războiului ruso-turc din 1768-1774, pentru a fi mai combativi, mai viguroși și mai curajoși, soldaților turci li se distribuia *maslach*, în arabă *maslaq* – o băutură excitantă pe bază de opium (135, p. 277). Într-adevăr, în 1771, în prima ediție a *Encyclopedia Britannica* se spunea că, în doze moderate, opiumul crește substanțial curajul omului: „din acest motiv turcii își administrează opium întotdeauna când merg la război”.

O mențiune specială merită aici filologul Lazăr Șăineanu care, așa cum am văzut, a abordat la sfârșitul secolului al XIX-lea influența turco-fanariotă asupra năravurilor narcotice atestate în Țările Române (afion, tiriac, magiun, cafea, chef, tutun, narghilea, ciubuc etc.). A făcut-o fie în celebrul său *Dicționar universal al limbii române* (1896), fie în excelentul său studiu în două volume *Influența orientală asupra limbei și culturai române* (1900).

În 1901, după 12 ani de așteptare și mai multe refuzuri de a primi – ca evreu – cetățenia română, Șăineanu s-a autoexilat, stabilindu-se la Paris. În Franța, Lazăr Șăineanu (devenit Lazare Sainéan)

s-a ocupat de argoul parizian și de limba lui Rabelais. În studiul său *La langue de Rabelais* (2 vol., 1922-1923) – „un tratat fundamental”, având „merite cu totul deosebite”, în opinia lui M. Bahtin (179) –, Sainéan a abordat și tema folclorului medical în opera renescentistului francez. Unul dintre subiecte: „binecuvântata iarbă a lui Pantagruel”, despre care s-a căzut de acord că este vorba de cannabis (180). Zeii s-au speriat că oamenii, după ce vor consuma din această „iarbă minunată”, numită *pantagruelion*, vor sta la masă cu zeii, se vor culca cu zețele, „ajungând astfel ei înșiși în rândul zeilor” (*Gargantua et Pantagruel*, 1534) (181). Seamănă cu spaima lui Iahve după ce Adam și Eva au gustat din fructul copacului cunoașterii din centrul Paradisului.

*
* * *

La rândul său, Dimitrie Cantemir scria ca martor ocular la începutul secolului al XVIII-lea următoarele: „Iar cei [derviși] ce se abțin de la vin întrebuințează în mare măsură suc de mac (rus. *makovii sok*) [...], de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o învioreare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit care să nu întrebuințeze acel suc de mac, ba chiar neconținut și într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru. Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul [1693-1703] pe un derviș... etc.” (182, pp. 463, 389).

Probabil că cei doi cărturari citați mai sus, Pierre Belon și Dimitrie Cantemir, exagerează prin generalizare, dar situația era în bună măsură reală, mai ales în rândurile aristocraților, soldaților și dervișilor. Câteodată, situația scăpa de sub control, astfel că autoritățile erau obligate să intervină. În prima jumătate a secolului al XVII-lea – consemnează Ienăchiță Văcărescu – „Sultanul Murad IV poprise cu iasac [= prin decret] tutunul și afionul” (*Istorie a preaputernicilor împărați otomani*, 1791).

În aceeași epocă, papa Urban al VIII-lea (1623-1644) amenința cu excomunicarea pe cei care prizau tabac (considerat „planta lui Satan”), iar țarul Mihail Romanov (1613-1645) – cu deportarea în Siberia pe cei care „beau tutun” (48, p. 235). Regele James I nu a îndrăznit să interzică folosirea tutunului, introdus de Sir Walter Raleigh în Anglia elisabetană, dar în 1604 a publicat o diatribă intitulată *O critică a tutunului* și a introdus o taxă pe viciul fumatului. De asemenea, în același secol al XVII-lea, edicte emise de împăratul Chinei interziceau consumul de tutun (în 1637, 1641, 1643, 1676 etc.) și mai târziu de opium (în 1729, 1796, 1799, 1800, 1813 etc.) (60, pp. 150-153).

Chiar și în îndepărtatul Peru, în cadrul celui de-al doilea Conciliu de la Lima (1567-1568) au fost interzise comercializarea și consumul

frunzei de coca în Indiile spaniole. Deși recunoșteau faptul că mestecarea frunzei le dă incașilor vigoare la lucru și le potolește foamea, iezuiții au considerat planta ca fiind „satanică” și provocatoare de idolatrie și erezie (27, pp. 202 și 183). Inchiziția a fost atât de severă din cauza modului sacral în care indigenii sud-americieni foloseau frunzele de coca și pe cele de tutun. Mircea Eliade a vorbit despre „funcția rituală a fumatului” la sud-americieni precolumbieni, funcție complet ignorată de europeni. La sfârșitul secolului al XV-lea, scria Eliade, „fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă [*sic!*], iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice” (184, p. 117).

În spațiul rural românesc fumatul tutunului amăgea foamea. „Țiganului, când îi e foame, cântă – zice undeva Ion Creangă; boierul se primblă cu mâinile dinapoi; iar țăranul nostru își arde [își aprinde] luleaua și mocnește într-însul.” Conform mitologiei populare românești, tutunul – ca și vița-de-vie – „este iarba Dracului”. Când Ivan întrebă la poarta Raiului dacă acolo va găsi „tabacioc” și „votchi”, Sf. Petru îi răspunde tranșant: „La iad, Ivane, nu aici” (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). „Vechile texte creștine îi amendau pe fumători, amenințându-i cu iadul: „Voi vă afumați cu tiutunul puturos – ce este rămășița din jărvile [= jertfele?] idolești. Amar voao, că în veci veți fi în iad”, se spune într-un text manuscris (mss. BAR nr. 5584) de prin 1762 (185).

Nu doar în textele bisericești erau sancționați fumătorii. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730) a scris în greacă un foarte interesant text: *Logos kata nikotianis*. Este vorba de un *Discurs împotriva tutunului*, și nu „împotriva nicotinei”, cum apare de regulă în diverse comentarii. Scris în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, textul a fost publicat postum la Iași, în 1786, de către nepotul autorului, Alexandru al II-lea Mavrocordat, domnitor al Moldovei (228). Se pare că micul volum pe care l-am ținut în mână i-a aparținut lui Vasile Alecsandri, care l-a lăsat moștenire Academiei Române, al cărei membru fondator a fost. La câteva luni după moartea poetului, o mână a scris pe pagina de titlu a cărții următoarele: „Donată Academiei de V. Alecsandri în 1891 April 2” (lecțiune probabilă). Cred că textul scris de Nicolae Mavrocordat a rămas inedit în limba română, un motiv în plus să dau din el ample extrase. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea, care a avut amabilitatea să îmi traducă textul din greaca veche.

Nu este de mirare faptul că domnitorul fanariot a compus un discurs retoric „împotriva tutunului și împotriva celor care îl vorbesc de bine”. Acțiunea lui ținea cumva de *Zeitgeist*. Am văzut că de-a lungul secolului al XVII-lea tutunul era interzis în multe zone ale Eurasiei. Probabil că Nicolae Mavrocordat și-a scris textul în acest



7. Boier din Moldova. Acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea

spirit pe la începutul secolului al XVIII-lea, dar după 1709 (așa cum o indică pagina de titlu), în perioada în care a fost „hegemon”, deci aproximativ între anii 1709 și 1715, când a fost domnitor al Moldovei.

Surprinzător este faptul că Mavrocordat Vodă descrie prepararea și utilizarea tutunului ca pe niște operațiuni puțin cunoscute în epocă. „Așadar – scrie Nicolae Mavrocordat –, iarba cu frunze late crește în câmpii. De la cei de demult nu a avut parte de denumire, dar cei care o folosesc au numit-o «nicotiană» [tutun]. După ce este curățată de frunze de către oameni, arșița soarelui o usucă și, când umezeala pleacă, rămâne uscată. În acest fel este distribuită în snopi și se vinde nu pe bani puțini. Cumpărătorii o fărâmițează și o pun într-un recipient mic de lut, încovoiat, care este găurit la ambele capete: la unul primește focul, la celălalt are un tub lung confecționat din lemn pe care oamenii îl prind cu buzele. [Prin el] trag fumul când iarba arde. Unii oameni înghit fumul și îl trimit în stomac, făcându-și burta o sobă, alții îl suflă prin nas în aerul de afară, alții, ceva mai mășurați în rău, îl aduc puțin în trup și îl scot în afară.” Chiar și ciubucul este descris de domnitorul fanariot cu multe detalii tehnice, ca un instrument necunoscut. Preluată de la amerindieni, pipa lungă de lut se răspândise, din Anglia și Olanda, în Europa secolului al XVII-lea.

Mavrocordat nu explică de ce planta psihotropă care „stârnește nebunia” era numită „nicotiană”. De fapt, numele ei provine de la

Jean Nicot de Villemain, ambasadorul Franței la Lisabona (1559-1561), care a adus frunze și semințe de tabac brazilian la Paris. Planta s-a răspândit cu rapiditate în Europa ca remediu medical, preluând numele aristocratului francez: *Herba nicotiana*. Abia la jumătatea secolului al XVIII-lea (deci la câteva decenii după scrierea lui Mavrocordat), suedezul Carolus Linnaeus, el însuși un înrăit fumător, i-a dat plantei numele de *Nicotiana tabacum* (cf. *Species plantarum*, 1753). Mavrocordat preferă să sugereze că numele *nikotiani* ar proveni de la grecescul *kotos*, adică „ranchiună, ură”. „Denumirea [plantei] indică acțiunea însăși”, conchide Nicolae Mavrocordat.

Domnitorul fanariot descrie în termeni apocaliptici „trăsăturile nocive” ale tutunului și efectele lui malefice nu numai asupra corpului, dar și asupra minții fumătorului: „În timp ce alte [plante] vatămă numai trupurile, asta nimicește și mintea nu mai puțin decât trupul. Arde corpul, și prăpădind umezeala proporționată, face trupul să se usuce și, precum un tiran crunt, îl cosește din viață înainte de vreme. Iar gândul pentru cele frumoase și bune îl face lipsit de vlagă. Trupul îl sughe și îl înghite ca o lipitoare, în timp ce mintea o animalizează. Înnegrește inima ca pe un horn, umple plămâni cu funingine, face corpul să miroasă urât, iar dinții îi face mai negri decât smoala”. Așa cum voi arăta peste câteva pagini, Nicolae Mavrocordat obișnuia în acei ani să-și administreze opium, fără să considere că acest fapt ar intra în contradicție (morală sau de altă natură) cu poziția sa extrem de critică față de utilizarea tutunului.

Nu este poate întâmplător faptul că în serviciul domnitorului se afla o mare personalitate medicală – doctorul evreo-portughez Daniel de Fonseca. Nicolae Mavrocordat a fost el însuși un erudit poliglot, cu studii de filosofie și teologie. Era fiul lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, mare savant, cu studii de medicină și filosofie la Universitatea din Padova. Un „iatro-filosof”, cum l-a numit Nicolae Iorga (229). Un „om ales”, „preaînvățat în toate învățăturile”, cum l-a descris Nicolae Costin. Prin lucrarea sa de doctorat din 1664, *Instrumentul pneumatic al circulației sângelui*, Alexandru Mavrocordat a fost unul dintre primii susținători ai teoriei lui William Harvey. Nu este deci deloc surprinzător faptul că Nicolae Mavrocordat (mândru de părintele său, ca și de descendența sa din boieri moldoveni) a abordat în discursul antitutun o perspectivă medicală, cu referiri concrete la inimă, sânge (supt de lipitoare), plămâni, creier etc.

Remarcabil pentru epocă este faptul că Nicolae Mavrocordat reușește să descrie fenomenul de adicție a fumătorilor, „care nici măcar noaptea nu lasă pipa și, pe deasupra, aduc neconținut lungi elogiile viciului lor”. Această „urâtă îndeletnicire” devine o „patimă”, un „monstru mitic cu o sută de brațe” („și mie trebuie să-mi crească o

sută de limbi, pentru ca să fac limpede ticăloșia plantei”). Pentru „cei obișnuiți” cu fumatul, pentru cei „care s-au hrănit numai cu tutunul”, „obișnuința a devenit deja natură”. Dacă sunt „văduviți de tutun”, fumătorii „pleznesc, sunt înrobiți de el și, precum de o sfoară, sunt trași de nas [de tutun]”. Fumătorii înrăiți sunt „conduși ca de o teribilă nebulie, pășind încolo și încoace și, asemenea unor câini de vânatoare, adulmecă tutunul, ca să tragă o doză și să-și umple măruntaiele cu funingine”. Ei „poftesc în mod continuu acest lucru rău-mirositor și, dacă nu-l au, numai că nu se înăbușă” și „urlă ca lupii”. Autorul dă dovadă de o bună înțelegere a dependenței („înrobirii”) narcomanului și a chinurilor sevrajului.

Discursul capătă spre final o colaratură moralizatoare, anti-hedonistă, cvasi-teologică, axată împotriva viciului și a păcatului de neiertat. Fumând tutun, omul caută „plăcerea simțurilor”, croiește „căi străine și variate desfătărilor”, căzând în „prăpastia plăcerilor”. Cei care „venerează virtutea, vecină cu divinitatea”, dau celor cincă simțuri hrana „legiferată de Natură”. Tutunul însă, „iarba plină de scârbă”, distruge trei dintre simțuri: gustul („prin amărăciune”), olfacția („prin mirosul rău”) și văzul (prin „întunecimea” provocată de fum). Fumul de tutun „vatămă și ochii în cel mai mare grad prin întunecime”. „Fiind orbi de bună voie, [fumătorii] ajung cu adevărat la necazul dat de pedeapsa care îi așteaptă pe păcătoși în acest caz : căci se crede că aceasta este întunericul. Pe ei întunericul îi învăluie și îi încercuiește. Într-adevăr, ce altceva, spune-mi, este fumul, dacă nu o întunecime în fapt ?” „Tutunul este [...] păgubitor sufletului și corpului”, este „o imagine a pedepsei veșnice”, este „tiranul cel mai cumplit”, iar „cei care îl folosesc sunt mai sălbatici decât fiarele, mai pofticioși decât femeile însărcinate, [...] mai nelegiuiți decât hoții și jefuitorii” (228).

Fără ca Infernul să fie numit *per se*, dar fiind definit destul de precis (loc al păcătoșilor, întunecime, pedeapsă veșnică etc.), retorica lui Nicolae Mavrocordat se apropie de dogmatica amenințare cu întunecimea Iadului a celor care se „afumă cu tiutunul puturos”, așa cum apare tranșant în manuscrisul românesc din 1762, citat mai sus (mss. BAR nr. 5584, 1762).

*

* *

Interesant este faptul că, în același secol al XVIII-lea, pentru evreii *hasidim* din zona Galiția, Podolia, Maramureș, Oaș, Bucovina și Moldova, tutunul și alcoolul nu duceau sufletul în Iad, ci în Paradis. Hasidul îl celebra pe Iehova prin manifestări și activități considerate până atunci profane, dacă nu chiar păgâne : prin dans, cântec, relații

sexuale, somn, mâncare, fumat și – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase și prin alte stimulente” (186).

Însuși întemeietorul hasidismului, Baal Șem Tov, acronim Beșt (1700-1760), bea rachiu și fuma tutun din ciubuc, așa cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecție de vechi legende hagiografice. Legendele spun că el nu se despărțea de pipa sa orientală, cu țeava foarte lungă, de tipul celor pe care le foloseau în epocă și boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov își aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoțit de meditații cabalistice”. Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalțe la lumile de sus, Baal Șem Tov fuma o pipă și cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta”. Se spune că, într-o dimineață, după rugăciune, rabinul Gerșon din Kutov (cumnatul lui Baal Șem Tov) i-ar fi mărturisit discipolului său următoarele: „Mi-aș dori să ajung în Paradisul la care maestrul nostru accede fumând o pipă plină cu tutun” (188).



8. Evreu hasid din Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu), împreună cu soția sa. Gravură, Paris, 1846

Călătoriile lui Beșt în Paradis sunt descrise în diverse documente. Într-o celebră epistolă trimisă de Beșt în 1746 chiar cumnatului său, rabinul Geșon din Kutov, Baal Șem Tov vorbește despre o incantație pe care a făcut-o de Roș ha-Șana „în vederea ascensiunii sufletului” (*psihanodia*), despre „lumile superioare” și „revenirea în Paradisul inferior”, despre urcarea „de la o lume la cealaltă”: „Așa, treaptă după treaptă, m-am ridicat până am intrat în palatul lui Mesia” (132, pp. 242-243).

Ca un fel de șaman, rabinul hasidic coboară din înălțimea contemplației pentru a înălța spiritual întreaga comunitate, practicând „coborârea în vederea ascensiunii”, cum zice Moshe Idel (189, p. 313; vezi și 190, pp. 221-222).

Tradiția hasidică spune că, la vârsta de treizeci de ani (cca 1730), Baal Șem Tov s-a retras pentru contemplație într-o peșteră din nordul Carpaților Orientali, unde a avut parte de o revelație mistică. Era recunoscut ca vraci miraculos, vindecându-i pe oameni cu plante medicinale și talismane cu nume divine înscrise pe ele. Cum am spus, Moshe Idel a asociat puterile magice ale lui Baal Șem Tov (înălțarea sufletului, vindecări miraculoase etc.) și ale altor rabini hasizi cu cele ale unor „vraci și vrăjitori” *incantatores* (comparați cu *Doctores subtilissimi et sanctissimi* din Italia), atestați în aceeași arie geografică (Moldova) și descriși cam în aceeași epocă (la jumătatea secolului al XVII-lea) de episcopul romano-catolic Marcus Bandinus (127). Descriind aceste manifestări magico-religioase, Moshe Idel și-a intitulat capitolul „Despre șamanismul din Munții Carpați” (132, pp. 250-252). Cam la fel făcuse înaintea lui și Mircea Eliade, chiar dacă la sfârșitul titlului său a simțit nevoia unui dubitativ semn de întrebare: „*Șamanism*” *la români*? (31, pp. 193 ș.u.).

Nu numai tutunul, ci și băuturile alcoolice erau folosite de hasizi pentru provocarea extazului. Contemporan cu întemeietorul hasidismului, Israel Zamosc (mort în 1772) scria că Baal Șem Tov și discipolii săi „înotau în vin și se îmbătau cu rachiu”. Fiind vorba de un adept al Iluminismului evreiesc (*Hascala*), deci opozant al hasidismului, am putea crede că Israel Zamosc exagera, în încercarea de a-i discredita pe hasizi. Totuși, mai toate documentele, inclusiv cele redactate de hasizi, vorbesc despre folosirea băuturilor alcoolice tari în viața de zi cu zi a acestora.

Alcoolul făcea parte, chiar dacă anecdotic, din ecuația escatologică a unor rabini hasizi. Se povestește, de exemplu, că, la începutul secolului al XIX-lea, rabinul Iacob Isaac a promis în sinagoga din Lublin că oricine îi va procura un pahar de rachiu își va asigura un loc în Lumea de Apoi. Cum nimeni nu a făcut-o, rabinul și-a vândut centura,

cumpărându-și rachiul dorit. „Acum mi-am asigurat mie însumi un loc în Lumea de Apoi”, a declarat rabinul Iacob Isaac (187, p. 202).

Vorbind despre călătoriile în lumea de dincolo practicate în mistica evreiască târzie, Ioan Petru Culianu constată faptul că rabinii *hasidim* și habadnici „nu se opuneau extazului indus în mod artificial” (191, p. 244). Muzica, dansul și impulsurile sexuale, alcoolul, tutunul „și alte stimulente” (în formularea lui Dubnov) își aduceau contribuția la provocarea extazului. Este motivul pentru care antropologul american Raphael Patai a încercat să definească „trăsăturile dionysiace” ale hasidismului (187, p. 202 ; vezi tot capitolul „Jewish Dionysians: The Hasidim”, pp. 180-221).

Totuși, în tratatul său despre extaz, rabinul Dov Baer din Lubavici (1773-1827), conducătorul sectei hasidice Habad, întemeiată de tatăl său Schneor Zalman din Liady (1747-1813), făcea o distincție tranșantă între „extazul autentic” și „extazul extern”, care este fals. Ar fi cinci tipuri de „extaz autentic” sau de „extaz al sufletului”. În schimb, „extazul extern” – scrie Dov Baer în tratatul despre extaz – se manifestă „printr-un entuziasm inflamator de foc straniu, care provine numai din inflamarea sângelui și nu are nimic din focul lui Dumnezeu” (191, pp. 244-245).

*
* *

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, la Viena în *Folx-Garten* (*Volks-Garten*), cum consemna boierul Dinicu Golescu, regula era: „bez [= fără] ciubucile, care nu sunt slobode” (192, p. 87). Aceeași situație era în Transilvania, parte atunci a Imperiului Habsburgic. În acei ani, și „pe străzile orașului [Brașov] fumatul era interzis – notează fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților”. Pe la 1821, principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (193, p. 80). Spițerul J.M. Honigberger, care a părăsit Brașovul natal pe la 1815, trebuie să fi știut aceste reglementări. De fapt, el a inventariat multe dintre interdicțiile de mai sus, într-un poem împotriva „abuzului de tutun”:

Urban al optulea, citim în pagina istoriei,
I-a excomunicat pe cei ce prizează tabac.
Țarul Rusiei, într-o epocă anterioară,
Pedepsea crima acestei grozăvii

Prin tăierea nasului. Încă și mai înțeleptul
 Senat din Berna, prin deliberare justă,
 A interzis elvețienilor să fumeze tutun, ca pe o crimă
 Pe cât de mare era furtul sau omorul în codul divin. [...]
 Sultanul Murad al patrulea la moarte-a condamnat
 Toți fumătorii de tutun [...] (62, p. 273).

Este posibil ca apotecarul sas Honigberger să fi preluat această ultimă informație (ca și mai sus citatul Ienăchiță Văcărescu) din *Istoria Imperiului Otoman*, scrisă de principele moldovean Dimitrie Cantemir. Fiind alcoolic – scrie Cantemir –, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei”. „Dar pe cât era [sultanul] mare amator de vin – continuă Cantemir –, pe atât era inamic de moarte al opiumului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amendurilor acestor obiecte” (173, pp. 371, 376-377).

*
 * *

Alte mărturii documentare privind folosirea opiumului în spațiul românesc datează de la începutul secolului al XVIII-lea. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730), autorul textului mai înainte comentat *Discurs împotriva tutunului* (228), își administra un magiun opiaceu preparat conform unei rețete speciale. În 1716, el trimitea în dar patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un „panzehr” (antidot) și un „magiun” (electuar) de opium „socotit [= preparat] ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni” (194).

Obiceiul de a face acest tip de daruri l-a preluat fanariotul Mavrocordat de la Înalta Poartă, unde exista o asemenea tradiție, mai ales cu ocazia anului nou persan, *Nevrûz* (21 martie). Cu acest prilej, „medicul-șef al palatului (*hekîmbași*) – scrie Luminița Munteanu – prepara o pomadă pe bază de ambră, opium și diverse plante aromatice, pe care o oferea sultanului, marelui vizir și celor din anturajul acestora, în schimbul unui onorariu substanțial; aceeași pomadă le era trimisă în dar, de la serai, și altor notabilități, în semn de prețuire”. Considerat un adevărat panaceu, magiunul de opium „se bucura de o oarecare tradiție în întreg Orientul Mijlociu [...], fiind pomenit în manuscrise de diverse proveniențe, care nu omiteau nici rețetele de preparare sau lista detaliată a ingredientelor întrebuintate (anumite tipuri de ambră, mosc, petale și apă de trandafiri, scortîșoară, santal, cuișoare, cârmâz, săpunariță, vanilie, nucșoară, ghimbir, coriandru, nucă de cocos, anghelică, aloe, galangal etc.)” (195).

Despre domnitorul moldovean de la mijlocul secolului al XVIII-lea Constantin Racoviță Cehan (căsătorit cu o turcoaică din Istanbul), cronicarul Ioan (Ioniță) Canta scria: „De atâta era strașnic că mânca afion dimineța și la vreme de chindii [= după-amiaza] bea pelin cu ulciorul, și preste toată ziua se afla tot vesel”. Cu toate că vodă „mânca afion” și „bea pelin”, conchide cronicarul, „trebile și le căuta cu toată rânduieala” (155, p. 325). În 1899, G.I. Ionescu-Gion îl considera pe Racoviță Cehan primul „morfinoman” [*sic!*] din spațiul românesc. „Singurul morfinoman ce l-am găsit prin cronice și documente este Constantin-Vodă Racoviță, care se vede însă că făcea să se neutralizeze efectele dărpănătoare ale morfinei cu urcioarele de pelin” (176, pp. 604-605). La 1764, nota Alexandru Odobescu, „Constantin Racoviță muri pe tron, victimă a patimei sale pentru melisă [= mătăciune = *Dracocephalum moldavica*] și băuturile spirtoase” (196, p. 53). (În paranteză fie spus, la câteva decenii după ce scrisese acest text, Odobescu s-a sinucis administrându-și o supradoză de morfină.)

În acea epocă – cum ne asigură un manuscris din 1766 (mss. BAR nr. 3083) –, preparate opiacee (de tipul teriacei) se importau și se găseau la „apatică”, „gata făcute și direse ori pentru ce feliu”. Ele erau laudate că aduc „vărtoasă sănătate”, că vindecă „Melahonia” [*sic!*] și „fantazia sau turburarea gândurilor”, dar și că „ascuțesc și lămuresc mintea omului” (197). Un alt manuscris din epocă (1776) conține indicații de folosire pentru „Theriacul de Andromac”, o doftorie „izcodită [= inventată] de cei mai mari și aleși mediconi” (126, p. 120). Numele opiaceului (*Theriaca Andromachi*) vine de la numele doctorului împăratului Nero (54-68 e.n.), Andromachus. Se spune că acesta ar fi îmbunătățit rețeta inițială, cea a regelui Pontului, Mithridate al VI-lea (112-63 î.e.n.). Andromachus a mărit proporția de opium și a adăugat carne de viperă la celelalte 64 de ingrediente care – pisate și amestecate cu miere – formau un electuar opiaceu (198).

Sigur că afionul nu aducea numai „vărtoasă sănătate”, ci și moarte. Pliniu cel Bătrân descria virtuțile farmaceutice ale opiumului (*neconium*) – este soporific, anestezic etc. –, dar atrăgea atenția și asupra faptului că, în exces, poate fi „otravă mortală”: „Dacă este înghițit în cantitate prea mare, [opiumul] poate fi mortal în somn” (*Naturalis Historia* XX, 76) (38, p. 65). Contemporanul și omologul „veselului” domnitor Constantin Racoviță Cehan (cel mâncător de afion), Grigore al II-lea Ghica Vodă, murea la București în 1752 – cum notează Athanasie Comnen Ipsilanti – din pricina unei greșite administrări de teriacă cerească (194). Domnitorul valah a murit probabil din cauza unei supradoze de *Theriaca celesta*.

*
* *
*

Opiomania și opioterapia nu au fost un privilegiu al bărbaților în Țările Române. Faptul nu trebuie să ne mire. S-a constatat, de pildă, că în Marea Britanie, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea utilizatorilor de opium (60-70%) erau femei (61, p. 31). După modelul haremului turcesc (234), opiofilia a pătruns și în budoarul nevestelor de mari dregători în spațiul românesc.



9. Odaliscă fumând din ciubuc. Ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea (234)

La 24 februarie 1813, de exemplu, Maria – soția domnitorului Moldovei Scarlat Callimachi (1812-1819) – scria unui vraci turc următoarele: „Saor Lochmane, trimite-mi trei dram[uri] spirt de afion, că-ți voi plăti”. Semnat: „Maria Call[imachi]”. Nu știm în ce scop cumpăra de la spițerie prima doamnă a Moldovei circa zece grame de „spirt de afion”, dar putem bănuși că substanța solicitată era *laudanum*. Așa cum ne asigură Radu Rosetti, „în vremea lui Scarlat Calimah și a lui Ioniță Sturdza” exista într-adevăr în centrul Iașiului, chiar în fața palatului domnesc, o „spițerie Lochman” (199, p. 109). Un spițer Lochmann este atestat în 1828 și la București (200, p. 39).

În paranteză fie spus, nu știm dacă Lochman era un nume real sau un supranume legendar. În tradiția islamică (vezi *Coran* XXXI, 12-19) apare un înțelept tămăduitor pe nume Lokman (Luqman). Cantemir credea că numele acestui vraci miraculos („n-ar fi existat nici o boală pe care să n-o fi vindecat”) ar proveni de la „stricarea” numelui lui Esculap (182, p. 219). Tot din tradiția islamică, prin intermediul culturii turcești, Lokman a pătruns și în tradiția populară sud-dunăreană. La populațiile din Balcanii de Vest, de pildă, Locman este un vraci legendar, care înțelege limbajul plantelor. El deține o plantă care vindecă toate bolile, ba chiar poate să îi facă pe unii oameni nemuritori (201).

Românele din epocă foloseau într-adevăr afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poem din 1814, adresată nepotului său Iancu. Jupâneșele, se plânge vornicul, nu mai gătesc și nu mai mănâncă „butincă cu mac”.

Macul îl lasă de alte ceasuri
La ale patului foarte dulci pasuri
Când inimioara le face tac! (202)

Nu se înțelege prea bine dacă în acest caz, „la ale patului foarte dulci pasuri”, afionul este folosit ca somnifer sau ca afrodisiac. A doua ipoteză nu este lipsită de temeii. Artur Gorovei (*Descântecetele românilor*, 1931) publică unele descântecete în care „mândrulița din sat” își farmecă iubitul cu o licoare opiat :

– Și cine l-a fermecat?
Mândrulița lui din sat
Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

Se știe că, în octombrie 1848, Maria Rosetti a urmărit pe mal, în susul Dunării, între Giurgiu și Orșova, ghimia în care turcii îi țineau prizonieri pe membrii guvernului revoluționar (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Cesar Bolliac, Dimitrie Bolintineanu, Ion Brătianu, frații Golești și ceilalți). Turcii îi duceau în surghiun undeva în Bosnia, iar Maria Rosetti și pictorul Constantin Daniel Rosenthal (care o însoțea) făceau planuri să-i elibereze. Legenda spune că la Sfenița, în amonte de Orșova, ea ar fi reușit să-i adoarmă pe soldații turci cu opium sau hașiș, organizând astfel evadarea revoluționarilor.

În scrierea sa *Légendes démocratiques du Nord* (Paris, 1854), Jules Michelet consemnează acest episod, fără să amintească însă numele

narcoticului: „Doamna Rosetti, care le-o luase înainte, pregătise un ospăț pe cinste, cu vin din belșug, cafele și lichioruri. Turcii, și așa năuciți de cât băuseră toată ziua, își leapădă acolo orice urmă de judecată. Fumează, pică de somn. [...] Prizonierii, urcați în care, o porniseră voios pe câmp” (203).

*
* *

Într-o listă de mărfuri și prețuri întocmită în 1727 de autoritățile austriece de la Craiova apar diverse produse de import: „teriacă” și „afion de Constantinopol”, tutun turcesc, dar și „tutun de Valahia” (126, pp. 127-128). „Tutunăritul”, impozitul pentru cultivarea tabacului, este atestat în Moldova într-un document din 1693. După recoltare, frunzele de tutun erau prelucrate în vreo „fabrică de tabac”, de genul celei înființate pe la 1825 în Moldova de frații Ianachi și Apostol Kalos. Aceștia erau boieri de origine albaneză, care se trăgeau din „arnăuți de la Ianina”, cum ne asigură contemporanul lor, paharnicul Constandin Sion, în *Arhondologia Moldovei* (177). Probabil că astfel de „tutun de Valahia” trimitea Costache Negri la Paris, în 1861, Mariei Cantacuzino, Elenei Cuza și lui Vasile Alecsandri (204). Erau persoane prea simandicoase pentru a crede că Negri le trimitea din țară cutii de tabac doar fiindcă erau eventual mai ieftine. „Tutunul de Valahia” era foarte apreciat, spre deosebire de unele tipuri de „tutun turcesc” necultivat (*Nicotiana rustica*), de calitate inferioară, așa-numita *mahorcă*.

În „romanțul original” al lui Nicolae Filimon, ciocoi fanarioți, vechi și noi, își făceau tabietul fumând „ca turcii” din „ciubucele și narghelelele cele umplute cu parfumatul tutun al Siriei” sau cu „parfumata plantă arabică numită gebel”, sau cu „tumbekiu aromatic, cumplit de tare” (zice Radu Rosetti), lăsându-se „cufundați în acea dulce extază pe care o simt numai adevărații fumători” (199, p. 62; 205, pp. 75, 69, 239).

Așa cum am văzut, pe la începutul secolului al XVIII-lea, Nicolae Mavrocordat Vodă era critic la adresa celor care, abia „sculați de dimineață”, se simt mânați „ca de o teribilă nebunie [...] ca să tragă o doză [de tutun] și să-și umple măruntaiele cu funingine” (228). Fumatul „pe burta goală” mărea efectul psihotrop al tutunului. La sfârșitul epocii fanariote, arhimandritul ieșean de la Biserica Trei-Ierarhi („Trei-sfetiteanul”) fuma imediat ce se trezea de dimineață. El „trăgea din ciubuc cu sete numai cu un ochi deschis” și, „până nu și-ar fi dres cheful, nu te socotea de om” (Alexandru Beldiman, *Tragodia*, cca 1825) (112, p. 54).

La Berlin fiind (1861-1863), tânărul boiernaș Iacob Negruzzi folosea tutunul ca pe un narcotic somnifer. El consemna în jurnal fumarea unei țigări ca pe un lucru important. „Sunt foarte obosit – scria studentul Negruzzi în jurnal la 1 decembrie 1861 –, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară [...], mă voi culca” (206, p. 33). Probabil că era o atitudine firească pentru un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic”. Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi: „Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește [= turcește] pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubuciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului. Obiceiuri de boier bătrân...” (207). C.A. Rosetti (1847) și Alexandru Macedonski (pe la 1880) vor compune adevărate ode dedicate tutunului ca stupefiant.

8. Ciubuce, narghilele, tabachere și chisele

Fiind obiecte provocatoare de „dulce extază” (Nicolae Filimon) și de „reverie delicioasă” (Lazăr Șăineanu), ciubucele boierilor erau păstrate, curățate, umplute și aprinse cu grijă de slujitori speciali (*ciubuccii*), care erau generos răsplătiți. „Cel cu rangul”, adică domnitorul sau boierul – scria Nicolae Filimon –, „câta să plătească câte un bun bacșiș [...] la ciubuccii” (205, p. 61). De aici, sensul figurat al termenului *ciubuc*, de „câștig suplimentar, bacșiș”.

De asemenea, ciubucele „domnești” erau obiecte de lux, „pipe lungi din lemn de iasomie sau de lămâi, ornate cu un muștiuc mare de chihlimbar încrustat cu diamante și acoperit cu o pungă de catifea verde sau albastră brodată cu ciucuri aurii”, cum le descrie Ulysse de Marsillac. „Aceste splendori ale luxului oriental au dispărut aproape de tot”, scrie călătorul francez pe la 1869 (208, p. 105).

Sau, într-o altă formulare a aceluiași: „Tolăniți pe un teanc de perne, [boierii români] «beau» tutun de Medina din ciubuce de iasomie, cu muștiuc de chihlimbar încrustat cu pietre prețioase sau trăgeau din narghilea de cristal. Li se aducea cafea fierbinte cu zaț [= turcească], în ceșcuțe mici fără toartă (felegene), puse într-un fel de păhăruț din aur filigranat, numit «zart»” (208, p. 90).

Alexandre Dumas nu s-ar fi putut documenta de la Ulysse de Marsillac (care a publicat în franceză în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea), dar s-a documentat bine. Personajele sale din *Contele de Monte-Cristo* (1845-1846) beau „cafeea turcească” și fumează, șezând *a la turca*, „din ciubuce cu țevi de iasomie și cu hornuri de ambră” (209).

Vorbind în 1821 despre comerțul dintre Turcia și Țara Românească, F.G. Laurençon, profesor de franceză stabilit la București, constată faptul că, printre multe alte mărfuri, se importau de la Istanbul cafea, vinuri de Cipru, lichioruri, leacuri medicinale, dar și ciubuce și tutun: „Imamelele din chihlimbar galben nu sunt un obiect



10. Logofăt sau secretarul Divanului din Țara Românească.
Acuarelă, 1830

neînsemnat de negoț ca și frumoasele ciubuce din lemn de cireș și tutunul de fumat” (*Nouvelles observations sur la Valachie*, 1821) (227, p. 25).

Tabietul marilor boieri de a fuma împreună era un ceremonial fanariot de socializare. Nu era însă înțeles sau gustat de toți călătorii străini prin Țările Române. Este simptomatică reacția de stinghereală manifestată de un diplomat danez, Clausewitz, care în 1824, trecând prin București spre Istanbul, i-a făcut o vizită de curtoazie domnitorului Grigore al IV-lea Ghica. Domnitorul stătea „așezat pe sofa cu picioarele încrucișate”, fiind înconjurat de boierii dregători și de nevestele lor. „Vodă Ghica primi pe străini cu multă amabilitate, îi pofti pe italienește să șadă și dădu ordine să li se aducă dulcețuri, cafele și lulele [= ciubuce]. Danezului îi pare cam ciudat să fumeze în fața unui principe înconjurat de atâtea cocoane elegante” (227, p. 96).

Ienăchiță Văcărescu
Șade-n poartă la Dudescu
Cu ciubuc de diamant,
Capot roșu îmbrăcat (112, p. 111).

Astfel suna un cântec din folclorul urban din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu un veac înainte, fastul oriental din locuințele boierilor români era același. Vezi, de pildă, *Istoria lui Iordache Stavarache, biv vel spătar și bași capichihaiia al Țării Românești*, un manuscris (mss. BAR nr. 4468) redactat în 1767:

Ciubuce minunate cu imanele cu chihlimburiu
Și împrejur la lulele avea totu mărgăritariu,
Ibricele dă cafea de argintu le făcuse
Și filigenile de farfuriu de China aduse (210).

În aceeași epocă, pipele de opium folosite în China erau și ele confecționate din materiale prețioase: fildeș, jad sau baga. De asemenea, pipa indiană (*hooka*, din arabă *hukkah*) cu care se fuma hașiș (sau canabis) amestecat cu tutun semăna cu narghileaua turcească. „Din canabis [care crește în Kashmir] – scria brașoveanul J.M. Honigberger, stabilit în Lahore pe la 1829 – se prepară *churrus* [hașiș], care este vândut în India, unde, în amestec cu *tomakoo* [tutun], este folosit ca drog în special de către fahirii ce-l fumează folosind o *huka*” (62, p. 102). Și Mircea Eliade (*India*, 1934) povestește despre indienii care fumează „într-o *huka* de lemn” frunze de *bhang* (*Cannabis indica*), narcotic care le produce „o toropeală mult gustată” (211, p. 121).

Colecția de ciubuce, narghilele și chisele brodate era păstrată într-un dulap prețios (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, 1862), într-o cameră specială. Era un adevărat „altar al fumătorilor”, cum îl numea impresionat Stanislas Bellanger, în 1846, pe cel din casa boierului Balș din București (212). Ciubucciul era într-adevăr bine plătit și, cum spuneam, plata lui a dat naștere termenului „ciubuc”, cu sensul de „bacșiș”. El avea obligația să „curețe bine ciubucele”, să le umple uniform și apoi să le aprindă (*Ciocoii vechi și noi*). Dacă tutunul sau *kief*-ul ardea cu flacără, și nu mocnit, fumatul era compromis. Dar era și un semn de rău augur. „De șed închis în casă și trag trist din ciubuc,/ Îmi flacără luleaua și-mi face ursu[z]luc” (turc. *ursuzluc* = „semn de nenoroc”), scria paharnicul Costache Bălăcescu pe la mijlocul veacului al XIX-lea (112, p. 201).

Pentru ca tutunul să ardă bine, ciubucul trebuia să fie „încălăfat”, adică acoperit cu capac, iar luleaua să fie „ferecată cu [capac de] argint” (Costache Negruzzi, *Fiziologia provincialului*, 1840) (213, p. 243). Luleaua seamănă cu „nargheleaua simplă și portativă a perșilor”, cum scria Cesar Bolliac în 1873 (68). Practicarea îndelungată a meseriei de ciubucciu putea duce la boli profesionale. Astfel, un ciubucci-bașa de la curtea lui Caragea Vodă, „de mult ce a tot suflat



11. *Odaliscă* (aducând narghilea și ciubuc). Desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Național de Artă al României

în ciubuc”, s-a îmbolnăvit și a murit „de oftică” (din ngr. *ohtikas* = „ftizie”), adică „i s-au dus zilele în fum”, scrie ironic Vasile Alecsandri (*Kera Nastasia*, 1865) (214, p. 108).

În 1844, Alecsandri descrie Iașiul multi-etnic, în care orientalii (turci, greci, armeni) sunt promotorii fumatului. În „cafineaua grecească”, „plină de fesuri mari, de fustanele”, „felegenele de cafe, ciubucile și narghilelele gioacă roluri însămnate”, iar „fumul de tiutiu domnește în toată nourimea sa”. Alături, pe uliță, se află o „tiutiungerie arminească”. „Ea este împodobită în față-i cu bucaluri mari pline de liulele, de imamele, de tiutiu ; prin lăuntru este ticsită de dulapuri, în care sunt întinse fel de fel de chisele cusute cu fir, tot soiul de mătănii de mărgean sau de chihrimbar și prin colțuri stau grămezi de ciubuce de cireși și de iasomie. Marfa orientală ce se vinde într-însa, așezarea-i curioasă și mai ales figura caracteristică a armeanului ce trage neconținut ciubuc pe pragul ușii îi dau un aer străin din care un zugrav ar putea face un tablou foarte original...”

(124, p. 83). Alecsandri uită să menționeze și „tiutiungeriile jidovești”. În 1851, în catagrafia locuitorilor evrei din Iași (districtul al 4-lea), erau înregistrați nu mai puțin de 15 „tiutiungii jidovi” (238).

Ciubucele boierilor români erau atât de lungi (până la 1,5 metri), încât nu încăpeau în trăsură alături de ei sau îi incomodau. Ele erau ținute de slujitori, care călătoreau afară, în spatele birjei. Când boierul mergea prin oraș călare pe cal, în spatele lui alerga un slujitor care îi ținea ciubucul și, dacă era întuneric, o torță (*masala*). Iată ce relatează un călător rus care a vizitat Iașul în 1808: „În spatele trăsurilor stau câte doi slujitori: unul din ei ține luleaua stăpânului său, cu un ciubuc lung. Boierii care umblă călare au în urma lor câte un țigan desculț, care fuge în urma calului [...]” (226, p. 403).

*
* *

Se pare că pictorul evreo-maghiar stabilit la București Constantin Daniel Rosenthal, prieten cu Maria și C.A. Rosetti, era la curent cu practicile de intoxicare cu diverse „tutunuri”. Într-una din picturile sale, datată 1848, o natură moartă de genul vechilor reprezentări *Vanitas* („Deșertăciune”), Rosenthal închină un soi de „odă fumatului” (215). Este un tablou din colecția *Muzeului Național de Artă* al României, reprezentat pe coperta prezentului volum. Rosenthal pictează cu sute de detalii un „altar al fumătorului”, cuprinzând prețioase narghilele, ciubuce, lulele, pipe și chisele, unele „nemțești”, altele „turcești”. Pipele turcești erau numite de Aleksandr Pușkin „lulele de la Țarigrad”. Ele apar în colțul oriental al camerei lui Oneghin: „Pe mese bronzuri, porțelanuri,/ Lulele de la Țarigrad,/ Covoare scumpe pe divanuri/ Și statuete mici de jad” (*Evgheni Oneghin*, 1825, în traducerea lui George Lesnea).

În prim-planul picturii lui Rosenthal este o mică „tabacheră” întredeschisă, având pe capacul rotund o miniatură emailată cu chipul unei tinere femei. Poate chiar al Mariei Rosetti, care i-a fost model nu o dată. Este o *boîte à portrait*, de tipul celor aruncate pe piața franceză de frații Martin, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cutiuța ar putea fi plină cu tutun de prizat. Cu o tabacheră a fost momit în 1777 domnitorul Moldovei Grigore al III-lea Ghica, de către trimisul sultanului (*imbrohor*), ca să-l înjunghie:

I-au întins tabachere,
 Și când vodă s-au plecat,
 Adică, ca să ei tabac,
 Făcu sămn lui haznatarul [= vistiernicului],
 Să-l lovească cu hamgerul.

(*Occisio Gregorii*, 1778) (112, p. 51)

Era epoca tabacherelor de lux, ornate cu pietre prețioase. În 1781, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti, prințul Kaunitz, cancelarul austriac, îi arată lui Ienăchiță Văcărescu „o blană de samur și o tabachere cu berleanturi ce-i dăruise grand-duca al Rusiei [= Pavel, fiul Ecaterinei a II-a]” (196, p. 60). De bună seamă, „berleant” este „numele popular al briliantului”, al diamantului șlefuit, „tăiat cu mai multe fețe”, cum ne asigură Lazăr Șăineanu în dicționarul său. „Am pierdut un diamant/ Mai frumos decât berlant”, la Anton Pann. Obiceiul marilor aristocrați ai Europei de a-și face cadou astfel de prețioase tabachere, încrustate cu diamante și rubine, arată de fapt cât de prețios era considerat conținutul tabacherelor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Năravul de a aspira praf de tutun pe nas n-a prea prins la români. A fost mai degrabă un obicei practicat de „străini”. De la rabinul hasidic din „Folticeni” Solomon Schechter (cu haina „pătată toată cu praf de prizat și cenușă de țigară”) din memoriile lui Moses Gaster (240), la grecul Mavromati din Brăila (căruiua golani îi puneau piper în „tabacherușa” plină de tabac de prizat), din paginile autobiografice ale lui Panait Istrati (241).

Dar mica „tabacheră” din tabloul lui C.D. Rosenthal ar putea la fel de bine să nu conțină tabac de prizat, ci pilule de hașiș sau de opium. Adriana Babeți susține că, încă din vremea lui Ludovic al XVI-lea, nobilii francezi înlocuiseră tabacherele, pline cu tutun de prizat, cu mici bomboaniere (216). Așa este, numai că „bomboanele” erau adeseori stupefiante. La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbea despre obiceiul turcilor de a ingurgita „suc de mac și alte bomboane stupefiante” (182, p. 389).

Personajul imaginat în 1845 de Alexandre Dumas-tatăl (el însuși un opiofil), Conte de Monte-Cristo, își păstrează „pilulele de hașiș” într-o cutiuță confecționată dintr-un smarald. El este un *dandy* care combină năravurile pariziene cu cele turcești, deprinse de la Pașa din Ianina (regiunea Epirus, Grecia), tatăl iubitei sale Haydée (217). Astfel de „pilule de hașiș ușor aurite”, păstrate cu grijă într-o „mică bomboanieră de argint cizelat”, înghite și tânărul protagonist dintr-o năvelă a lui Alexandru Macedonski (*Visele hașișului*, 1875). În limba turcă a supraviețuit expresia *altinilaci*, „a auri pilula” de opium sau

de hașiș. Cu siguranță că Macedonski citise în adolescență romanul lui Alexandre Dumas, volum aflat în biblioteca din conacul boieresc al părinților săi (218, p. 74).

Ajuns în 1829 medic la curtea maharajahului Ranjit Singh din Lahore (nordul Indiei), transilvăneanul Johann Martin Honigberger (1795-1869) a descris rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a unor astfel de pilule sau „bomboane” stupefiante. Substanța de bază era „magiunul” (din turc. *madjun*) de cânepă indiană, hașiș sau opium, amestecat uneori cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul”. Această compoziție era „aromatizată cu mirodenii, precum piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, și îndulcită cu zahăr” sau cu miere. Apoi, „cu ajutorul gelatinei sau al gumei *tragacant*, [compoziția] poate fi transformată în pilule, pe care le-am folosit în Lahore ca bomboane” (62, p. 243).

Note la partea I

1. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna (*Atropa belladonna* L.)”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 114-123. Studiul este prefațat de Brândușa Steiciuc, „Un tratat de «botanică populară» inedit”, p. 113.
2. Mircea Eliade, „La Mandragore et l'Arbre Cosmique”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 126-134. Studiul este prefațat de Mircea Handoca, „Pagini dintr-o carte abandonată”, pp. 123-125.
3. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. Ulterior, studiul meu a fost preluat de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
4. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Cugetarea, București, 1935.
5. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie”, în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, pp. 209-225, și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religia și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 206-222. În 1967, Ernst Jünger a scris un studiu, intitulat „Droguri și extaz” (vezi *Antaios*, Stuttgart, 1968, și „Drugs and Ecstasy”, în volumul dedicat lui Eliade la împlinirea vârstei de 60 de ani: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1969, pp. 327-342). Studiul începea cu un *motto* extras din studiul lui Eliade despre mătrăgună, publicat în primul volum al revistei *Zalmoxis* în 1938 (vezi Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 25-50; pentru ediția românească, vezi 27, pp. 20-37). Despre interesul lui Jünger pentru mitologia mătrăgunei și pentru revista de studii religioase *Zalmoxis*, Eliade își notează în *Memorii* următoarele: „Ernst Jünger îi ceruse lui Carl Schmidt volumul [*Zalmoxis* III, conținând studiul lui Eliade „Mătrăguna și miturile «nașterii miraculoase»”] și îl luase cu el, în raniță, când fusese mobilizat și trimis pe frontul de răsărit” (25, II, p. 69).
6. Simeon Manguia, „De însemnătatea botanicei românești”, în *Familia*, nr. 43-49, an X, 1874, pp. 511 ș.u.

7. B.P. Hasdeu, „Botanica poporană română”, în *Columna lui Traian*, tom 1, an VII, august 1876, pp. 353-361.
8. I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, București, 1932, vol. III, p. 237 ; *apud* 15, p. 216.
9. Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Institutul de Arte Grafice „Carol Gröbl”, București, 1898.
10. Artur Gorovei, Mihai Lupescu, „Botanică populară”, în *Șezătoarea*, vol. XV, 1915.
11. Lucrarea lui Simeon Florea Marian a rămas inedită mai bine de un secol, cu excepția a circa 54 de capitole (dintr-un total de 520, deci cca 10%), publicate de autor în perioada 1878-1907, în diferite reviste din epocă. Recent, unele dintre acestea au fost republicate în volum (vezi *infra*, notele 12 și 13).
12. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, București, 2000.
13. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediție critică, introducere, repere bibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie, de Aura Brădățan, Editura Mușatinii, Suceava, 2008.
14. Nicolae Iorga, „Un cercetător al vieții poporului românesc”, în *Floarea darurilor*, nr. 4, 1907, pp. 49-51; *apud* 15, p. 50.
15. M. Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist și etnograf*, Minerva, București, 1987.
16. Marea majoritate a cercetătorilor români care au publicat studii de etnobotanică nu au consultat manuscrisul lui Simeon Fl. Marian. Un singur exemplu: etnograful Valer Butură, într-o lucrare de referință altfel foarte valoroasă, *Enciclopedie etnobotanică românească* (vezi *infra*, notele 17 și 18), nu folosește informațiile din lucrarea inedită a lui Marian.
17. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
18. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. II, *Credințe și obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.
19. Simeon Fl. Marian, „Mătrăguna și dragostea la români”, în *Albina Carpaților*, Sibiu, nr. 8, an IV, 1880, pp. 119-121.
20. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»”, în *Zalmoxis*, III, Paris/București, 1940-1942, p. 3. Pentru studiile lui Mircea Eliade despre cultul mătrăgunei, vezi și *infra*, nota 21, pp. 217-229 și pp. 377-402.
21. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942). Publicată sub direcția lui Mircea Eliade, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și *addenda* de Eugen Ciurtin; traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Polirom, Iași, 2000.
22. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, ediție îngrijită de Sorin Alexandrescu; studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, Humanitas, București, 2006.

23. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundației Regale pentru Literatură și Artă, București, 1943.
24. Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe (1928)*, ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 2008.
25. Mircea Eliade, *Memorii*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, vol. I și II, Humanitas, București, 1991.
26. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie”, în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, p. 224, și Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit., 1980, p. 221.
27. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere și note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Univers, București, 2000.
28. Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, 1945.
29. Romulus Vulcănescu, „Mâna în medicina populară”, în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970, p. 235.
30. P.V. Ștefănuță, „Cercetări folclorice pe valea Nistrului de jos”, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, vol. IV, București, 1937, pp. 210-211.
31. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit.
32. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Université de Liège, 1938.
33. René Taton et alii, *Istoria generală a științei*, Editura Științifică, București, 1970, vol. I, pp. 414 și 648.
34. Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, capitolul „Gayomart, Adam et la mandragore”, Gallimard, Paris, 1986, p. 228.
35. Gheorghe Brătescu, „Etnomedicina bârlădeană în 1885”, în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 71.
36. Frunzele acestei plante foarte toxice (*Folium stramonii*) conțin mai mulți alcaloizi (hiosciamina, scopolamina ș.a.), acțiunea farmacologică fiind similară cu aceea a frunzelor de mătrăgună.
37. Maria Magdalena Székely, „Bucate și leacuri de altădată”, în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2006, pp. 205-236.
38. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2003.
39. V. Ioniță, *Metafore ale graiurilor din Banat*, Facla, Timișoara, 1985, pp. 164-165.
40. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1977, p. 82, și G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. a II-a, ediție îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986, p. 314.
41. Mihai Eminescu, „Cumpăna» și compensarea muncii”, articol publicat în *Timpu*, în 1881; cf. Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască*, antologie de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, București, 1998, p. 159.
42. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediția a doua, revăzută, adăugită și ilustrată, Humanitas, București, 2004, capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor”.

43. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
44. *Cartea celor o mie și una de nopți*, traducere de Haralambie Grănescu, Editura FZH, București, 1998, vol. I, p. 64, și vol. II, p. 234.
45. Dosarul identificării plantei mitice *soma-haoma* este uriaș și nu intenționez să-l deschid aici (vezi în acest sens *Encyclopaedia Iranica*, s.v. „Haoma”). Teoria conform căreia băutura psihedelică *soma-haoma* ar fi fost un extract din ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* a fost susținută de unii savanți (vezi R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968) și îmbrățișată de alții (vezi Claude Lévi-Strauss, *L'Homme*, nr. 1, X, Paris, 1970, pp. 5-16). Vezi și contribuția la acest subiect a lui Arion Roșu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Vezi și David Strophlet Flattery și Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma” and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. 21, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1989. Îi mulțumesc Mihaelei Timuș pentru ajutorul bibliografic pe care mi l-a acordat în această privință.
46. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, Nemira, București, ediția a II-a, 1996 [vezi și ed. a III-a, Polirom, Iași, 2007];
47. Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs, *POISON. Sorcery and Science, Friend and Foe*, Ed. Leipzig, Leipzig, 1987.
48. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969.
49. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. I, ed. a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006.
50. Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. II, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2009.
51. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Nemira, București, 1999 [vezi și ed. a III-a, Polirom, Iași, 2003].
52. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Vezi și prezentarea cărții de către Ștefan Borbély, „Halucinogenele în literatură”, în *Apostrof*, nr. 9, septembrie 2006, pp. 6-7. Este vorba de o carte care, din păcate, ignoră complet spațiul cultural românesc.
53. Mihai Lupescu, *Din bucătăria țaranului român*, Paideia, București, 2000.
54. E. Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, Cernăuți, 1903 [vezi și ediția Polirom, Iași, 1998].
55. Valeriu Leu, *Banatul între arhaic și modern. Mentalități în Veacul Luminilor*, Caietele Banatica, Reșița, 1993, p. 21.
56. „Scrisori inedite. Tucci, Queneau și Pelikan către Mircea Eliade”, prezentate de Mircea Handoca în *România literară*, nr. 31, 2006.

57. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Minerva, București, 1976.
58. Tudor Argezei, *Versuri*, ediție îngrijită și cronologie de Mitzura Argezei și Traian Radu, postfață de Ion Simuț, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 270.
59. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, ed. cit.
60. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu”, în *Secolul 21*, București, nr. 1-4, 2004, pp. 129-188.
61. Marcus Boon, *The Road of Excess*, ed. cit.
62. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Polirom, Iași, 2004.
63. În medicina populară românească sunt folosiți și termeni precum „cânipă sălbatică” și „cânepioară” (*Eupatorium cannabinum*) (35, p. 76). În 1790, un călător străin botanist, baronul Pierce Balthazar von Campenhausen, observa că, în Basarabia, „cânepa sălbatică [...] acoperă întinderi mari ale țării” (62, p. 341, n. 278).
64. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China”, în *Buletinul Societății de Științe din Cluj*, VI, Cluj, 8 octombrie 1931.
65. Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefață de Zoe Petre, Polirom, Iași, 2008.
66. Vasile Pârvan, *Getica*, Meridiane, București, 1982.
67. Felicia Vanț-Ștef, *Note la Herodot*, *Istории IV*, Editura Științifică, București, 1961.
68. Vezi Cesar Bolliac, „Archeologia. Usul fumatului din timpii preistorici”, în *Trompeta Carpaților*, nr. 1045, 4/16 februarie 1873, replica polemică a lui Alexandru Odobescu, „Fumuri archeologice scornite din lulele preistorice de un om care nu fumează”, în *Columna lui Traian*, nr. 4, 15 februarie 1873, pp. 49-51 (apărut și în broșură în 1873), și răspunsul lui Cesar Bolliac, „Archeologia”, în *Trompeta Carpaților*, 11/23 martie 1873, pp. 1-2.
69. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, traducere de Mihai Avădanei, postfață de Valeriu Gherghel, Polirom, Iași, 1996.
70. Erwin Rohde, *Psyché*, traducere de Mircea Popescu, Meridiane, București, 1985.
71. Jean Coman, „Zalmoxis”, în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. II, Paris, 1939, p. 106 (vezi și *supra*, 21, p. 329).
72. Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, „Thracian Religions”, în Mircea Eliade (General Editor), *The Encyclopedia of Religions*, Macmillan, New York, 1987, vol. 14, pp. 494a-497b, și Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Angheliescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2003, p. 118.
73. Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Polirom, Iași, 2004.

74. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iași, 2007.
75. Mihail Sebastian, „Despre o anumită mentalitate huliganică”, în *Rampa*, 27 martie 1935. Vezi Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită de Cornelia Ștefănescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2002, pp. 621-622.
76. A.I. Odobescu, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Tudor Vianu, ESPLA, București, 1955.
77. A.I. Odobescu, *Istoria archeologiei. Studiu introductiv la această știință. Prelegeri ținute la Facultatea de Litere din București*, vol. I (Antichitatea. Renașterea), Editura Științifică, București, 1961.
78. A.I. Odobescu, *Opere complete*, vol. III, Minerva, București, 1908.
79. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Albatros, București, 1986.
80. Constantin Daniel, „Zalmoxis, ucenicii săi și claustrarea”, în *Luceafărul*, nr. 6-7, 1984.
81. Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
82. Terence McKenna, *Food of the Gods. The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Bantam Books, New York, 1992.
83. Jean Gimpel, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, Meridiane, București, 1983, p. 127.
84. Ion Horațiu Crișan, *Medicina în Dacia (de la începuturi până la cucerirea romană)*, ediție îngrijită de Dorin Alicu și Eva Crișan, Editura Dacica, București, 2007.
85. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903.
86. Samuel Izsák, *Farmacie de-a lungul secolelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
87. Ch. Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925.
88. Nicolae Bot, „Cânepa în credințele și practicile magice românești”, în *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1968-1970, pp. 279-322. Studiul a fost reluat în Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, pp. 59-107 (trimiterile sunt la acest volum).
89. Simeon Fl. Marian, „Din botanica populară română. Măsălarul”, *Familia*, nr. 18, Oradea, 1885, p. 211.
90. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului*, București, 1909.
91. D. Paulian, *Miscellanea. Studii de psihiatrie*, București, 1940, pp. 42-43.
92. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Minerva, București, 1985.
93. Am introdus acest vechi obicei popular într-un roman al meu: „[Călugărul] aruncă în foc o mână de cânepă uscată care îmbălsămă aerul”; vezi Andrei Oișteanu, *Cutia cu bătrâni*, prefață de Dan C. Mihăilescu, ed. a II-a, Cartea Românească, București, 2005, p. 180 [prima ediție, Editura Meta, București, 1995].

94. I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, Minerva, București, 1970, p. 542; B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, vol. II, p. 18; *Legendele populare românești*, ediție Tony Brill, Minerva, București, 1981, pp. 374 ș.u.; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, București, 1913, pp. 152-155; Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfață de H.-R. Patapievici, Nemira, București, 1995, p. 265 [vezi și ed. a II-a, Polirom, Iași, 2002].
95. Emil Cioran, *Caiete I (1957-1965)*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1999, p. 244.
96. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei RSR, București, 1970, pp. 275-280.
97. Gh. Iordache, *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, Scrisul Românesc, Craiova, 1985, vol. I, p. 245.
98. Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, București, 1997 [ediția a II-a, 1998].
99. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, Iași, 2004.
100. Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 345.
101. Paul Bălă, Octavian Chețan, *Mitul creștin. Filiații și paralele*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972, p. 70.
102. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York – Londra, 1974, p. 159.
103. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
104. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
105. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 23.
106. René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, Nemira, București, 1995.
107. Walter F. Otto, *Dionysos*, Mercure de France, Paris, 1969.
108. I.I. Russu, „Aesculapus. Contribuție la istoria medicinei”, în *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, pp. 9-24. N. Igna îl considera pe Asklepios „un zeu trac grecizat”, cf. *Cultul lui Esculap și al Higiiei. Cu specială privire la Dacia Superioară*, Cluj, 1935, p. 13.
109. Plutarh, *Despre oracolele delfice*, traducere de Adelina Piatkowski și Magda Mircea, studiu introductiv de Smaranda Bădiliță, Polirom, Iași, 2004.
110. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, De Boccard, Paris, 1965, pp. 301-302.
111. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. III, *Botanica*, ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2002.
112. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986.
113. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Paideia, București, 1998.
114. Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.

115. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Humanitas, București, 2006.
116. Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimológico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915, și Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Editura pentru Literatură, București, 1968, pp. 367, 395.
117. Paul Bowles, *Cerul ocrotitor*, traducere și postfață de Alex. Leo Șerban, Univers, București, 1996.
118. Paul Bowles, *A Hundred Camels in the Courtyard*, City Lights Press, San Francisco, 1962.
119. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Științifică, București, 1999.
120. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Nemira, București, 1995, p. 129.
121. Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Nemira, București, 1996, p. 90.
122. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, ed. cit.
123. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturii române*, vol. I, București, 1900.
124. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, ediție îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1974.
125. Alexandru Russo, *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneș, Edițiunea Academiei Române, București, 1908.
126. Nicolae Vătămanu, *Originile medicinei românești*, Editura Medicală, București, 1979.
127. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, Analele Academiei Române, București, 1895.
128. Vezi volumul *Istoria medicinei*, Editura Medicală, București, 1957, p. 241.
129. Horia Barbu Opreșan, *Călușarii*, Editura pentru Literatură, București, 1989, pp. 119, 165 ș.a.
130. Mihai Neagu, „Noi contribuții de etnofitoterapie homeopatică”, în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, București, 1985, p. 83.
131. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Anghelescu, Minerva, București, 1983.
132. Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași, 2008.
- 133.** Asemănarea dintre viziunile vrăjitoarelor medievale în timpul *Sabat*-ului și cele reprezentate de Hieronymus Bosch în picturile sale i-au făcut pe destui cercetători (134) să se întrebe dacă pictorul nu-și inflama imaginația (ca și vrăjitoarele) cu o substanță halucinogenă. Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța folosită de Bosch era extrasă din fructul de mandragoră, numit popular „cireașa-lupului”. Este simptomatică prezența „centrală” a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în desert*, *Ispitele Sf. Anton* ș.a. Alți cercetători (Marcus Boon, de pildă) au considerat că halucinațiile și ispitele pe care le traversează Sf. Anton, așa cum au fost ele imaginate de Gustave Flaubert (137), au de-a face cu experiențele cu hașiș ale autorului (61, pp. 142-143).

134. Robert Delevoay, *Bosch*, Éditions Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76.
135. Eusèbe Salverte, *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
136. Gh. Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*, Minerva, București, 1998.
137. Gustave Flaubert, *Ispțirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefață de Irina Mavrodin, Univers, București, 1977.
138. Neal Ascherson, *Black Sea. The Birthplace of Civilisation and Barbarism*, Vintage Books, Londra, 2007.
139. Poveste publicată de Elena Niculiță-Voronca în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306.
140. I. Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, ed. cit.
141. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Meridiane, București, 1988.
142. Andrei Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
143. Félix Buffière, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, traducere și prefață de Gh. Ceașescu, Univers, București, 1987.
144. Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978.
145. Otilia Hedeșan, *Șapte eseuri despre strigoi*, Marineasa, Timișoara, 1998.
146. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credințe și datini din părțile Oraviței”, în *Familia*, an XXV, Oradea, 1889, pp. 434-436.
147. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985.
148. Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, București, 1974.
149. I.-A. Candrea, *Folklor medical român comparat*, Casa Școalelor, București, 1944.
150. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni”, în *Sociologie Românească*, V, 1-6, București, 1943, p. 116.
151. Antonio Escohotado, *A Brief History of Drugs. From the Stone Age to the Stoned Age*, translated from the Spanish by Keneth A. Synington, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1999.
152. Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, Editura Medicală, București, 1989.
153. Mircea Mihăieș, „V-ați drogat vreodată?”, în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4.
154. Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită și traducere de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Saeculum I.O., București, 2002, p. 24 [prima ediție în spaniolă: Universitatea din La Laguna, 1958-1959].
155. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. I, Minerva, București, 1972.
156. Elena Sevastos, *Literatură populară*, Minerva, București, 1990, vol. I, p. 80.

157. I. Pricopie, „Folclor”, în *Viața Basarabiei*, Chișinău, nr. 5, mai 1932, p. 70.
158. A. Sacerdoțeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu”, în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970.
159. Tudor Arghezi, *Versuri*, ed. cit., p. 88.
160. Liviu Bordaș, *Iter in Indiam. Imagini și miraje indiene în drumul culturii române spre Orient*, cuvânt înainte de Radu Bercea, Polirom, Iași, 2006.
161. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturii române*, ed. cit., vol. II.
162. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, Librăriile Socec & Co, București, 1916.
163. Vezi revista *Șezătoarea*, vol. II, nr. 5-6, 1893, p. 116.
164. Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Facla, Timișoara, 1984, p. 287.
165. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schițe, notițe critice*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960, p. 465.
166. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iași, 1975, p. 325.
167. Moses Gaster, *Chrestomație română*, Leipzig/București, 1891, vol. II, p. 138.
168. Ov. Densusianu, *Limba descântecelor (1930-1934)*, în *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 262.
169. M. Lupașcu, *Medicina babelor*, București, 1890, p. 82.
170. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Minerva, București, 1982.
171. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, Minerva, București, 1975.
172. De regulă, contra mușcăturilor de șarpe, descântătoarele foloseau nuiaua de alun (ca „naș al șarpelui”) și diverse „buruieni de leac”: mutătoare sau împărăteasă, avrămeasă, bozie ș.a. (54, p. 844; 170, pp. 459-461).
173. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, traducerea în română de dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876.
174. Anton Pann, *Culegere de proverburile sau Povestea vorbii*, ediție revăzută de I. Fischer, Minerva, București, 1982, p. 89.
175. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Stancu Ilin și I. Oprișan, Minerva, București, 1998, pp. 50-51.
176. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, Fundația culturală „Gh.M. Speteanu”, București, 1998 [prima ediție, Socec, Bucuresci, 1899].
177. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri și note contemporane. Boierii moldoveni*, Minerva, București, 1973.
178. T. Săveanu Sanciu, „Inscripția unui capac de vas farmaceutic găsit la Mangalia”, *Revista istorică română*, București, 1943.
179. M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*, traducere de S. Recevschi, Univers, București, 1974, pp. 145, 495.
180. Lazare Sainéan, *La langue de Rabelais*, De Boccard, Paris, vol. I, 1922, pp. 25-27, și vol. II, 1923, pp. 400, 457.
181. François Rabelais, *Gargantua și Pantagruel*, traducere de Alexandru Hodoș, prefață de N.N. Condeescu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1967, p. 386.

182. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Căndea, Editura Academiei, București, 1987.
183. Victor Montoya, „Coca y cocaína”, în *Sincronía*, Universidad de Guadalajara, México, toamna 2001.
184. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
185. *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediție și glosar de Emanuela Timotin, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2005, p. 155.
186. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, București, 1998, vol. II, p. 289.
187. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1977.
188. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006, p. 192.
189. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, traducere de Any Florea, Hasefer, București, 2001.
190. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicționar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Humanitas, București, 1993.
191. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2007.
192. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriei mele (1824-1826)*, ediție îngrijită de G. Pienescu, Editura Tineretului, București, 1963.
193. *Memoriile Principelui Nicole Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997.
194. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 184.
195. Luminița Munteanu, *Derviși sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005, p. 436.
196. Alexandru Odobescu, *Opere. Scrieri din anii 1861-1870*, vol. II, ediție îngrijită de Marta Anineanu și Virgil Căndea, Editura Academiei RSR, București, 1967.
- 197.** Este aici și o problemă de limbaj, de terminologie neuropsihiatrică. La începutul aceluiași secol XVIII, Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*) folosea un limbaj similar pentru a defini *ypochondria* („boala care smintește fantezia”), *melanholia* („boala de voia rea, pătimirea întristării”), *nebunia* („întunecarea minții”). În septembrie 1794, o oarecare Joița Pârșcoveanu cerea la Mitropolie să i se acorde divorț de boierul Gheorghe Jianu, pe motiv că e *smintit* (etimologic „ieșit din minți”). În urma anchetării comportamentului, preoții au ajuns la concluzia că bărbatul are o maladie psihică, dar „nu o putem zice îndrăcire sau nebunie, ci o ipochondrie sau năucire”; vezi Constanța Vintilă-Ghițulescu, „Câți nebuni, la Sărindar», despre smintiți și zănatici la 1800”, în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
198. Vezi Dusanka Parojcic, Dragan Stupar, Milica Mirica, „La Thériaque: Médicament et Antidote”, în *Vesalius. Acta Internationalia Historiae Medicinae*, nr. 9 (1), 2003, pp. 28-32.

199. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, vol. I, ediție îngrijită și prefațată de Mircea Angheliescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
200. Gh. Mănușu-Adameșteanu *et alii*, „O farmacie bucureșteană la sfârșitul secolului XIX”, în *București. Materiale de istorie și muzeologie*, Muzeul Municipiului București, vol. XVII, 2003, pp. 26-63.
201. Tihomir Gjorgjevici, „Lokman, le médecin dans la tradition nationale”, în *Medicinski pregled*, Beograd, nr. 7, 1938, pp. 3-10.
202. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, București, 1987, p. 265.
203. Jules Michelet, *Istoria revoluției. Scrieri alese*, vol. II, antologie de Angela Cismaș, Minerva, București, 1973, pp. 360-361.
204. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Minerva, București, 1972, p. 125.
205. Nicolae Filimon, *Ciocoi vechi și noi*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Albatros, București, 1987.
206. Iacob Negruzzi, *Jurnal*, ediție îngrijită de Horst Fassel și Dan Mănușă, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
207. Eugen Lovinescu, *Revizuirii*, ediție îngrijită de Ion Simuț, cuvânt înainte de Mircea Martin, Paralela 45, Pitești, 2003, p. 154.
208. Ulysse de Marsillac, *Bucureștiul în veacul al XIX-lea*, prefață și note de Adrian-Silvan Ionescu, traducere de Elena Rădulescu, Meridiane, București, 1999.
209. Alexandre Dumas, *Contele de Monte-Cristo*, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957, vol. I, p. 385.
210. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)”, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, fasc. 2 (1998) – fasc. 1 (1999), Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998-1999, p. 303.
211. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
212. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, Editura Maiko, București, 2001, p. 23.
213. Constantin Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinerețelor*, ediție îngrijită de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
214. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ed. cit.
215. *Pictori evrei din România (1848-1948)*, studiu introductiv și selecția lucrărilor de Amelia Pavel, Hasefer, București, 1996, ilustrația nr. 3.
216. Adriana Babeți, *Dandysmul. O istorie*, Polirom, Iași, 2004, p. 210.
217. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, ed. cit., vol. II, p. 558.
218. Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
219. Cristea Sandu-Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, cuvânt înainte de Tudor Arghezi, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 203.
220. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova. Volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2004.

221. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, București, 1985, p. 456.
222. Timotei Oprea, *Rai și iad în cultura românească. File de apocalips (secolele XVIII-XIX)*, Alpha MDN, Buzău, 2005, p. 177.
223. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Amarcord, Timișoara, 1997.
224. George Coșbuc, *Elementele literaturii populare*. Antologie, prefață și note de Ion Filipciuc, Dacia, Cluj-Napoca, pp. 359-360. Este vorba despre articolul „Din popor”, publicat de George Coșbuc în *Șezătoarea săteanului*, nr. 1-2, an X, București – Tg.-Jiu, pp. 69-72.
225. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
226. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. I (1801-1821), redactor responsabil: Paul Cernavodeanu, volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroie, Editura Academiei Române, București, 2004.
227. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernavodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
228. Voievod Nicolae Mavrocordat, *Logos kata nikotianis [Discurs împotriva tutunului]*, prima dată dat tiparului în Iașiul Moldovei, în vremea domniei preaînaltului și marelui iubitor de Muze, domn și voievod Alexandru Ioan Mavrocordat, Iași, 1786. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea pentru traducerea din greaca veche a acestei cărțuții.
229. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică (după note stenografice ale unui curs)*, postfață, note și bibliografie de Mihai Ungheanu, Minerva, București, 1988, p. 91.
- 230.** Sensul acestor două vocabule (*ediți și preștiți*) este controversat. Pentru Al. Rosetti, *ediță* ar veni de la *ied*, de la „pui de capră, femelă, iadă, cu sufixul -iță” (231, pp. 86-87). Simeon Fl. Marian apropie vocabula de *iederiță* (derivat din *iederă*). Pentru Nicolae Vătămanu, ambele vocabule sunt misterioase și preluate din alte limbi. După opinia mea, *ediți* (în alte variante *idiță, iediță, iudiță*) este corupt din *iudiță* (*Iudă* + sufixul *-iță*), un apelativ al șarpelui (șerpoaicei), receptat ca un demon din armata lui Iuda sau ca o ipostază feminină și sauomorfă a acestuia (vezi 99, pp. 42 ș.u.). *Prestiiți* (în alte variante *păstriță, pestriță* etc.) este, cred, o formă metatetică a adjectivului *pestriță*, probabil cu sens figurat: prefăcută, vicleană, rea.
231. Al. Rosetti, *Limba descântecelor românești*, ed. cit.
232. August Scriban, *Dicționarul limbii românești*, Iași, 1939.
233. Ion-Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile și credințele poporului român*, studiu introductiv și ediție de Al. Dobre, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2001.
234. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, trad. din italiană de Reto Morgenthaler, Place des Victoires, Paris, 2002.

235. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette Littératures, Paris, 2008.
236. Moses Gaster, *Studii de folclor comparat*, ediție îngrijită, prefață și note de Petre Florea, Saeculum I.O., București, 2003, p. 226.
237. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Babel, București, 1998.
238. Marius Chelcu, „Catagrafia locuitorilor evrei din orașul Iași, în anul 1851 (II)”, în *Revista de istorie socială*, vol. X-XII (2005-2007), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2009, pp. 527-528.
239. *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II (perioada 300-1000), publicate de Haralambie Mihăescu, Gh. Ștefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Editura Academiei RSR, București, 1970, p. 169.
240. Moses Gaster, *Memorii. Corespondență*, ediție îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, București, 1998, p. 107.
241. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talek, Minerva, București, 1982, p. 381.
242. Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor. Substanțele psihoactive din preistorie până în zilele noastre*, Paralela 45, Pitești, 2008.

Partea a II-a

Narcotice și halucinogene
în cultura română modernă

1. Călători în Orient (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)

*Nicolae Miclescu Spătarul :
„Iarba care alungă mâhnirea”*

Din 1674, Nicolae Miclescu Spătarul s-a stabilit la Moscova, fiind numit demnitar la *Posolski Prikaz*, cancelaria țaristă care se ocupa de afacerile externe. În 1675, Miclescu a fost trimis de țarul Rusiei, Alexei Mihailovici, ca înalt ambasador într-o solie diplomatică la hanul Chinei, Kangxi (care a domnit 62 de ani, între 1661 și 1722). Una dintre misiunile lui era „să afle cu orice preț și fără urmă de îndoială dacă în viitor între majestatea sa țarul [Rusiei] și bogdihanul Chinei [Kangxi] vor domni relații de prietenie și de dragoste reciprocă”. De asemenea, Miclescu Spătarul trebuia să descrie din perspectivă geografică, demografică și etnografică toate ținuturile pe care le străbătea (9, p. XXIV).

Din documentele oficiale rusești, emise în 20 februarie 1675 de *Posolski Prikaz* cu prilejul plecării soliei, rezultă că Nicolae Miclescu Spătarul și delegația sa (formată din 40 de oameni) au luat, printre multe altele, „blănuri de samur și 20 de butoaie de tutun”. Cu aceste daruri, trimise de „măritul suveran”, ambasadorul țarului urma să câștige bunăvoința șefilor unor puternice triburi mongole de la granița cu China (10).

Interesant este faptul că, în acea epocă, tutunul era considerat un narcotic periculos, fiind interzise folosirea și comercializarea lui atât în Rusia țarului Aleksei Mihailovici, cât și în China împăratului Kangxi. În Rusia, încă de pe vremea țarului Mihail Romanov (1613-1645), cei care „beau tutun” erau amenințați cu deportarea în Siberia (11, p. 235). Împăratul Chinei interzisese, la rândul său, consumul de tabac (în chineză *tan-pa-ku*), printr-un edict emis în 1637. Prohibiția a fost înnoită prin edicte imperiale succesive, semnate ulterior, în 1638, 1641, 1643 etc.



12. Kangxi, împăratul Chinei (1661-1722). Stampă, cca 1676, anul misiunii diplomatice a lui Nicolae Milescu Spătarul la Beijing

Această interdicție a fost reînnoită și de împăratul Kangxi, în 1676, chiar în timpul ambasadei lui Milescu Spătarul la Beijing. Dar edictul antitabac al împăratului Kangxi a fost – cum susține un comentator – „mult mai puțin sever decât cele precedente și niciodată aplicat”, astfel că a permis „completa acceptare a fumatului (precum și a prizatului de tutun) la sfârșitul secolului al XVII-lea și transformarea lui într-o practică socială extrem de răspândită”. De altfel, Kangxi însuși a fost fumător și a continuat să primească în dar „tutun de la [iezuïții] portughezi și de la Papă” (12, pp. 149-153). În aceste condiții, nu este exclus ca Milescu Spătarul să se fi gândit să păstreze ceva din cele „20 de butoaie de tutun” cu care plecase la drum, pentru a-i dăruia și împăratului chinez.

La 20 mai 1676, Milescu a ajuns în orașul Beijing, unde a stat până la data de 1 septembrie a aceluiași an. În lucrarea sa *Descrierea Chinei*, Milescu Spătarul s-a referit destul de des la plantele medicinale folosite de localnici. El chiar a redactat un capitol special, intitulat „Cum se practică medicina la ei, în ce fel tămăduiesc și ce fel de leacuri folosesc”. Deși „iezuïții le-au tradus în limba chineză

multe cărți”, inclusiv de medicină – nota Nicolae Milescu –, „meșteșugul tămăduirii este la chinezi mai presus decât al doctorilor noștri”. Și asta pentru că medicii din China „lecuiesc mai repede și mai temeinic orice boală”, folosindu-se de nenumărate „ierburi și rădăcini pe care le dau bolnavilor” și care sunt „descrise și desenate” în „multe cărți doctoricești”. Este un semn că savantul român a reușit să studieze astfel de tratate medico-farmaceutice și să le compare între ele.

„În farmacii [din China] – scria Milescu Spătarul – se vând foarte multe rădăcini de leac, dintre care unele nu se găsesc în Europa”, ele făcând obiectul unui intens negoț, practicat fie pe mare, fie pe uscat, pe „drumul mătăsii” (13, pp. 48-50). Dar erau și situații inverse. Anumite remedii (opiatul *theriacă*, de pildă) erau aduse în China din Occident (448).



13. Negustor străin oferind unui dregător chinez un vas cu opiacee (*theriaca*). Ilustrație din *Materia Medica* imperială, China, 1505

Cu toată admirația sa față de medicina tradițională chineză și față de leacurile naturale folosite în China, Milescu Spătarul avea o percepție extrem de negativă asupra „alchimiștilor” și a „vrăjitorilor” chinezi care foloseau diverse droguri pentru prelungirea vieții. „În China se află mulți doctori alchimiști care zic nu numai că ar scoate aur din cositor și altele, dar că ei ar avea și leacuri prin care oamenii [pot] dobândi nemurirea; aceeași minciună sfruntată ca [a alchimiștilor] din țările europene...”

Vor trece două secole și jumătate până când un alt cărturar român, Mircea Eliade, va aborda din nou – evident, mult mai sistematic și fără

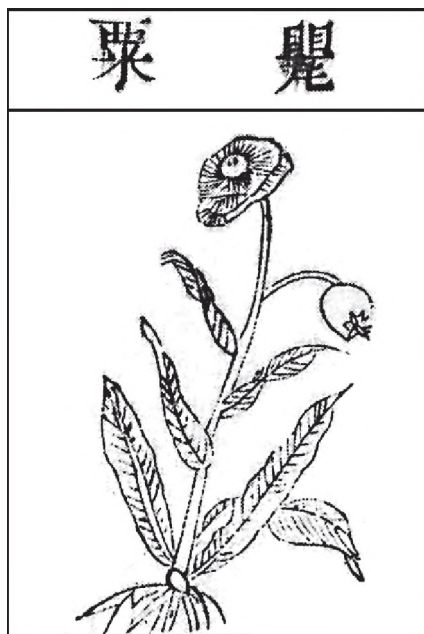
antipatie – problema alchimiei chinezești și cea a drogurilor care prelungesc viața. Într-un tratat chinezesc antic (citat de Eliade), *Ts'an T'ung Ch'i (Unirea corespondențelor comparate)*, scris de Wei Po-Yang (120-50 î.e.n.), se menționa: „Dacă chiar iarba *chii-sheng* [ginseng] poate prelungi viața,/ De ce nu încerci să pui *elixirul* [aurul alchimic] în gură?”. Alchimia, conchidea Eliade, era „una din numeroasele tehnici prin care chinezii – și mai ales taoiștii – căutau nemurirea”. Istoricul religiilor a trecut în revistă o întregă mitologie a căutării de către chinezi a „drogului nemuririi” (14, pp. 12-13, 29-33).

Revenind la Nicolae Milescu Spătarul, acesta susținea, îndulcindu-și oarecum tonul, că doctorii și alchimiștii chinezi „cunosc foarte multe rădăcini și ierburi de tot felul, dar cea mai scumpă și cea mai lăudată rădăcină dintre toate este *ginseng*”. Această plantă originară din China, numită și „rădăcina vieții”, are proprietăți terapeutice deosebite. În două dintre principalele izvoare documentare folosite de Milescu, scrise de savantul iezuit Athanasius Kircher (*China monumentis, qua sacris qua profanis... illustrata*, Amsterdam, 1667) și de un discipol al acestuia, misionarul iezuit Martinius Martini (*Atlas Sinensis*, Amsterdam, 1655), planta chinezească *ginseng* (*Panax ginseng*) era confundată cu *mătrăguna* europeană (*Atropa belladonna*): „*Ginsen, ... mandragoram nostratem credas*”.

Interesant este faptul că Milescu Spătarul nu a preluat în lucrarea sa această eroare. Confuzia era cauzată, pe de o parte, de importanța majoră pe care o joacă rădăcina în cazul ambelor plante medicinale, iar pe de altă parte, de faptul că ambele plante au rădăcină cvasi-antropomorfă. În studiul său „Mătrăguna și miturile «nașterii miraculoase»” (revista *Zalmoxis*, vol. III, 1940-1942), într-un capitol intitulat chiar „Mătrăguna și plantele magice în China”, Mircea Eliade a analizat originile confuziei dintre cele două plante psihotrope (15, pp. 383-386).

Revenind la lucrarea *Descrierea Chinei*, în capitolul privind „credința chinezilor”, Nicolae Milescu Spătarul vorbește despre confucianiști, budiști și taoiști. Aceștia din urmă ar fi niște „vrăjitori” fără Dumnezeu, niște nemernici hedoniști care ar căuta fără încetare „elixirul nemuririi”. Percepția cărturarului moldovean asupra drogurilor este una foarte negativă, fiind datorată unei perspective de natură etico-religioasă. „A treia treaptă sau cin – spune Milescu Spătarul referindu-se la taoism – este cea epicureană, care nu recunoaște nici pe Dumnezeu, nici pe idoli, ci învață doar că pe lume nu este nimic mai bun decât să petreci mereu. În legătură cu aceasta [taoiștii] au născocit droguri fără număr și mâncări pentru toate desfătările trupești și pentru petreceri, jurându-se că prin drogurile acelea se poate face ca omul să nu mai moară, și [de aceea] le caută mereu. Cea mai mare parte

dintre ei sunt vrăjitori, iar credința sau cinul lor este cel mai rău și mai nemernic din toate câte se află în China” (13, p. 34).



14. Planta yingsu/mac (*Papaver somniferum*).

Ilustrație dintr-un tratat medicofarmaceutic chinezesc din 1691

Totuși, când vorbea despre narcotice propriu-zise, Milescu își modifica în bine percepția. În regiunea Sian/Xi'an (la sud-vest de Beijing), de pildă, „în munți, crește un soi de iarbă – spunea Spătarul Milescu – pe care, dacă o mănâncă cineva, îndată îi alungă orice mâhnire și îi produce bucurie și răs” (13, p. 100). Descrierea calităților „ierbii” din China, făcută de Milescu Spătarul, seamănă cu cea făcută de Homer unui preparat opiaceu numit de el *pharmakon nepenthes* („remediu împotriva tristeții”):

Un leac ce-alină orice dor și jale,
Un balsam uitător de orice rele.

(*Odiseea* IV, 308)

Din păcate, Milescu nu a dat denumirea plantei psihotrope respective. Ar fi putut să fie cânepă sau mac. Acclimatizat târziu în China, macul (adus din India) apare în tratatele farmaceutice chinezești

din secolul al XVI-lea – cum este *Bencao gang mu*, uriașa *Materia Medica* de 52 de volume scrisă de Li Shizhen în 1596 (448). Despre cânepa care crește în China, Nicolae Milescu spunea doar că era folosită de chinezi ca plantă textilă: „Se găsește și cânepă, din care [chinezii] fac haine” (13, p. 29). El se exprima la fel ca Herodot atunci când vorbea despre traci, cu vreo două milenii înainte: „Tracii își fac din cânepă haine” (*Istorie* IV, 74).

Dimitrie Cantemir: „Suc de mac și alte stupefiante”

Dimitrie Cantemir a stat 17 ani la Istanbul, în perioada 1688-1705, fie ca student, fie ca ambasador (*capuchehaie*), fie ca ostatic. Și-a făcut studiile la Academia din Istanbul, printre alții, cu medicul savant Alexandru Mavrocordat Exaporitul. A fost lăsat ca ostatic de lux în capitala Imperiului de către tatăl său Constantin, domnitorul Moldovei (de aici și numele turcizat de Kantemiroglu = „fiul lui Cantemir”). Dimitrie Cantemir a reușit să observe și să studieze societatea turcească în cele mai mici detalii, inclusiv mentalitățile și moravurile epocii. Faptul este important. Lucrările sale despre turci și Imperiul Otoman au circulat în toată Europa (în rusă, latină și apoi în engleză, franceză, germană), învățatul fiind ales membru al Academiei din Berlin (secția de orientalistică) la 11 iulie 1714.

Unele năravuri turcești, inclusiv consumul de excitante și narcotice (cafea, tutun, opium/afion/tiriatic și hașiș), au fost un model pentru domnitorii, boierii și târgoveții români. „A bea cafea turcească”, „a fuma ca un turc”, „a face kyef”, „a bea afion”, „a umbla tiriachiu [= amețit]” etc. sunt expresii arhaice intrate în limba română. De pildă, prima atestare în cultura română a cafelei este o poveste legată de Înalta Poartă, relatată de Ion Neculce în *Letopisețul Țării Moldovei*. Pe la 1505, logofătul Tăutu – povestește cronicarul –, trimis ca sol la turci de către Bogdan-vodă, n-a știut cum să bea o *cahfe* oferită de vizirul de la Istanbul. El a închinat cu *cahfe*-a-ua, crezând că e vreun fel de rachiu: „Să trăiască împăratul și viziriul!”. Logofătul Tăutu s-a fript cu cafeaua, „sorbind felegeanul, ca altă băutură” (16, p. 15). Istoricul Aurel Decei a contestat informația din cronica lui Neculce, susținând că în Turcia cafeaua ar fi fost introdusă cu vreo 50 de ani mai târziu, abia pe la mijlocul secolului al XVI-lea, pe vremea sultanului Soliman Magnificul (17). Adevărată sau nu, povestea logofătului Tăutu este simptomatică.



15. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri și vas de afumare cu ambră. Ilustrație din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828

Cea mai veche atestare documentară a unei *cahvene* în București este din 1667, cu câțiva ani înainte de nașterea lui Dimitrie Cantemir (18, p. 630). Denumirea de *cahvenea* provine, evident, din limba turcă, și anume din sintagma *kahve-khané* („casa cafelei”) (19, pp. 386 ș.u.). La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbește despre *kahvene*lele din Istanbul, numindu-le „cârciumi unde se fierbe și se vinde *kofe*”. Vrând să sublinieze calitățile excitante ale cafelei, principele moldovean amintește de „duhul treaz” pe care îl conține. În cafenelele din Istanbul „se adună mai ales ostașii” care, bând cafele, „se pătrund de un duh treaz” (20, p. 227).

Imediat după a doua domnie a lui Dimitrie Cantemir (1710-1711) se instaurează pentru mai mult de un secol regimul fanariot în Moldova (1711) și în Țara Românească (1716). În acest „secol lung”, o epocă extrem de importantă care a marcat evoluția ulterioară a României, domnitorii și boierii fanarioți au impus mentalități și moravuri care au dăinuit de-a lungul timpului. Unele au supraviețuit până astăzi. Consumul de excitante și de narcotice a fost unul dintre năravurile turcești care au prins rădăcini mai trainice în spațiul românesc anume în această epocă. Lucrările lui Cantemir referitoare la istoria și civilizația turcilor sunt esențiale și pentru că ele preced (și explică) epoca fanariotă din Țările Române.

*
* *

Fiind alcoolic, scrie principele moldovean Dimitrie Cantemir în *Istoria Imperiului Otoman*, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde și bea vin toți oamenii ori de ce stare sau condițiune ar fi ei”. Și asta cu toate că a bea vin „este în contra legii [= religiei] muhamedane”. Vinul este considerat „un păcat” (*Coran* II, 216) și o „nelegiuire a Satanei” (*Coran* V, 92). „Dar pe cât era [sultanul Murad] mare amator de vin, pe atât era inamic de moarte al opiuului și al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amendurilor acestor obiecte. Ba ce e mai mult, el însuși a ucis cu mâna sa pe mai multe persoane, pe care le-a văzut sau mâncând opiu sau fumând ori vânzând tutun” (21). Se spune că, în timpul acestei prohibiții, sultanul „a omorât până la 14.000 [de consumatori de opiu și tutun] în tot imperiul său [...], între cari au fost mulți generali și alți bărbați de pozițiunea cea mai înaltă” (20, p. 389; 21, p. 378).

„Există un preaslăvit verset al sultanului Murad – continuă Cantemir –, care, fiind într-adevăr căpetenia bețivilor, bătându-și joc de cei ce mâncau suc de mac și fumau tutun [...], zice acestea: *Ehlikeif olmak istersen bade nuş ol, bok ieme*, «Dacă vrei să fii cinstitor al veseliei, bea vin, dar murdărie nu mânca».” Ca să fie bine înțeles, Cantemir a continuat cu o explicație: „Murdărie [rus. *kal*] înțelegând că este suc de mac și alte bomboane stupefiante” (20, p. 389). De regulă, pentru *opium* Cantemir a folosit sintagma „suc de mac”, în rusă *makovii sok*, având în vedere că turcescul *afyon* provine din grecescul *opion* – un diminutiv al lui *opos* („suc”).

Cantemir și-a scris lucrarea în limba rusă, dar a transcris povața sultanului Murad și în original, în limba turcă. Or, atât *kal* în rusă, cât și *bok* în turcă înseamnă același lucru: „excrement, fecale”. Virgil Cândea a tradus termenul printr-un eufemism: „murdărie”. Cantemir a reluat sfatul rostit de sultanul Murad și în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman*, în limba latină. În 1876, Iosif Hodoșiu a făcut o traducere mai corectă și mai directă: „Când vreți să fiți în voia bună, beți vin, și nu mâncați căcat” (21, p. 378). Interesant este faptul că și astăzi, în limbajul argotic, termenul englezesc *shit* (dar și cel franțuzesc, *merde*), în afară de înțelesul cunoscut, înseamnă și marijuana, hașiș etc., fiind și „o denumire generică dată drogurilor” (22).

*
* *
*

Cantemir a scris și despre modul în care își administrau opium dervișii, mai ales cei din secta *mevlevi*: „Iar cei [derviși din secta *mevlevi*] ce se abțin de la vin întrebuițează în mare măsură suc de mac [rus. *makovîi sok*] și alt amestec alcătuit din mai multe lucruri (pe care îl numesc *berci*), de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie și o înviorare a duhului” (20, p. 463). În legătură cu termenul cantemirian *berci*, putem presupune că Dimitrie Cantemir a scris greșit termenul turco-arăbesc care desemnează canabisul și hașișul: *bangh*, *banj*, *bandj* sau *bendj* (vezi și 23, p. 246). Probabil că termenul *bendj* a devenit *benci* și, prin corupere, *berci*. Fiind extras din canabis, hașișul se mai numește în limba arabă *ibnat al-qunbus*, adică „fiica plantei canabis” (3, p. 126).



16. Dans ritual al dervișilor rotitori din secta *mevlevi*.
Miniatură turcească de la jumătatea secolului al XVII-lea

Multe informații sunt livrate de Cantemir ca martor ocular, precum următoarea relatare despre un derviș opioman din timpul sultanului Mustafa al II-lea (1693-1703), adică dintr-o perioadă în

care savantul moldovean se afla la Istanbul: „Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul pe un derviș [...] care mânca dintr-o dată 60 de dramuri din cel mai ales suc de mac”. Dervișul cădea într-o stare de „foarte adâncă tăcere, ca un mort”, și „stătea așa cumplit timp de trei ceasuri, nemișcat și nesimțit, plecând capul în piept”. „După aceea, ca deșteptat din somn, [dervișul] începea fie un cuvânt preafrumos de învățătură, fie versuri (care se numesc la el *gazal*) de dragoste (adică dragoste dumnezeiască, se înțelege), foarte plăcute, fie o istorie nemaiauzită, mângâioasă și de folos, care cuvântare continua vreo patru ceasuri și ceva.”

Ca mulți cărturari din vremea sa care se referă la efectele diverselor substanțe narcotice, Cantemir este preocupat să-și convingă cititorii că intoxicarea cu „suc de mac” nu produce „vreo nebunie” sau alte tulburări ale minții specifice îmbătării cu băuturi alcoolice. Dimpotrivă, fiecare cuvânt rostit de opioman este „limpede și rodnic”. „Niciodată n-ai fi remarcat vreo nebunie sau flecăreală și n-ai fi aflat [...] nici un cuvânt care să nu fie limpede și rodnic, prin deosebita importanță a sensului său și adâncimea învățaturii” (20, pp. 463, 389). Cronicarul român Ioan Canta încerca să sublinieze același aparent paradox referitor la opiomanul domnitor de la jumătatea secolului al XVIII-lea, Constantin Racoviță Cehan. Domnitorul moldovean „mânca afion dimineața și la vreme de chindii”, spune cronicarul, și cu toate acestea „trebile și le căuta cu toată rânduiala” (24).

Mărturiile lui Cantemir privind relația dervișilor turci cu opiumul la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea sunt extrem de prețioase. Mai ales că sunt informații date de un martor ocular foarte scrupulos, și nu de un simplu colportor de zvonuri citite sau auzite. Problema este controversată. Chiar și un specialist în istoria utilizării narcoticelor, cum este Ernst Jünger, are opinii diferite în această privință. Jünger stabilește o scară de acceptabilitate a drogurilor în diverse epoci și spații culturale: de la „interdicție absolută” la „limitare”, și de la „tolerantă” la „favorizarea bucuriilor extazului”. Dervișii ar intra în prima categorie. Aceștia, spune Jünger, „cad în stări extatice”, dar „numai prin mișcare”, prin dans, prin amețeala dată de dansul rotitor. „Dansul s-a dovedit a fi din vechime un mijloc [...] de «a-și ieși din fire»” (23, pp. 67-68).

În acest ultim punct, Jünger are dreptate. Dansul ritual (constând în învârtirea corpului, având piciorul drept ca pivot) și muzica ritmată joacă un rol major în ceea ce privește starea de extaz provocată dervișilor. Unii comentatori aseamănă și pun în legătură aceste (și multe alte) elemente rituale cu dansul și percuția practicate de șamanii triburilor prototurcice (25, pp. 250-254).

Și Cantemir vorbește despre „ieșirea din fire” a dervișilor rotitori aparținând diverselor secte. Din relatarea sa rezultă faptul că el a petrecut mult timp în compania lor: „Am privit foarte des exercițiul acestor derviși când eram la Constantinopol și, deși n-am observat să se fi învățit mai mult de șase ceasuri, sunt informat temeinic că foarte mulți dintre ei continuă acest joc atât de obositor și greu 24 de ore neîntrerupt, fără a se odihni cât de puțin”. După multe ore de dans amețitor, dervișii, „cuprinși parcă de un duh necurat, se prăbușesc la pământ aproape morți” (20, p. 475). Sau, într-o altă formulare: „câzând la pământ, [dervișii rotitori] încep a scoate spume ca cei îndrăciți și rămân mult timp ca ieșiți din minte”. În această stare de extaz, continuă Cantemir, dervișii „il pot vedea pe Dumnezeu însuși așa cum este în sine” și „gustă și percep de mai dinainte fericirea veacului, fie a acestuia, fie a celui viitor” (20, p. 505).

Rolul extatic al dansului este indiscutabil, dar asta nu înseamnă neapărat că dervișii nu își administrau și unele droguri (încă o asemănare cu șamanii asiatici). În această privință, Cantemir este categoric, dar mai sunt și alte argumente. În același secol al XVIII-lea, baronul de origine maghiară François de Tott susținea și el că „toți dervișii” consumau opium în spațiile lor rituale (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784) (3, p. 21). Un foarte important poet mistic anatolian, Kaygusuz Sultân Abdâl (sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea), revendicat de tradiția dervișilor *Bektaşî* (a compus, de pildă, *Bûdalânâme*, „Cartea dervișului pribeag”), a fost un mare consumator de opium. Probabil că însuși numele poetului provine de la acest nărav. Sintagma *kaygusuz* („fără griji”) era folosită de dervișii *Bektaşî* pentru desemnarea opiumului (25, p. 406-7).

Evident, nu numai dervișii consumau opium. Am văzut că, în 1546, naturalistul francez Pierre Belon susținea că mai toți turcii, și mai ales cei care pleacă la război, „cheltuiesc ultimul ban spre a-și cumpăra opium”. În ceea ce-i privește pe militari, situația a supraviețuit până târziu. Chiar și în timpul războiului ruso-turc încheiat cu Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), pentru a fi mai combativi, soldaților turci li se distribuia o poțiune pe bază de opium, numită *maslach* (403, p. 277). În afară de derviși, Cantemir se referea și la scriitorii: „La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârșit care să nu întrebuițeze acel suc de mac, ba chiar neconținut și într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru” (20, p. 463; vezi și pp. 389).

Poeți, savanți, căpetenii militare, demnitari de toate rangurile, călugări derviși sunt exact mediile pe care le frecventa Dimitrie Cantemir în jurul anului 1700. În aceste condiții, ar fi nerealist să

ne închipuim că tânărul Cantemir nu a încercat el însuși „suc de mac”, pe propria-i piele, mai ales că era un fapt uzual în epocă, fără conotații morale. Cantemir a fost un mare admirator al medicului și alchimistului Jean-Baptiste van Helmont (1580-1644), numit în epocă *Doctor Opiatus* pentru teoriile sale de opioterapeut convins. În 1701, Dimitrie Cantemir a redactat la Istanbul lucrarea *Ioannis Baptistae van Helmont, Physices universalis doctrina*.

Așa cum ne asigură abatele englez Nicholas Tindal (1687-1774), dimineța Cantemir „își fuma pipa și lua o ceașcă de cafea după obiceiul turcesc” (26). Probabil că și seara Cantemir se purta „după obiceiul turcesc”, așa cum îl descrie el însuși: „După cină și după ce au băut *cafe*, fumând tutun [turcii] se îndeletnicesc în convorbiri cumpănite, după cum le cere rangul și timpul” (20, p. 301).

Adesea, după cum relatează contemporanii săi (cronicarii Ion Neculce și mai ales Nicolae Costin), tânărul Cantemir era invitat la chefuri de către înalți dregători turci („agii”), pentru că acesta era un om inteligent și cult, dar și pentru că știa să cânte la instrumente (mai ales la *tanbur*, un fel de lăută) și din gură cântece turcești. „Fiind el [Dimitrie Cantemir] om isteț, știind și carte turcească bine, se vestise acum în tot Țarigradul numele lui de-l chemau agii la ospețele lor cele turcești pentru prieteșugu ce avea cu dânsii. Alții zic, știind bine [să cânte] în tanbur, îl chemau agii la ospețe pentru zicăături [= cântece]” (Nicolae Costin, *Letopisețul Țării Moldovei*). Or, în mod evident, „la ospețele lor cele turcești” nu putea să lipsească *afyon*-ul („sucul de mac”). Așa cum mai târziu nu putea să lipsească votca la ospețele rusești de la curtea lui Petru cel Mare (unde s-a refugiat principele moldav în 1711). Dimitrie Cantemir era „iute la beție”, cum ne asigură în *Letopisețul Țării Moldovei* Ion Neculce, care l-a urmat cam fără voie pe principe în exilul rusesc.

Johann Martin Honigberger: Opioterapie & homeopatie

În iarna anului 1940, Mircea Eliade a publicat în *Revista Fundațiilor Regale* cunoscuta sa povestire fantastică *Secretul doctorului Honigberger*. Nuvela a devenit celebră în lumea largă, fiind tradusă în mai multe limbi. Puțini cititori știu însă că la originea acestui personaj românesc se află un personaj istoric. Eliade însuși l-a menționat ca atare într-o notă de subsol în cartea sa despre yoga din 1936 (28, p. 303, n. 3).



Martin Honigberger.
aus Kronstadt in Siebenbürgen; gewesener Arzt des Rentsdit Singh

17. Johann Martin Honigberger în costum oriental.
Gravură realizată de artistul austriac
Karl Mahlknecht, 1835 (30, p. 281)

Descrierea făcută de Eliade doctorului Honigberger, ca personaj de nuvelă, merită recitită: „Anevoie te puteai sustrage farmecului misterios al acestui doctor sas, doctor prin buna lui hotărâre, căci nu avusese, oficial, decât o diplomă de farmacist. Honigberger își petrecuse mai mult de jumătate din lunga lui viață în Orient. Ajunsese într-un rând medicul Curții, farmacistul, directorul Arsenalului și amiralul maharajahului Ranjit Singh din Lahore. De mai multe ori a adunat averi considerabile și le-a pierdut. Aventurier de mare clasă, Honigberger nu fusese niciodată, totuși, șarlatan. Era un om cultivat în foarte multe științe, profane și oculte, și colecțiile sale etnografice, botanice, numismatice și artistice au îmbogățit multe muzee ilustre” (29, pp. 248 ș.u.).

Este vorba, într-adevăr, de un medic și farmacist sas, Johann Martin Honigberger, care s-a născut în 1795 la Brașov (Kronstadt). Orașul se afla atunci în Imperiul Habsburgic, dar el, când spunea „acasă”, înțelegea „la Brașov, în Transilvania”. A murit în 1869, în Transilvania – „țara mea natală”, la Brașov – „scumpul și iubitul meu oraș natal”. Din păcate, nici o stradă sau piață din oraș nu poartă numele marelui orientalist. Totuși, în casa în care a locuit, aflată lângă Piața Sfatului din Brașov, este astăzi deschisă o cafenea, nu întâmplător numită *Orient*.

După absolvirea Liceului „Johannes Honterus” din oraș, tânărul Honigberger a intrat ucenic într-o farmacie din Brașov și apoi într-una din Bistrița. Există documente care confirmă faptul că în farmaciile din marile orașe transilvănene (Cluj, Brașov, Sibiu, Bistrița etc.) se foloseau remedii psihotrope încă din secolul al XVI-lea. Este vorba mai ales de *cannabis* și de *opium* (de regulă sub formă de *teriacă*).

„Aventurier de mare clasă”, dar nu „șarlatan” (cum îl descrie Eliade în nuvelă), Honigberger a devenit și un mare orientalist, botanist (a alcătuit și o *Materia Medica*), arheolog și colecționar de antichități. Timp de cinci decenii, acest „peregrin transilvan” a întreprins cinci călătorii în India, trei în Europa și una în Africa. În 1815, la vârsta de douăzeci de ani, Honigberger a traversat Bucovina, Moldova și Valahia, unde a rămas „timp de un an” (printre multe alte limbi, știa și româna), în drum spre Orientul Apropiat (Istanbul, Damasc, Ierusalim, Cairo, Bagdad etc.), pentru ca în 1829 (cu exact un veac înaintea lui Mircea Eliade) să ajungă în India, la Lahore. Timp de patru ani a fost medicul principal la curtea maharajahului Ranjit Singh (1780-1839). Honigberger și-a publicat memoriile călătoriilor sale în Asia, în germană (Viena, 1851) și în engleză (Londra, 1852, reeditate în 1905), sub titlul *Thirty-Five Years in the East*. Lucrarea a cunoscut recent o foarte bună ediție românească datorată indianistului Eugen Ciurtin (30).



18. Droghist indian (*attar*). Gravură din volumul lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 291)

Honigberger a fost un doctor care a aplicat principiile homeopate într-o epocă de pionierat al disciplinei. „Numai dozele mici pot produce un efect medical real”, sună un principiu al farmacistului Honigberger, care în 1835 l-a vizitat la Paris pe Samuel Hahnemann, „părintele homeopatiei”. Transilvania natală a lui Honigberger nu era o *pată albă* pentru doctorul homeopat Hahnemann. În perioada 1777-1779 el locuise la Sibiu (Hermannstadt), ca bibliotecar și medic personal al baronului Samuel von Brukenthal.

De asemenea, apotecarul brașovean Honigberger a fost un opioteapeut convins. El considera că opiumul este un remediu cvasi-universal. „Opiul e în Europa, ca și în India – scria el în 1839 –, unul dintre cele mai importante mijloace curative.” Modelul său în această privință a fost medicul englez Thomas Sydenham (1624-1689), cel poreclit *Opiophilos* pentru că încercase să absolutizeze opioterapia: *Nolem esse medicus sine opio*. Honigberger susținea că memoria doctorului Sydenham „ar trebui respectată” și protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „șarlatan și criminal” (30, pp. 108-109, 180, 182, 292, 308).

La Istanbul, Bagdad, Damasc, Kabul sau Lahore, Honigberger a studiat cu mare atenție remediile și substanțele psihotrope folosite de orientali (canabis, hașiș, opium, ciumăfaie, dar și alcool, tutun, cafea, ceai). Pe unele le-a preluat în practicile medicale, pe altele le-a descris în lucrările sale, în care a publicat și gravuri ce reprezintă fahiri preparând și administrându-și hașiș (*churrus*), extract de cânepă, infuzie de mac etc.



19. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhanga*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fahir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka*. Gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 292)

Mai mult decât atât, în perioada 1838-1841 a publicat în presa din Iași, în publicațiile lui Gheorghe Asachi, *Albina românească* și *Icoana lumii*, articole de popularizare a diverselor aspecte de etnografie orientală (27, pp. 316-317, 425-426; 30, p. 361). A contribuit astfel la modelarea imaginii Asiei în mentalul colectiv românesc într-o epocă destul de săracă în astfel de informații. Unele dintre articole erau nesemnate, altele semnate doar cu inițiale: I.H. (probabil „Ioan Honigberger”). Paternitatea lor a fost stabilită (uneori presupusă) de Arion Roșu și Eugen Ciurtin. Printre articolele publicate la Iași au fost texte despre botanica asiatică și despre unele plante psihotrope, precum cafea („Kafeoa”, 1840) și tutun („Tiutiunul seau tabacul”, 1841; sau „Fumarea tiutiunului în statele unite de Nord-America”, 1841), despre comerțul cu opium în China („Hina”, 1840) etc. (404).

2. Romantici. De la Scavinski la Eminescu

„Daniil cel trist și mic”. Sinuciderea cu opium

Încercând să diferențieze portretul robot al poetului clasic de cel al poetului romantic, G. Călinescu scrie: „Clasicul bea lapte, apă de izvor, vin de Falern, ori mănâncă miere de Ibla și fructe. Romanticul consumă gin, opiu, ori bea apă din Lete, fiindcă el are nevoie de excitante, ori de analgezice ca să suporte sau să uite infernul vieții” (33, p. 17).

Zeul viselor, Morfeu, zeul predilect al romanticilor, și-a împrumutat numele principalului alcaloid al opiumului. Întâmplător sau nu, morfina a fost izolată de farmacistul german F.W.A. Sertürmer în 1804, cam în aceeași epocă cu nașterea romantismului. În jurul substanțelor halucinogene, spune Ernst Jünger, se țese în Occident o întregă „literatură proprie, pe care o putem urmări din perioada romantică până la *fin-de-siècle*” (23, p. 44).

„Romanticii – constată la rândul său Arnauld de Liedekerke – găsiseră în paradisurile artificiale un răspuns la curiozitatea lor pentru stările neobișnuite, găsiseră drumul visului, o anume stimulare intelectuală. [...] Decadenței, în schimb, prin fatalismul și simțul acut al zădărniceii oricărui efort, vor cere otrăvurilor să le întrețină nevrozele. Vor aștepta de la ele mai ales uitarea și moartea” (34).

*
* *

Un scriitor opioman a fost poetul Daniil Scavin (1805?-1837). Deși era „de neam român din Bucovina”, el și-a polonizat numele în Scavinski. Învățase „puțină botanică” și meșteșugul drogurilor „la

Liov în Galiția”, de la o rubedenie spițer, după cum povestește Costache Negruzzi. În 1823 s-a stabilit la Iași. „Ipocondru” și depresiv, poetul era complexat că are o statură „mai mică decât mică”. Evocându-l cu nostalgie în poemul *Epigonii* (1870), Eminescu i-a surprins în doar două cuvinte principalele trăsături psihosomatice: „Daniil cel trist și mic”. A fost primul scriitor care a folosit termenul „romantic” în literatura română: „pătrunși d-acea frumoasă, romanticească priveală” (*Călătorirea dumnealui hatmanului Constandin Paladi la feredeile Borsăcului*, 1828) (31, pp. 350-351).

Poetul romantic Daniil Scavin(ski) s-a sinucis la vârsta de treizeci și doi de ani, la Iași, în 1837, ingerând „o doză mare de mercuriu” și opium. Costache Negruzzi susține că a fost martor ocular la sinucidere. „Apoi [Scavinski] luă o lingură – scrie Negruzzi în 1838 –, o împlu dintr-o stecluță și o înghiți. În stecluță era opiu. Se lăsă pe o perină și adormi...” (32, p. 224)

Foarte probabil, în „stecluța” folosită de Daniil Scavinski se afla *laudanum* (opium dizolvat în alcool), *tinctura opii* sau „spirt de afion”, cum se mai numea această tinctură opiacee în Moldova secolului al XIX-lea. În 1813, de pildă, prima doamnă a Moldovei, Maria Callimachi, soția domnitorului, cerea de la o spițerie din centrul Iașiului „trei dram[uri] spirt de afion”. Mai devreme, pe la 1788, cum ne asigură un vechi manuscris românesc, un preparat opiaceu (*tiriak*) putea fi procurat direct „de la băcani” (35, p. 171). Oricum, pentru Daniil Scavinski, fostă „calfă de spițer” la Lvov, a fost ușor să-și procure *tinctura opii*.

Probabil că în cazul poetului otrava letală a fost mercurul, opiatul fiind doar un adjuvant pentru o moarte fără mari suferințe. Pentru ca drogul să fie letal, nu ar fi fost suficientă doar „o lingură de [tinctură de] opiu”, cum notează Costache Negruzzi. Asta nu înseamnă că sinuciderea cu opium nu este posibilă. Dimpotrivă, la începutul secolului al XI-lea, medicul persan Ibn Sina (Avicenna) recomanda supradoza de opium pentru *euthanasie* (*Canonul medicinei*, 1020).

În orice caz, pentru sinuciderea cu opium, acesta trebuia ingerat, nu fumat. Supradoza de opium nu poate fi administrată prin inhalarea fumului. Corpul și mintea opiomanului se „decuplează” de realitate mult înainte de inhalarea unei doze letale. O probează un narcoman de talia lui Jean Cocteau: „Dacă auziți despre cineva: «X a murit pentru că fuma opium», să știți că e imposibil, că sub această moarte se ascunde altceva”. Sau, în altă parte: „A nu se confunda fumătorul de opium cu opiofagul. Alte fenomene” (2, pp. 18, 82).

Aptoticarul brașovean Johann Martin Honigberger a descris o sinucidere cu opium, pe la 1840, a unei femei din Punjab (nord-vestul Indiei). Ea a murit în pofida substanțelor antidot administrate de

farmacistul sas. „Trecuse o oră de când [femeia] luase opiul și am găsit-o perfect conștientă – și a rămas așa până în ultima clipă. Stătea pe patul ei și mi-a povestit, calm, ce făcuse. Ca să nu pierd timp, am început să-i administrez câteva leacuri și am pus să fie transportată la spital. Însă nu se mai putea face nimic – iar după ce a stat în capul oaselor vreme de douăzeci și patru de ore, s-a lăsat pe spate moartă, ca lovită de apoplexie” (30, p. 245).

Nu întotdeauna supradoza de opium este letală, chiar și ingerată fiind. Uneori pentru că supradoza este insuficientă, alteori pentru că este... prea mare. Se spune că, în 1848, Edgar Allan Poe ar fi încercat să se sinucidă administrându-și o cantitate enormă (o uncie) de opiat. Doza a fost atât de mare, încât a fost respinsă de stomac. Prin regurgitarea involuntară a narcoticului, sinuciderea a eșuat (36, pp. 693-694). Similar s-au întâmplat lucrurile peste un secol cu Arthur Koestler. În 1940, aflându-se la Lisabona și temându-se că va fi arestat și deportat de naziști, Koestler a încercat să se sinucidă, înghițind mai multe cașete cu morfină. Primise aceste cașete de la prietenul său Walter Benjamin, care reușise să se sinucidă cu două luni înainte tot cu o supradoză de morfină. Involuntar, Koestler a vomitat hiperdoza de morfină, rămânând în viață încă aproape 43 de ani, până în 1983, când a murit tot prin sinucidere, administrându-și o supradoză de barbiturice.

Sinuciderea cu *laudanum* a fost destul de uzuală printre intelectualii din Europa secolului al XIX-lea. Voi da doar două exemple. Scriitorul francez Alphonse Rabbe (1784-1829) era un pesimist înrăit. El este autorul unui *Album d'un pessimiste*, publicat postum, în 1835. Fiind desfigurat de sifilis și dependent de opium, și-a pus capăt zilelor în ultima zi a anului 1829, administrându-și o supradoză de *laudanum*.

Într-un mod asemănător s-a sinucis (în 1882) și dr. Eugen Rizu (căsătorit cu Corina Urechia, fiica lui V.A. Urechia), doctor farmacolog, decanul Facultății de Medicină a Universității din Iași și directorul laboratorului de farmacologie. Asistentul său, dr. Nicolae Leon, a redat întâmplarea în memoriile sale: „Încurcându-se cu banii facultății, a luat din laborator un flacon de 250 de grame de *laudanum*, l-a băut și s-a pus în pat să doarmă pentru totdeauna” (37, p. 101). Dr. Nicolae Minovici a menționat și el o sinucidere cu supradoză de *laudanum* a unui bărbat din București, în 1901, înregistrată la *Institutul Medico-Legal* (38, p. 13). Așa cum se va vedea peste câteva pagini, în noiembrie 1895 Alexandru Odobescu a încercat să se sinucidă cu o doză forte de *laudanum*. Nereușind, s-a sinucis peste câteva zile cu o supradoză de morfină.

Consumul de *laudanum* și sinuciderea cu acest preparat opiaceu au intrat și în literatura română. În casa ziaristului Mircea Aldea,

din piesa lui Alexandru Kirițescu *Gaițele* (1932), sticlă cu *laudanum* se ține la vedere, pe „măsuța cu medicamente” din salon. Pentru Mircea Aldea, tinctura de opium este un drog, o „băutură a uitării și a neantului”. Din gelozie, soția sa, Margareta (care își administrează diverse narcotice: eter, bromură, laudanum etc.), se sinucide dând pe gât „un pahar plin” de *laudanum* (39, pp. 81-82).

Narcofilia în Europa secolului al XIX-lea

De pe la jumătatea secolului al XIX-lea, moda folosirii substanțelor narcotice (ca și alte năravuri) a început să vină în Țările Române nu de la Istanbul, ci de la Paris, Londra, Berlin și Viena. Afionul oriental începe să fie înlocuit de opiacee, precum morfina, izolată din opium în 1804. În secolul al XIX-lea Europa Occidentală a fost supusă mai multor valuri de narcofilie. În 1839, doctorul irlandez William O'Shaughnessy, stabilit la Calcutta, a publicat lucrarea *On the preparations of the Indian Hemp*, impunând canabioterapia în medicina europeană. Hașișul a început să fie folosit pe scară largă la Paris după ocuparea Algeriei de către francezi (războiul din 1830-1847).

Deja în prima ediție a *Encyclopedia Britannica*, din 1771, opiumul era prezentat benign, ca fiind o substanță „foarte apreciată”, „unul dintre cele mai valoroase medicamente”. În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în marile orașe britanice (mai ales la Londra) „numărul opiomanilor amatori era imens”, inclusiv printre muncitori (în special din Manchester), consemnează Thomas De Quincey, el însuși un „opioman năvălit”, cum se autodenumește. Și asta din pricină că, notează scriitorul englez, muncitorii erau săraci și apelau la „pilula de opium” luată de la spițerie pentru că, paradoxal, era mai ieftină decât alcoolul. „Fericirea putea fi cumpărată pe un penny și purtată în buzunarul de la vestă; extazul se lăsa închis într-o sticlă, iar seninătatea spiritului putea fi expediată cu diligența!”, scrie Thomas De Quincey în 1821 (40, pp. 18, 38), iar Charles Baudelaire îl traduce în franceză și îl citează *in extenso* în 1860 (1, pp. 106-107). Într-o perioadă de doar trei decenii (1830-1860), cantitatea de opium importată în Anglia se triplase. Circa 20% din totalul medicamentelor folosite în Anglia (inclusiv pentru copii) erau opiacee. Opiumul era adus din Imperiul Otoman, dar și din India și China, mai ales după cele două „războaie ale opiumului” purtate împotriva Chinei inițial de Anglia (1839-1842) și ulterior de Anglia și Franța (1856-1860).

Nu este întâmplător faptul că anume în această perioadă – de utilizare cvasi-populară a opiumului ca medicament (inclusiv ca sirop

pentru copii) și ca stupefiant – a forjat Karl Marx celebra sa metaforă conform căreia religia ar fi „opium pentru popor” (în lucrarea *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, scrisă în 1843 și publicată postum). Anume în acest caz, s-ar putea ca „opium” să fi însemnat pentru Marx nu atât „iluzie”, cât „remediu”. Ca un detaliu biografic, amintesc faptul că, în acei ani, însuși Karl Marx își administra opium ca să-și tămăduiască o infecție de piele (*carbunc*). De curând, profesorul american Andrew M. McKinon a propus o nouă interpretare, mai nuanțată, a faimoasei metafore marxiste, considerând că paralela dintre religie și opium este înțeleasă astăzi (spre deosebire de jumătatea secolului al XIX-lea) prea „direct”, prea „literal” și prea „negativ” (41). În paranteză fie spus, ironia sorții a făcut ca, după o sută de ani, ideologia marxistă însăși să fi fost taxată drept un soi de religie seculară – o „religie politică”, cum a definit-o Eugen Negrici (238), dar și „narcotică”, una care produce dependență și acționează ca un „drog al conștiinței” (Czesław Miłosz, *The Captive Mind*, 1953) sau chiar ca „opium al intelectualilor” (Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, 1955) (42).

Consumul de opium crescuse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca urmare a stabilirii francezilor și englezilor în Indochina, dar și datorită valurilor masive de imigranți asiatici (chinezi, indieni, vietnamezi etc.) în Europa de Vest și SUA. În timpul războiului franco-prusac din 1870-1871, morfina a fost folosită masiv pentru atenuarea suferințelor răniților, ca analgezic sau ca anesteziec. Dar și ca remediu antidepresiv. Similar se întâmplaseră lucrurile cu câțiva ani înainte în America de Nord, în timpul Războiului de secesiune (1861-1865). Ulterior, diverse opiacee (*laudanum*, morfina etc.) vor fi utilizate abuziv în scopuri medicale. A fost un nou avânt (de data asta „popular”) al opioterapiei în Occident. Nu este de mirare faptul că, de pildă, în romanul *Erewhon*, publicat de englezul Samuel Butler în 1872, pacienții dintr-un ținut utopic își tratează „toate bolile capului, interne sau externe”, cu *laudanum* (44, p. 155). Titlul acestui „roman fantastico-umoristic” comentat cu entuziasm de Mircea Eliade la șaptesprezece ani (*Universul literar*, nr. 10, 9 martie 1924), este o anagramă a cuvântului englezesc *nowhere* („nicăieri”), în sensul titlului *Utopia* (gr. *ou topos* = „loc care nu există”), forjat de Thomas Morus în 1516 (45, p. 156).

Trecuseră trei secole de când alchimistul elvețian Paracelsus inventase un miraculos remediu terapeutic (*laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool) și două secole de când medicul englez Thomas Sydenham încercase să impună opioterapia radicală: *Nolem esse medicus sine opio*. Așa cum am văzut, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, farmacistul brașovean J.M. Honigberger (la rândul său

un opioterapeut) era empatic cu doctorul Sydenham (numit pe nedrept „șarlatan și criminal”), susținând că memoria lui „ar trebui respectată” (30, pp. 108, 308).

Abia la sfârșitul secolului al XIX-lea medicii au început să vorbească în mod serios despre fenomenul de „dependență de opium”. Cu această ocazie, pe lângă problemele medicale au apărut și cele sociale și morale. Ba chiar și probleme legislative, fiind promulgate legi care vizau controlul traficului de opium și al folosirii lui.

Era însă prea târziu. Consumul de narcotice din secolul al XIX-lea (mai ales de opium și morfină) devenise subiect literar, iar literatura stupefiantelor a trezit curiozitatea cititorilor și a încurajat la rândul ei consumul de stupefiante. Realitatea și ficțiunea s-au potențat reciproc. Iată ce scria la sfârșitul secolului al XIX-lea un doctor francez care a studiat morfinomania: „Cunosc pagini scrise de marii noștri romancieri care au făcut mai mult pentru dezvoltarea dependenței de morfină decât toate celelalte cauze la un loc” (Henri Guimbail, *Les morphinomanes*, 1891) (3, p. 51).

Anestezii: Carol Davila, Titu Maiorescu, Carmen Sylva

În secolul al XIX-lea narcoticul începea de multe ori prin a fi folosit ca remediu farmaceutic, și continua prin a fi utilizat ca provocator al „beției albe”. Este cazul, de pildă, al scriitorilor romantici britanici Samuel Taylor Coleridge, Thomas De Quincey și Walter Scott, care au luat *laudanum* inițial ca să-și trateze durerile (reumatice, stomatologice și, respectiv, abdominale) și au ajuns să fie opiomani înrăiți.

Un dentist american, Horace Wells, a folosit primul, în 1846, substanțe anestezice precum gaz ilariant (protoxid de azot), eter și cloroform. Experimentând pe el însuși anestezicele, a devenit eteroman și s-a sinucis curând, în 1848. În acea perioadă, în 1847, este atestată și prima anestezie cu eter din spațiul românesc, la Spitalul Militar din Timișoara. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe lângă eter încep să fie folosite și alte substanțe narcotice ca anestezice în operații chirurgicale sau intervenții stomatologice: cloroform, morfină, cocaină.

Un medic parizian îi ușura nevrălgiiile lui Alexandru Odobescu cu morfină. Poate din 1881, de când Odobescu a ocupat postul de secretar de legație la Paris, poate dinainte. Regina Elisabeta, scriitoarea Carmen Sylva, era tratată cu cloral (un puternic sedativ) după o intervenție chirurgicală în 1882 și cu cloroform pentru extracții

stomatologice în 1884: „Elisabeta extras trei dinți – nota lapidar regele Carol I în jurnalul său –, operație îngrozitoare, cloroformul nu a avut efect, ea are dureri enorme” (46, pp. 130, 273).

Lui Carol Davila, când îi era rău, i se făceau injecții cu morfină și i se dădea să inspire „ether”. Așa s-a procedat, la cererea sa, și la 24 august 1884, ziua morții sale (48, p. 175). Se pare că remediile i-au fost administrate prea târziu. Farmacistul și medicul reformator a murit la doar cincizeci și șase de ani. (În paranteză fie spus, Carol Davila fuma dintr-o frumoasă narghilea orientală, cu vas de porțelan, aflată acum în colecția *Muzeului de Istorie a Moldovei*; vezi 453, ilustrația 13.)

În octombrie 1885, Maiorescu nota în însemnările sale zilnice că împotriva durerilor stomatologice a fost anesteziat de dentistul său german din București cu „injecțiuni subcutanate locale cu cocaină” (47, p. 312). Pe 18 iunie 1889, Titu Maiorescu a fost operat de aterom, fiind anesteziat cu „spray de eter” și „injecție de cocaină”. Întâmplător, era a doua zi după înmormântarea lui Eminescu. „Operația a început – notează detaliat Maiorescu în jurnal – cu o foarte slabă injecție de cocaină la baza ateromului (fără durere), apoi peste o minută spray de eter dintr-un irigator de cauciuc peste aterom. [...] În timpul operației încă de vreo cinci ori s-a pus vată cu cocaină peste rană.” După operație, Maiorescu fumează cu nesăț o țigară (48, p. 247). În fine, sărind peste un secol, Mircea Cărtărescu era convins că analgezicele cu care își trata în 1996 durerea de măsea conțineau „și-un bob de opiu în ele”, ca „magiunul” lui Pașadia (49, p. 460).

Bineînțeles că, pentru românii de rând, anestezierea durerilor de măsele cu morfină sau cocaină nu era uzuală la sfârșitul secolului al XIX-lea. În acea epocă, I.L. Caragiale îl făcea pe „Catindatul” său, un personaj dintr-o mahala bucureșteană, să-și aline durerea de măsea „magnetizându-se strașnic cu rom jamaică”, așa cum îl învățase „unul de la percepție”. Nae Girimea, „frizer și subchirurg”, îi tratează „Catindatului” durerea cu „picături de rădăcină de clește” (glumă de mahala), scoțându-i o „măsea nevinovată” fără să-i administreze vreun pic de anestezic (*D'ale carnavalului*, 1885) (125, pp. 225 ș.u.). Un alt personaj caragialean de mahala, domnișoara Porția Popescu, își trata durerile de dinți cu nicotină, ca oamenii de la țară. Ea „a contractat de mult obiceiul fumatului” din cauza „durerilor prea frecvente de măsele” (*Groaznica sinucidere din strada Fidelității*, 1897). Se zice că „i-a trecut cu desăvârșire durerea de măsele” abia după ce a încercat să se sinucidă cu fosfor („gămălii de chibrituri”), plămădit „într-o cinzeacă de rachiu de drojdii” (50).

În aceeași epocă, personajele medicului Cehov foloseau în Rusia cam același tip de remedii. Cel puțin așa apare în nuvela *Ah, măseaua !*,

scrisă în 1886. Pe Serghei Alekseici Dîbkin îl dor dinții. „Bucătăreasa îl sfătuiește să-și clătească gura cu rachi, mamaia zice să țină la obraz hrean ras cu gaz, sora îi recomandă apă de colonie amestecată cu cerneală, iar tușica i-a uns gingiile cu iod.” Dat fiind că în urma acestui tratament (pseudo)medical Dîbkin „s-a tâmpit și urla ca un apucat”, el a luat în considerare alte două metode: „să-și repeadă un glonte în creier sau să golească pe nerăsuflete trei sticle de coniac” (52). Cum Dîbkin n-avea revolver, a apelat până la urmă la cea de a doua soluție.

Un remediu popular pentru nevralgiile stomatologice era tamponarea măselei cu vată mușată nu în cocaină (ca pe vremea lui Titu Maiorescu), ci în spirt. Este, într-un fel, „prima beție” de care a avut parte pe la începutul anilor 1950 adolescentul Șerban Foarță: „Ci mai'nainte/ cu mult să intru în vreun birt,/ când mă durea câte-un biet dinte,/ prin vata, înmuțată-n spirt,/ aveam să iau la cunoștință/ care e gustul de alcool” (410, p. 53).

Țăranii români, dar și târgoveții, își potoleau durerile de măsele cu tutun (440), cu alcool (vezi expresia populară „a trage la măsea”), dar și cu ajutorul unei plante psihotrope, care nu întâmplător se numește *măselariță* (*Hyoscyamus niger*). Iată două rețete „pentru durerea mășalilor”, de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei: „Asupra mășalei ce suferă să se aplice o picătură unt de masalari[ță]” sau „În un vas cu cărbuni aprinși să se presare un dram sămânță de masalari[ță] și, deasupra lui, cu gura deschisă să se așază patimașul, învălindu-și capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufle, ci să meargă drept în gură, după cari se va conțeni durerea” (54, p. 235).

Alexandru Odobescu: Supradoză de morfină

Morfinomania se răspândește și în saloanele pariziene și berlineze, în mediile artistice și boeme. Din remediu psihiatric miraculos, morfina devine drog. Marile orașe românești nu au rămas neatinsse de acest nărav. Doctorul Nicolae Leon povestește despre utilizarea morfinei în cercurile mondene ale Iașiului anilor 1880 – vezi în volumul său de memorii (*Note și amintiri*, 1933) capitolul „În societatea unor morfinomane din Iași” (37, pp. 201-205).

În literatura română, una dintre victimele morfinomaniei a fost Alexandru Odobescu. Așa cum am văzut, un doctor parizian i-a prescris un tratament antinevralgic cu morfină. O gută rebelă, tratată cu morfină, scrie Nicolae Manolescu, „stă la originea groaznicului

viciu”. Din epistolarul lui Odobescu rezultă că a avut mereu probleme financiare, inclusiv pentru a-și procura narcoticul. Din bogata corespondență ținută în franceză cu soția sa Alexandra (Sașa) Prejbeanu, unele scrisori, cele foarte intime, însemnate cu formula „pour toi”, au fost în general distruse de ei. Aceasta a fost înțelegerea dintre soți. Totuși, câteva epistole de acest gen au supraviețuit, dar sunt mai greu de înțeles pentru că, așa cum remarcă Nicolae Manolescu, „în unele locuri limbajul este aluziv sau codificat”. Într-o astfel de epistolă din anii 1880, care s-a păstrat în pofida faptului că pe ea scria „pour toi seule”, Odobescu îi trimitea Sașei (care se întorcea din Rusia) un mesaj în care actul erotic era asociat cu cel narcotic: „Nu de durere vreau să te aud gemând și să te simt contorsionată în prima zi a revenirii tale aici. Eu nu sunt morfina, ci ceva mult mai bun, care va servi la injecții și, pentru a le face, există gata pregătit un ac frumos și gros, care te va penetra, nu mai puțin ca morfina. El te așteaptă cu o vie nerăbdare” (5, pp. 323-325).

Mircea Cărtărescu se arăta indignat de „biografiile șablonizate și falsificate ale scriitorilor români, având „sentimentul că ți se vinde o butaforie” când se vorbește, de pildă, despre „olimpianismul lui Odobescu”, „fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste și despre morfinomania sa” (6, pp. 95-99). Nu știm cu exactitate adevăratul motiv al sinuciderii lui Odobescu. O combinație nefericită de încercături financiare și probleme sentimentale. Femeia pe care a iubit-o în ultimii ani din viață a fost Hortensia Keminger (căsătorită întâi cu Al. Davila, apoi cu D. Racoviță), „femeia fatală”, mai tânără ca el cu 30 de ani. „Femeia pe care o dumnezeiam”, cum spunea Odobescu. Ea a refuzat să se căsătorească cu „amantul ridicul și batjocorit”, cum îl descrie I.L. Caragiale, cu „amantul bătrân”, cum îl descrie G. Călinescu. Într-o ultimă depeșă, scrisă înaintea sinuciderii, el îi mărturisea prietenului Anghel Demetrescu că iubita i-a fost „adevăratul mormânt al inteligenței, al iluziilor, ba chiar al vieții”, făcându-l să cedeze în fața „ușurinței și vulgarității simțurilor”. I.L. Caragiale a relatat în presă frământările erotice din ultimii cinci ani din viața lui Odobescu (*Gazeta poporului*, 16-17 noiembrie 1895). Sursa lui a fost un prieten comun („un izvor nu se poate mai autorizat”), al cărui nume dramaturgul nu a vrut să-l dezvăluie. Abia Șerban Cioculescu a stabilit identitatea „amicului”: Anghel Demetrescu (55, p. 135).

Odobescu a decis să se sinucidă în casa lui din București, în noaptea de 5-6 noiembrie 1895, la vârsta de șaiszeci și unu de ani. Încercarea a fost însă ratată, doza de morfină fiind, se pare, prea mică. Ulterior, I.L. Caragiale a descris această scenă macabră cu un alt opiaceu, *laudanum*. „Ajuns acasă, Odobescu scrise câteva scrisori; apoi luă o doză forte de laudanum. Rezultatul acestei prime încercări [de sinucidere] fu la timp combătut; îngrijirile îngerului

păzitor [= soția sa] îl scăpară de data aceasta.” În privința sinuciderii propriu-zise, Caragiale nu ne spune nimic, considerând că „amănunțele [sunt] deja destul de bine cunoscute în privința ultimelor momente ale nenorocitului erou” (56, p. 90).

Până la urmă, Odobescu s-a sinucis pe 8 noiembrie 1895 (va muri după o agonie de două zile), injectându-și o supradoză de morfină. De data aceasta, el și-a luat toate măsurile de precauție. Pentru a procura o cantitate letală de morfină, a recurs la un truc ieftin. „Introducând pe rând doi medici pe intrări deosebite [ale casei] – scrie G. Călinescu –, acest erou de roman sentimental colectă o suficientă doză de morfină și se sinucise” (57, p. 353).

Din aceste puține informații putem trage totuși câteva concluzii. În primul rând, Alexandru Odobescu cunoștea în București cel puțin doi medici de la care își procura narcoticul. În al doilea rând, știa să-și facă singur injecțiile cu morfină și, în plus, știa care este supradoza letală (58). Putem de asemenea conchide că Odobescu își administrase atât laudanum, cât și morfină. Din fragmentul de scrisoare erotico-narcotică redat mai sus (Odobescu către soția sa) ar rezulta faptul că nevasta lui Odobescu împărtășea cu scriitorul viciul morfinomaniei. Alexandra (Sasa) Prejbeanu i-a supraviețuit până în 1922. În ultimii ei ani de viață – susține G. Călinescu –, fiica lor Ioana îi injecta morfină de patru ori pe zi (57, p. 354).

În fine, trebuie spus că, în epocă, gestul lui Odobescu nu a fost unul singular. Dintr-o statistică a sinuciderilor realizată de Nicolae Minovici la *Institutul Medico-Legal*, rezultă că în decada 1891-1900 în București au fost înregistrate trei sinucideri cu supradoză de morfină, toți trei fiind bărbați. Evident au fost mai multe, pentru că, în mod straniu, sinuciderea cu morfină a lui Al. Odobescu din noiembrie 1895 nu a fost înregistrată ca atare la *Institutul Medico-Legal* (59, p. 13).

*
* *

În 1873, ca arheolog, Alexandru Odobescu a purtat – așa cum am văzut – o polemică publică cu Cesar Bolliac pe tema narcoticelor cu care se intoxica în Antichitate geto-dacii. Cesar Bolliac susținuse că dacii inhalau fum de „mac și cânepă mai ales”. Respectiva „buruiană narcotică” (*sic!*) nu era doar aruncată în foc sau pe pietre încinse, pentru a fi inhalat fumul (cum au descris Herodot și alți istorici antici), ci și fumată în lulele de lut. Astfel de pipe fuseseră descoperite de Bolliac în săpături arheologice din Muntenia. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit de Strabon (*Geografia* VII, 3, 3) pentru a-i denumi pe preoții traci, ar trebui tradus nu prin

„cei care umblă prin fum”, ci prin „cei care umblă fumând [din lulele]” (*Trompeta Carpaților*, 1873).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Tracii inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, a susținut Odobescu. Nu este nici un dubiu în această privință. Dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii” de „fumuri arheologice ce ies din lulele prehistorice” (*Columna lui Traian*, 1873) .

Soarele negru al melancoliei lui Eminescu

Eminescu a fost un oniroman. Opera sa este profund onirică. „Turma visurilor mele eu le pasc ca oi de aur” (*Memento mori*, 1872). O turmă de vise. Un șir neîntrerupt. Vis după vis și vis în vis. Lumea și ființele care o populează nu sunt decât creații onirice ale lui Dumnezeu. Omul eminescian este „visul unei umbre și umbra unui vis”, trecând prin „universul cel himeric”, care – la rândul lui – este un „vis al neființei”. Existența – un joc pervers de halucinații senzoriale și mintale, „un vis sarbăd”.

A fi? Nebunie tristă și goală;
Urechea te minte și ochiul te-nșală;
Ce-un secol ne zice ceilalți o deszic.
Decât un vis sarbăd, mai bine nimic.

Văd vise-ntrupate gonind după vise,
Pân' dau în morminte ce-așteaptă deschise,
Și nu știu gândirea-mi în ce să o stâng:
Să rād ca nebunii?... Să-i blestem? Să-i plâng?
(Mortua est!, 1871)

„Un roi de visuri”, conchidea G. Călinescu (*Opera lui M. Eminescu*, 1934), care încerca să explice „descântecul” eminescian, „puterea narcotică” a versului prin „capacitatea de dormitare” și de visare a poetului (60, p. 291). Narcoticele sunt prezente în scrierile lui Eminescu. Destule elemente sunt numite sau doar sugerate : „dumbrăvi de laur”, „lunci de dafin”, zborul printre stele al prințului după ce a băut din „paharul somniei”, „stânci de smirnă”, miros de ambră – „nectarul cel adormitor al Orientului”, „Toma [Nour] sta visând pe patul lui și fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung”, „se cutremură corpul de plăcere” după ce a băut „vin [vechi] ca chihlimbarul transparent” etc. La Eminescu, vântul aduce balsamuri afrodisiace („Eu te cer [...]/

De la vântul ce lovi/ Balsamând al meu obraz”), florile de tei sunt calmante, somnifere, onirogene („Adormi-vom, troieni-va/ Teiul, floarea-i peste noi,/ Și prin somn auzi-vom buciul/ De la stânele de oi”), pe când „iarba narcotică” – așa cum o numește G. Călinescu – provoacă halucinații auditive :

Și prin vuietul de valuri,
Prin mișcarea naltei ierbi,
Eu te fac s-auzi în taină
Mersul cârdului de cerbi (57, pp. 463-464).

*
* *
*

Pentru Titu Maiorescu, „nevropatia” poetului „se poate urmări în linie ascendentă”, având cauze ereditare: „Dacă a înnebunit Eminescu, cauza este exclusiv internă, este înăscută, este ereditară”, scria Maiorescu în 1889, imediat după moartea poetului. Cu alte cuvinte, nu viața sa neregulată (abuz de excitante, extenuare, insomnie etc.) i-ar fi provocat nebunia, cum susțin unii, ci invers. „De altminteri – conchidea Maiorescu –, și în vremea în care spiritul lui era în vigoare, felul traiului său făcuse pe amici să se teamă de rezultatul final. Viața lui era neregulată; adesea se hrănea cu narcotice și excitante: abuz de tutun și de cafea, nopți petrecute în citire și scriere, zile întregi petrecute fără mâncare, și apoi deodată, la vreme neobișnuită, după miezul nopții, mâncări și băuturi fără alegere și fără măsură; așa era viața lui Eminescu. Nu această viață i-a cauzat nebunia, ci germenul de nebunie înăscut a cauzat această viață” (441, pp. 113-114).

La sfârșitul lunii iunie 1883, Mihai Eminescu a suferit cunoscuta cădere psihică. În numărul din iulie al revistei *Literatorul*, Alexandru Macedonski s-a grăbit să publice nefericita-i epigramă :

Un X..., pretins poet – acum
S-a dus pe cel mai jalnic drum...
L-aș plânge dacă-n balamuc
Destinul său n-ar fi mai bun.
Căci până ieri a fost năuc,
Și nu e azi decât nebun.

Din partea lui Macedonski a fost o provocare stupidă, care a declanșat un imens scandal în societatea românească. „Apariția epigramei – remarcă pe bună dreptate Iulian Costache – a impus o schimbare a stereotipiilor [din presă]. De la despărțirea de Eminescu s-a trecut la despărțirea de Macedonski” (61, p. 196).

În toamna anului 1883, Mihai Eminescu a fost internat în sanatoriul bucureștean „Caritas”, din strada Plantelor nr. 9. Era prima clinică particulară de boli mintale din București, înființată de dr. Alexandru Șuțu în 1877. Aici, dr. Șuțu l-a tratat pe poet – susține G. Călinescu – „cu cloral[hidrat] și morfină”. Într-adevăr, se pare că acestea erau remediile administrate alienaților, după cum susținea psihiatrul George Milețiu la sfârșitul secolului al XIX-lea: „brom[ură], injecții de morfină, cloralhidrat” (62). „Sub imperiul otrăvii din sânge – scrie G. Călinescu –, Eminescu, delirând, se lăsă în voia halucinațiilor minții sale.”

O invenție relativ recentă, *hidratul de cloral* (sau *cloralhidrat* sau simplu *cloral*) a fost folosit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca analgezic, somnifer și sedativ (așa cum am văzut mai sus, chiar pentru regina Carmen Sylva). Necunoscându-i-se corect proprietățile psihotrope, cloralul a fost greșit prescris, mai ales la utilizări de durată. El provoacă o mare dependență și are efecte negative asupra stării psihice. Friedrich Nietzsche a fost una dintre victimele cunoscute ale cloralului, dar nu singura. Aflându-se în recluziune într-un sanatoriu psihiatric, Antonin Artaud – tratat cu cloral – s-a sinucis în 1948 administrându-și o doză letală din acest sedativ. Un istoric britanic al utilizării narcoticelor, Robert Hines-Davenport, a întocmit o listă scurtă de intelectuali afectați de cloral: „Lui Friedrich Nietzsche i-a accentuat nebunia, lui Dante Gabriel Rossetti și Evelyn Waugh le provoca halucinații paranoice, iar lui André Gide i-a distrus memoria. Un prieten al lui Rossetti își amintește de una din tentativele acestuia de a renunța la cloral: «vocea slabă care implora, tonul îndurerat, trupul epuizat și creierul care cerea să intre în inconștientă»” (64).

În luna noiembrie 1883, Eminescu a fost mutat la sanatoriul de boli mintale de la Oberdöbling, de lângă Viena, condus de dr. Heinrich Obersteiner, prieten cu Sigmund Freud. Poetul român a stat în acest sanatoriu vreo jumătate de an, până în primăvara lui 1884. Probabil că în ospiciul vienez a fost tratat cu substanțe psihotrope similare cu cele de la clinica bucureșteană a doctorului Șuțu. Psihanaliza, ca metodă de diagnosticare și terapie, încă nu se născuse. De altfel, în iunie 1885, la circa un an după ce Eminescu a părăsit sanatoriul, tânărul doctor Freud (avea atunci douăzeci și nouă de ani) a început să lucreze chiar la Oberdöbling. Într-o scrisoare din 8 iunie 1885, adresată logodnicei sale Martha Bernays, Freud i se plângea că alienații mintali de la sanatoriu nu sunt tratați cu metode psihiatrice, ci doar cu remedii medicamentoase și chirurgicale. „Tratamentul medical [la sanatoriul Oberdöbling] este redus, scria Freud. Se limitează la tratament intern sau chirurgical, de altminteri totul

constă în supraveghere, îngrijire, masă, iar bolnavii sunt lăsați să se manifeste singuri” (65). Din păcate, Freud n-a spus în scrisoarea sa ce „tratament intern” se administra pacienților de la Oberdöbling. Știm doar că Sigmund Freud era în acei ani entuziasmat de efectele psihiatrice ale cocainei (tocmai publicase studiul său *Despre cocaină* în iunie 1884), inclusiv ca antidot împotriva dependenței de morfină.

*
* *

În primăvara anului 1889, după aproape cinci ani de chinuri psihice și mutări dintr-un ospiciu de alienați în altul, Eminescu a fost reinternat în același sanatoriu bucureștean „Caritas” de pe strada Plantelor, unde a fost tratat de același doctor Șuțu, probabil cu aceleași remedii. A murit după trei luni, după ce „poetul petrecu – în formularea frustră a lui Călinescu – câteva luni de visare dementă euforistică și viziuni paradiziace, unice clipe de adevărată fericire în viața sa zbuciumată” (80, pp. 293-294, 319). Călinescu sugerează în aceste rânduri că poetului i s-au administrat anumite substanțe onirogene.

Ar fi interesant de văzut ce remedii psihiatrice ar fi putut folosi Alexandru Șuțu în cazul lui Eminescu, pe lângă morfină și cloral, amintite deja de G. Călinescu. Într-o prezentare istorică a tratamentului psihiatric din România (*Soarta alienaților din vechime și până azi*, 1895), dr. George Milețciu, directorul ospiciului din Craiova, susținea că în secolul al XIX-lea în epoca de pionierat a psihiatriei românești, bolnavii mintal „erau domoliți prin hașiș și opiu în doze masive” (66). Nu împărtășesc opinia cercetătoarei Constanța Vintilă-Ghițulescu conform căreia, în jurul anului 1800, „rețetele de leac, atât de numeroase și transmise de la o generație la alta”, nu prevedeau în spațiul românesc „nici un fel de remediu pentru smin-teală” (67). Psihiatrul Alexandru Șuțu a folosit și el stupefiante pentru tratarea alienaților mintal. Într-un studiu din 1869 privind *Tratamentul alienațiunii mintale*, dr. Șuțu enumera următoarele remedii psihotrope, în termenii lui, „medicamente care lucrează asupra organului cerebral”: (injecții cu) morfină, *beladonă* (mătrăgună), *Datura stramonium* (ciumăfaie), (inspirații cu) cloroform și „de preferință opium”.

Dr. Șuțu folosea, pe lângă alte plante psihotrope, și mătrăguna. Nu este de mirare. Mătrăguna făcea parte din farmacopeea „medicinii romantice”. Pe la 1810, dr. Samuel Hahnemann, inventatorul homeopatiei și oaspete al baronului Samuel von Brukenthal la Sibiu, considera mătrăguna plină de virtuți terapeutice, inspirându-se din lucrările

lui Paracelsus și J.-B. van Helmont (68, p. 178). Hildegarde de Bingen susținea în secolul al XII-lea că mandragora vindecă melancolia. De fapt, ar trebui să ne întoarcem la medicina antică, la Pliniu cel Bătrân, care recomanda *mandragora* (muiată în vin) ca leac pentru eliminarea excesului de „bilă neagră” (*melancholia*) (*Naturalis Historia* XXV, 150) (69, p. 229). Pentru medicul roman Celsus, „există o altă formă de nebunie (*insaniae*), care se manifestă prin depresie (*tristitia*) și care pare să fie cauzată de «bila neagră» (*bilis atra*)” (*De Medicina* 3, 18, 17).

După cum am văzut, Alexandru Șuțu folosea ca tratament psihiatric „de preferință opium”, cu care – conchidea el – s-au înregistrat „adevărate succese”, mai ales în cazurile de melancolie maladivă. Nu era o mare descoperire. Încă Paracelsus recomanda opiumul (*laudanum paracelsi*) ca remediu împotriva bolii *melancholia*. Dar chiar și în Țările Române, cum ne asigură un manuscris din secolul al XVIII-lea, narcoticele opiacee erau lăudate că vindecă „melahonia” (*sic!*) și „fantazia sau turburarea gândurilor” (mss. BAR nr. 3083, din 1766). La începutul aceluiași secol, Dimitrie Cantemir folosea un limbaj asemănător pentru a defini *melanholia*: „boala de voia rea, pătimirea întristării”, *nebunia*: „întunecarea minții” și *ypohondria*: „boala care smintește fantezia” (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dizolvat probabil în alcool, opiumul (*laudanum*, pe românește: „spirt de afion”) era remediu folosit de dr. Șuțu cu predilecție și încă în doze care creșteau progresiv „până la 6-10 grame într-o zi” sau chiar „până la 10-12 grame într-o zi”, cum nota el însuși. „Acțiunea acestei substanțe [opium] – scria dr. Șuțu – ne pare a avea o acțiune specială în cazuri de melancolie; el [opiumul] tonifică sistemul nervos, totodată micșorează sensibilitatea lui morbidă. Modul în care întrebuițăm această substanță constă în a prescrie în prima zi un sfert de gram care merge crescând din zi în zi până la 6-10 grame într-o zi. Am avut ocazia să notăm de mai multe ori adevărate succese” (*Tratamentul alienațiunii mintale*, 1869) (63, pp. 98-99). Doctorul Șuțu a scris aceste rânduri cu 14 ani înainte de declanșarea crizei psihice la Mihai Eminescu.

Important este faptul că Eminescu nu l-a consultat pe doctorul Alexandru Șuțu abia în ziua declanșării crizei, la 28 iunie 1883. „Din însemnările private ale poetului – observă inspirat Iliana Gregori – rezultă că el îl frecventase pe dr. Șuțu dinainte de criza din iunie 1883” (70, p. 277). Într-adevăr, poetul îl vizita pe Alexandru Șuțu pentru ca acesta să-i prescrie (și să-i vândă) anumite sedative. O adnotare personală a lui Eminescu din primăvara anului 1883 consemnează una dintre vizitele sale la psihiatru: „La d-rul Șuțu să-mi dea ceva calmant, 10 fr[anci]” (71).

Ne putem întreba ce „calmant” cumpăra Eminescu de la dr. Șuțu cu 10 franci, o sumă considerabilă în epocă. Poetul îl vizita pe doctorul

psihiatru ca să-și trateze „morbul melancoliei”, probabil cu un opiaceu sau vreun alt remediu psihotrop amintit mai sus. În termenii lui Robert Hines-Davenport, opiumul a fost „echivalentul victorian al antidepresivelor moderne” (64). Peste aproape un secol, în 1973, Arșavir Acterian, vorbind în jurnalul său despre morfino-filia unui alt poet melancolic, prietenul său Emil Botta, îl aseamănă pe acesta din urmă cu Mihai Eminescu. Fiind, ca și Eminescu, „disperat”, „răvășit de suferințe”, „aproape descompus” și „aproape nebun”, Botta, ca și Eminescu, ajunge „să se narcotizeze – spune Acterian – în momentul când se vede înțeleștat de nefericire” (72, p. 367).

Studiindu-i viața și opera, doctori de specialitate (psihiatrul Ion Nica, medicul neuropatolog Ovidiu Vuia ș.a.) i-au pus poetului un diagnostic sumbru: psihoză maniaco-depresivă (73). Romanticii i-au găsit acestei cumplite maladii o denumire ceva mai gingașă, în orice caz mai eufonică: *melancolie*. Diagnosticul și-l pusese Eminescu însuși într-un poem compus în 1876, cu câțiva ani înainte de criza psihică propriu-zisă:

Dar eu sunt melancolic
Și nu știu să răspund.
Nu pot să-mbrac în glume
O taină ce ascund.

(*Tu cei o curtenire...*, 1876)

Uneori, poetul reușea să-și valorifice în mod creator depresia psihică:

Dar atuncea greieri, șoareci,
Cu ușor-măruntul mers,
Readuc melancolia-mi,
Iară ea se face vers.

(*Singurătate*, 1878)

Alteori era complet răvășit de bezna generată de „Soarele negru al melancoliei” (în formularea lui Gérard de Nerval). 1876 este și anul în care a compus copleșitorul poem *Melancolie*, în care își recunoaște toate simptomele maladii:

În van mai caut lumea-mi în obositul creier,
Căci răgușit, tomnatec, vrăjește trist un greier;
Pe inima-mi pustie zadarnic mâna-mi țiiu,
Ea bate ca și cariul încet într-un sicriu.
Și când gândesc la viața-mi, îmi pare că ea cură
Încet repovestită de o străină gură [...]

Citit la „Junimea”, poemul a declanșat vii emoții. „Este într-adevăr un fel de nebunie în toată această neagră viziune – i-a spus Titu Maiorescu lui Mite Kremnitz –, dar e o nebunie plină de spirit” (60, p. 31).

3. Simboliști. De la Macedonski la Ion Pillat

Literatura stupefiantelor

Într-un studiu recent, Mihai Zamfir a observat că unele tabuuri din literatura română ar fi căzut odată cu opera lui Alexandru Macedonski, care i-a anticipat astfel pe literații secolului XX: „Presimțind pentru viitorul apropiat o nouă etică proprie literaturii, [Macedonski] a descris scene de sexualitate dezlănțuită, de neconceput în literatura de până atunci (vezi acuplările frenetice din *Idile brutale* și din *Thalassa*), a făcut mai ales elogiul exaltat al corpului uman; atras de frumusețea efebilor, și-a permis să fie cel dintâi scriitor român apologet al homosexualității masculine (e foarte probabil ca, în grupul *Literatorului*, s-o fi și practicat, după cum ne încredințează unele mărturii); și-a mărturisit chiar discret preferința pentru acest fel de iubire, precum în poezia *Lui Catalo Pol*” (74).

Mihai Zamfir are dreptate, dar el enumeră doar tabuuri cu conotații sexuale, omițând să amintească și un alt tabu literar (fără astfel de conotații) pe care Macedonski l-a aruncat în aer. Poetul simbolist a fost primul care a compus în mod fățiș literatură despre narcotice și provocată de acestea. După părerea lui Adrian Marino, cel care a inaugurat la noi „literatura stupefiantelor, ca procedeu artistic de factură romantică”, a fost Alexandru Macedonski. Poetul a fost influențat de Théophile Gautier (*La pipe d'opium*, 1838; *Le hachich*, 1843; *Le Club des hachichins*, 1846) și de Charles Baudelaire (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860). Într-o „nuvelă originală” de tinerețe, scrisă în 1875, Macedonski descrie „un june palid la față” care plonjează în „lumea viselor hașișului” după ce a înghițit una dintre „pilulele de hașiș ușor aurite”, păstrate cu grijă într-o „mică bombonieră de argint cizelat” (75, pp. 311, 630). Foarte probabil, junele din nuvela *Visele hașișului* este un *alter ego* al lui

Macedonski, personajul și autorul având aceeași vârstă (douăzeci și doi de ani) și aceeași înfățișare.

De unde ar fi putut prelua Macedonski astfel de deprinderi, la o vârstă atât de fragedă? Poate din călătoriile sale prin Europa (Austria, Elveția, Italia), în perioada 1870-1873, în timpul cărora a întâlnit, cum singur se exprimă, tineri vicioși care trăiau „numai din orgii”. Adolescent fiind (șaisprezece-nouăsprezece ani), el a încercat să reziste tentațiilor: „Eu însă nu fac parte din acei desfrânați,/ De bani și sănătate ce se-ntorc ruinați” (76, p. 98).

Este un motiv epic și etic cunoscut, pe care l-a poetizat în epocă (mult mai expresiv) și Mihai Eminescu, deplângându-i pe „junii corupți”, cu „spirite-amețite”, „sânge putrezit” și „simțul leșinat”, tineri cu mintea „de patimi îmbătăta”, „ucisă de orgie”, „putredă de spasmuri” și „arsă de beție” (*Junii corupți*, 1869).

Tutunul – „un stupefiant poetic”

Macedonski elogiază „extazul” și „beția cugetării” provocate de tutun. „Numai cine aiurează/ Nu oftează”, scria el într-un poem din 1892, intitulat – nu întâmplător – *Porunci verlainiene*. Așa cum vom vedea, în cazul lui Macedonski nu putem ști dacă tutunul fumat era sau nu amestecat cu hașiș sau opium. „La Constantinople, în Anglia și chiar în Franța – scrie Baudelaire în 1860 –, unele persoane fumează hașișul amestecat cu tutun” (1, p. 39). În literatura română, o rețetă de tutun amestecat cu opium ne-o dă, de pildă, Ionel Teodoreanu: „Adevărat *cocktail* tabagic, fiertură de tutun cu miere, *santal*, smochine și opiu, dulceag ca sarailiile orientale, echivoc, trândav și cu cleioasă ceață” (*La Medeleni*, 1924-1928).

Despre „planta veninoasă” tutun, Macedonski scrie :

În norii ei albaștri se află cu uitarea
Un fel de nouă viață, un fel de cântec lin,
Ciudata ei aromă îmbată cugetarea,
Iar cine nu fumează nu este om deplin.

(*Tutunul*, 1884)

Pentru poetul simbolist tutunul este „atât de trebuincios acelora cari visează și scriu” (*Palatul fermecat*, 1881; *În sunetul muzicii*, 1882). Tabacul este pentru Macedonski un „stupefiant poetic”, cum se exprimă Adrian Marino. Într-adevăr, fumul de tutun nu doar suspendă durerea și provoacă euforia, dar și generează starea poetică :

Să facem o țigare
 Și înc-o poezie
 Ca să-mi fumez orice durere
 Și orice bucurie.

(În sunetul muzicii, 1882)

Cu câteva decenii înainte, Vasile Alecsandri vorbea – într-o scrisoare din 1844 către Ion Ghica – despre țigara de foi „poetică”, fiindcă este nu numai un „încântător tovarăș de drum” (416), dar și un provocator de călătorii imaginare: „le cigare poétique, compagnon délicieux de la route”.

În 1847, C.A. Rosetti a compus un adevărat imn de slavă adus tutunului ca stupefiant. Intitulat *Influența țigaretii asupra mea* (și dedicat prietenului său maiorului Ioan Voinescu al II-lea), poemul a fost publicat cu alfabet de tranziție în *Calendarul popular pentru anul 1848*, însoțit de o semnătură cvasi-criptică, alcătuită doar din inițiale: C.A.R. = C.A. Rosetti (439). Cred că versurile nu au mai fost publicate de la prima apariție, așa încât le transcriu aici în totalitate:

Influența țigaretii asupra mea Imitație

1847 Aug. 13/1

*Dedicată domnului maior
 Ioan Voinescu al II-lea*

Când ostenit de lume credința'mi șovăiește
 Și la filosofie alerg să mi-o'ntăresc
 Icoane roditoare țigara'mi înlesnește
 Și'n nori ce p'alți îneacă eu viața o gălesc.

Când mintea mea voioasă improvizații cere,
 Și'n cântice ușoare va le[c]ție să dea,
 Iuțea țigaretii o'naltă, îi dă putere
 Și'n câteva minute eu cânt „plapăma mea” ¹⁾

Eleno! noaptea focu-i ca ochi-ți îmi lucește
 Pe talia-i cu mâna'mi, pe gură'i buza mea
 Cu sete îi sorb viața; și când se mistuiește
 În arderea iubirii... m'adoarme atunci și ea.

Așa țigara numai e scumpa mea soție,
 Ea numai se topește spre a mă mulțumi;
 Și când mă'nghiață lumea și'mi ia din poezie
 Căldura'i mă'nviază, și'ncep iar a simți.

Când sorb din țigaretă tutunul de Havana
 Și undele-i albastre în preajma mea rotesc,
 În jocuri amoroase văz șărpii din Savana
 Și lumea nouă toată cu stepele'i zăresc.

Levantul cu puterea'i ușor îmi decimează
 Pe Mihail, pe Farcaș, cu crucea biruind;
 Creștin Rumânul știe, să vrea și-n el să creadă,
 Pe ziduri otomane ²⁾; văz steagu'i fâlfâind;

Și'ncet încet slăbește și'ntr'o suptire ceață
 Văz moartea că cu giulgiu'i va tot a înveli,
 Și Crucea sus pe turnuri cerșind o zi de viață
 Se lasă ca de vânturi încai a se clăti.

A! țigaretă dragă, aș vrea dacă se poate
 Ca patimile sale în focu'ți să topesc,
 Și să ațint o clipă iluziile toate
 Ce al tău vapor [= fum] creează și iar se risipesc.

Dar vai, duioasă soartă! ca undele'ți ușoare
 A fericirii visuri au cursul efemer;
 O jumătate cade și'n pulbere jos moare
 Iar ceilaltă se'naltă, se duce sus în cer!

C.A.R. [= C.A. Rosetti] (439)

- 1) O poezie a autorului care a țirculat manuscrisă numai
- 2) Zidurile Adrianopoli

Sunt în acest poem motive literare specifice poezilor romantici: „tutunul de Havana” este un stupefiant care stimulează intelectul și înviorează imaginația poetică, producând în mintea poetului „icoane roditoare” și provocându-i viziuni extatice, inclusiv privind victoria în războiul ruso-turc din 1829 (la care au participat și unități de panduri români), încheiat cu Tratatul de pace de la Adrianopol. Imaginarea țigării ca fiind femeia iubită are prospețime. C.A. Rosetti răstoarnă aici termenii metaforei de tip anacreontic, foarte gustată de poezii români de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea (445). Probabil că Rosetti s-a lăsat influențat nu numai de țigaretă, ci și de vreun alt poet, poate chiar de George Byron, pe care îl tradusese din engleză cu câțiva ani în urmă. Subtitlul poemului, *Imitație*, spune ceva în această privință.

Aflat în Grecia otomană, lordul Byron (el însuși un mare fumător de opium și tutun) a închinat și el imnuri „sublimului tabac”, „magnific peste poate în Stambul”, care provoca „tihnă turcului”, fiind „opiumului egal”. Tutunul era „divin în narghilea” și „grozav în pipă”, dar George Byron îl prefera „în pielea goală”, în formă de trabuc (poemul *Insula*, 1823; tradus de Aurel Covaci).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, de la narghilea și ciubuc, folosite de *tombatere*, românii au trecut la „luleaua neamțului” („narghilea portativă”, cum îi zicea Cesar Bolliac) și, mai rar, la trabucul sud-american sau *havană* („halvană”, cum turcizează undeva Coana Chirița, combinând *havana* cu *halva*). Cea mai revoluționară trecere a fost de la narghilea și ciubuc la țigară, la „ciubucu cel de hârtie”, din care alde Chirița „pufuia ca un neamț”. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, era vorba de țigări răsucite de mâna fumătorului, nu încă în fabrică. La un bal din Iașii jumătății de veac XIX, într-un „salon destinat pentru fumători”, unii cavaleri „își fac țigarete împrejurul unei mese, pe care se găsește un vas frumos de bronz plin de tutun turcesc”, în timp ce alții „stau lungiți pe divanuri și urmează cu ochii fumul albăstriu ce se ridică în văzduh” (Vasile Alecsandri, *Un salon din Iași*, 1855) (417).

Țigara și pipa erau în epocă marile descoperiri ale societății românești. Cupletele cântate de Chirița din provincia moldavă („Omenirea-i o țigară/ Care se preface'n scrum!”) își aveau corespondentul în cântecele de lume care răsunau prin cafenelele bucureștene de la jumătatea secolului al XIX-lea:

Trăiască pipa consolatoare
Și cu țigara ce ne distrăm
Ele'n necazuri ne dă uitare
Ora fericii la ele aflăm

Dă foc țigării, dă drum gândirei,
De visuri bele voios te du,
Fumul dă goană în veci măhnirei,
Lumea'ți apare cum o vrei tu (423).

Nu a fost vorba doar de o modificare formală în epocă, impusă doar de modă și de schimbarea modelului cultural (francezo-german, în locul celui turco-fanariot). Narghileaua și ciubucul orientale îl imobilizau pe fumător, îmbrăcat în șalvari și așezat turcește pe divan. Evident, la jumătatea secolului al XIX-lea, trecerea de la narghilea și ciubuc la pipă („narghilea portativă”) și la țigară („ciubucu cel de hârtie”) a marcat trecerea de la „statismul oriental” al corpului la

„mobilismul occidental” (în termenii lui Tudor Vianu). A marcat și o „democratizare” a fumatului :

Toată lumea azi fumează,
Scoate fum pe nas, pe gât ;
Unii moda imitează,
Alți fumează de urât.

(*Chirița în provincie*, 1852)

Trecerea a fost oarecum sincronă cu schimbarea „revoluționară” (în termenii lui Alecu Russo) de la îmbrăcămintea turcească, „moleșitoare” și „efeminată” (în termenii lui E. Lovinescu), care îndeamnă la lenevie și imobilism, la „hainele nemțești”, făcute să încurajeze mobilitatea, vivacitatea și hărnicia. A fost o modificare de fond, de mentalitate și de mod de viață. N-au lipsit momentele de asincronie, pline uneori de zbucliu sau de haz. Pictorul transilvănean Barabás Miclós, de pildă, aflat la București în anii 1831-1833, a surprins în casa boierului Ioan Cantacuzino o scenă hilară : într-o casă cu mobilă europeană, boieri îmbrăcați „nemțește” stăteau pe jos „turcește”, fumând din narghilele și ciubuce. „De abia mi-am putut reține râsul intrând în odaia lui [Cantacuzino], unde am văzut vreo zece boieri fumând din niște ciubuce lungi, însă șezând fiecare turcește lângă câte un scaun pe jos, dar cu jobenul pe cap și cu aripile fracului tăvălitate pe dușumelele odăii !” (460, p. 111).



20. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan.
Xilogravură după un desen de Ch. Dessault, cca 1843

De la Alecu Russo (*Studie moldovană*, 1851) la Eugen Lovinescu (*Istoria civilizației române moderne*, 1924) și la Tudor Vianu (*Introducere în știința culturii*, 1931), mulți intelectuali au pus portul și tabieturile românilor în ecuație cu mentalitățile și instituțiile lor. M-am ocupat de acest subiect cu alte prilejuri (418). Până la începutul veacului al XIX-lea, costumul boierilor era oriental, „după cum oriental era și genul petrecerilor și mentalitatea și instituțiile noastre”, scria Tudor Vianu. Apoi a urmat „o schimbare formidabilă”, o „trecere bruscă de la stilul statismului oriental la mobilismul și progresivismul occidental”. Odată cu schimbarea instituțiilor și a mentalităților – a conchis Vianu –, și „costumele claselor superioare s-au schimbat, de asemenea genul petrecerilor ș.a.m.d. De la stilul oriental de viață am trecut hotărât la stilul occidental de viață, și de la vechiul statism, la un ritm vioi de transformări” (419).

Pentru intelectualul occidental însă, lucrurile se vedeau altfel. Dezabuzat de stilul de viață occidental (lăudat și imitat de tinerii bonjuriști români), intelectualul de la Paris, Berlin sau Londra privea cu admirație la traiul oriental, cu toate elementele lui exotice și pitorești. Lui Balzac, de pildă, nu-i plăcea să fumeze din țigară, pentru că nu ar fi suficientă distanță între buze și jăratec: „A fuma o țigară – spunea el – înseamnă a fuma focul”. De aceea Honoré de Balzac elogia „huka din India sau narghileaua din Persia”. Descriind în detaliu modul cum funcționează aceste „aparate foarte elegante”, el a apreciat faptul că, cu ajutorul lor, poți fuma nu numai tutun, ci „mai multe produse botanice diferite”. „În privința bucuriilor materiale, orientalii ne sunt categoric superiori”, conchidea Balzac în *Traité des excitants modernes* din 1839 (442, p. 139).

*

* *

Un mare fumător din literatura română a fost B.P. Hasdeu. Își confecționa singur țigările și „fuma mult, fuma enorm”, își aduce aminte Eugeniu Speranția. „[Hasdeu] avea oricând la îndemână o mare cutie cu tutun și într-însa tot dichisul: foiță, puțină vată pentru pus într-un capăt ca filtru împotriva nicotinei, dar și o mică foarfecă pentru tăiat neregularitățile ambelor vârfuri. Odată confecționată, țigara era plasată într-un port-țigarete pe care îl folosea. [...] Vârful destinat gurii e din chihlimbar, iar celălalt e din spumă-de-mare” (48, p. 282).

Și Eminescu a fost un mare fumător și un cafegiu în exces. Jucându-se „de-a turcul” („Turc cinstit și amoretat, Emin aga”, cum semna o scrisoare către Veronica Micle din 15 decembrie 1879) (79), Eminescu fuma și bea cafea „ca un turc”. La moartea poetului,

Maiorescu a scris despre „viața neregulată” dusă de Eminescu și despre faptul că „adesea [el] se hrănea cu narcotice și excitante : abuz de tutun și de cafea” (441, p. 114). În anii de studenție de la Viena (1869-1872), de pildă, poetul își cheltuia puținii bani primiți de-acasă – scrie G. Călinescu – pe cărți, pe tutun și pe „cafeaua cu caimac”. Cafeaua era „un aliment subtil”, continuă Călinescu, „sugerând calitatea ascetică a existenței” marelui poet și emanând „o aromă stupefiantă, dând ușoara iluzie a Orientului”. În camera lui Eminescu era mereu un „zăduf” greu de suportat de către vreun musafir, pentru că „fumul țigărilor se amesteca cu aburul de cafea și alcool denaturat [folosit la «mașina de spirt»], învelind în cețuri pe locatar” (80, pp. 136-140).

„Când veneau apoi colegii săi acasă – scrie la rândul său Theodor Ștefanelli –, aflau în cameră [la poet] un aer infect, produs de fumul de tutun, de mirosul de spirt și de lampă, de nu erau în stare să respire, iar pe Eminescu nu îl puteau zări prin norii de fum.” Eminescu își începea ziua cu o cafea preparată tot pe o lampă de spirt și în Bucureștii anilor 1880, după cum consemnează în memorii prietenul său Moses Gaster (81, p. 197). Despre excesele poetului de cafea și tutun vorbește și Ioan Slavici în memoriile sale (*Amintiri*, 1924).

Și personajele lui Eminescu fumează mult. Toma Nour fumează și visează, lăsându-se purtat „din lume-n lume”. „Toma sta visând pe patul lui și fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung, și focul din lulea ardea pin întunericul odaiei ca un ochi de foc roșu ce-ar sclipi pin noapte.” Colegii lui Toma fumează „din niște lulele puturoase un tutun ce făcea nesuferită atmosfera, ș-așa atât de mărginită a mansardei” (*Geniu pustiu*, 1868). „Sărmanul Dionis”, un *alter ego* al poetului, student sărac la Berlin, oferă „un regat pentr-o țigară”, una cu fum stupefiant, cu care să umple „norii de zăpadă cu himere!” (*Cugetările sărmanului Dionis*, Berlin, 1872).

Autoironic, într-un poem ludico-erotic scris la Berlin prin 1873, Eminescu se vede fumând dintr-o pipă lungă – un soi de jertfelnic închinat lui „tata Brahma”. Interesant este faptul că, în folclorul mitic românesc, „tiutiunul” este „buruiana Dracului”, ba mai mult, este „tămâia Dracului”. Pipa sau luleaua este „cădelnița Dracului” – un jertfelnic închinat zeității tutunului, Păca sau „Mama Dracului”. Tutunul, care crește pe mormântul Diavolului, este opusul tămâii, care crește pe mormântul lui Isus. „Să vedem, Doamne – îl provoacă Diavolul –, la care aleargă lume mai multă: la tămâie sau la tutun” (463, pp. 277-278). Revin la poezia lui Eminescu, una dintre cele „cu urme de păr bălai”, cum le definea Titu Maiorescu (441, p. 110). Fiind „de gât cu blonda Milly” în trenul de la Berlin la Potsdam (cu „bilet de-a trie”), o lulea cu tutun aromat și o sticlă de lichior de chimen (*Kümmel*) pot să îi facă poetului o zi fericită, complet lipsită de griji:

Zice Brahma, tata Brahma,
 Cum că lumea asta nu e
 Decât arderea-unei jertfe
 Într-o vecinică cățuie.

Am aprins și eu luleaua
 Să jertfesc lui tata Brahma,
 Lângă mine-un șip cu Kümmel
 Ș-o bucată de păstramă. [...]

Și mă urc în tren cu grabă
 Cu o foame de balaur,
 Între dinți o pipă lungă
 Subsuori cu Schopenhauer.

Ș-acum șuera mașina.
 Fumul pipei lin miroasă,
 Sticla Kümmel mă invită,
 Milly-mi râde – Ce-mi mai pasă! (435)

Iacob Negruzzi a folosit și el „o mașină de cafea” pe care și-a cumpărat-o în 1863, pe când era student la Berlin. „Pot să-mi pregătesc acum de dimineată o cafea – își nota el în jurnal – și sunt mai treaz în timpul studiilor.” În anii studenției berlineze Iacob Negruzzi folosea tutunul ca pe un narcotic somnifer. Fumatul unei țigări era un fapt important, demn de a fi consemnat în jurnal: „Sunt foarte obosit, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară [...], mă voi culca” (1 decembrie 1861, ora 23) (82, pp. 33, 177).

Să zicem că fumatul era un nărav firesc pentru Iacob Negruzzi, un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic”. Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi, stând la taclale și fumând din ciubuc, așezat „grecește” (turcește) pe divan: „Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl puneă în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului”. „Obiceiuri de boier bătrân...”, conchide Eugen Lovinescu (83, p. 154).

*
 * *
 *

Consumul de tutun nu era în epocă doar un „obicei de boier bătrân” din Moldova, ci și un obicei de rabin hasidic din Moldova.

E drept că – pentru mobilitatea fumătorului – ciubucul a fost înlocuit cu țigara și cu tutunul de prizat.

Solomon Schechter (Focșani, 1847 – New York, 1915) a fost un evreu erudit, fiul unui haham habotnic, în sensul etimologic al cuvântului: tatăl său a fost un *habadnik*, adică un membru al mișcării hasidice *Habad* (nume care provine din acronimul termenilor *Hochmah* = „înțelepciune”, *Binah* = „înțelegere”, *Da'at* = „cunoaștere”). În 1886, Moses Gaster s-a întâlnit la Londra cu Solomon Schechter, care „își petrecuse mulți ani din tinerețe ca rabin hasidic la Folticeni”. Ulterior, acesta din urmă a făcut o carieră meritorie, devenind în 1901 președintele Seminarului Rabinic din New York (*Jewish Theological Seminary*), care, după moartea sa, i-a purtat numele. În memoriile sale, Gaster îi recunoaște unele virtuți intelectuale, dar îi face un portret negativ, subliniindu-i câteva vicii morale și unele „obiceiuri bizare”.

Printre altele, Moses Gaster a remarcat faptul că Solomon Schechter purta „haina lui neagră, murdară”, „pătată toată cu praf de prizat și cenușă de țigară”. „Praful” pe care îl priza Schechter era foarte probabil de tutun, cocaina administrându-se în epocă prin injecții subcutanate (seringa cu acul hipodermic fusese inventată în 1853). Moses Gaster aflase de asemenea că, la Fălticeni, pe la 1870, tânărul Schechter obișnuia, amețit probabil de băutură, „să danseze în papuci pe masă, ca și alți tineri”. Acolo, în Bucovina, continuă Gaster, învățase Schechter „toate acele maniere speciale care mă puneau în încurcătură” (81, pp. 107-108). De fapt, pentru un evreu hasid din epocă și din zonă acestea nu erau „obiceiuri bizare”. El celebra omniprezența lui Dumnezeu în locurile cele mai umile și prin activitățile cele mai profane, prin dans, cântec, relații sexuale, somn, mâncare și – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase și prin alte stimulente” (84, p. 289).

Așa cum am văzut, la jumătatea secolului al XVIII-lea, Baal Șem Tov însuși fuma tutun din ciubuc, cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecție de vechi legende hagiografice referitoare la întemeietorul hasidismului. Legende spun că el nu se despărțea de pipa sa orientală, cu țeava foarte lungă, de tipul ciubucelor fanariote pe care le foloseau în epocă și boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov își aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoțit de meditații cabalistice”. Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalțe la lumile de sus Baal Șem Tov fuma o pipă și cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta” (85, p. 192). Să remarcăm aici rolul cumva „psihopomp” al fumului de tutun, devenit un purtător al sufletului dintr-o lume în alta. Cum am văzut, și personajul eminescian Toma Nour fumează „din un ciubuc lung”, lăsându-se purtat pe aripile visului extatic „din lume-n lume” (*Geniu pustiu*, 1868).

Revenind la folosirea tutunului de către evrei în epoca modernă, este interesant de amintit polemica dintre Theodor Herzl și Moses Gaster desfășurată la al II-lea *Congres Mondial al Sionismului* (Basel, 1898). În discursul său, Gaster a susținut cu patimă renașterea „culturii evreiești” (*Jüdische Kultur*). Herzl era un asimilaționist convins și nu prea a fost de acord cu discursul colegului său din Londra. „Aș spune, dr. Gaster, că am întrebat printre oameni: ce este «cultura evreiască»? Și lumea mi-a răspuns: dacă un evreu se plimbă de Șabat pe o stradă din Lemberg sau Varșovia și fumează o țigară în public, aceasta reprezintă «cultura evreiască.» Un evreu fumând de Șabat în public era considerat de către Herzl supremul gest de modernitate, de asimilare și de despărțire de tradițiile iudaice. „Nu – i-ar fi replicat Gaster –, dacă un alt evreu vine și îi aruncă lui țigara din gură, aceea e «cultura evreiască.»” (81, pp. 224-225). Diferențele de opinii dintre cei doi lideri sioniști nu i-au condus la lipsă de respect reciproc. Dimpotrivă, Gaster și-a numit unul dintre fiii cu numele întemeietorului sionismului: Theodor Herzl Gaster – un fiu care în bună măsură a continuat studiile părintelui său.

*
* * *

Mulți scriitori fumează mai ales la masa de lucru. Pentru prozatorul Mircea Eliade, fumul de tutun a fost adesea un declanșator al reveriei și al inspirației literare: „Când nu-mi place ceva – își nota el în jurnal la 23 iulie 1941 –, mă opresc din scris, fumez, visez și apoi trec mai departe” (77, p. 390). Într-un text mai puțin cunoscut din 1890, intitulat *De ce folosesc oamenii stupefiante?*, Lev Tolstoi povestea lucruri asemănătoare. Când nu era satisfăcut de ceea ce scria, avea tendința de a-și distruge manuscrisul, dar se oprea, fuma, și apoi continua cu inspirația literară sporită (442, p. 165). Într-un eseu din 1944, pictorul suprarealist Victor Brauner ridică tutunul din țigară la rangul de „stimulent al imaginației” (78, p. 186). Cioran s-a jurat de multe ori că nu o să mai fumeze, dar realiza disperat că nu poate să scrie fără acest stimulent toxic: „Nu pot lucra decât intoxicat cu tutun. [...] Otrava, otrava care mă făcea să lucrez” (225, pp. 193, 213).

„Divinizat” („divinul narcotic”) sau „diabolizat” („buruiana Dracului”), tutunul a fost mai rar așezat undeva „la mijloc de Rău și Bun”. A făcut-o „bogomilul” Ion Barbu de la Giurgiu:

La vreo Dunăre turcească,
Pe șes veșted, de tutun,
La mijloc de Rău și Bun.

(*Isarlik*, 1924)

Beția olfactivă sau „narcoza albă”

Revenind la Alexandru Macedonski, poetul se abandona (ca mai târziu Regina Maria) narcozei provocate de miresele grele emanate mai ales de florile de crini: „Să mă-mbăt de dulci lumini,/ De mirosul de pe crini” (*Gândului*, 1882). Nu doar miresele îl îmbătau pe poetul cu simțuri hipersensibile, ci și culorile („dulci lumini”) – pentru sinesteziile lui Macedonski, vezi mai jos, capitolul „Savanți. Experimente narco-psihiatrice”. Chiar dacă nu e provocată de un drog propriu-zis, ci de mirosul unei simple flori, extaza, călătoria narcotică a poetului este descrisă în mod clasic: „crinii extatici” exală „beția cea rară”, care îl poartă „pe aripi de rai”.

În moartele vremi, mă-mbătară,
Când fragezi, și primăvărateci,
În ei mă sorbiră, extatici,
Și pe aripi de rai mă purtară.
În crini e beția cea rară.

(*Rondelul crinilor*, 1916)

Spațiul exotic și paradiziac este văzut ca o „poiană de roze și crini”:

Bagdadul! cer galben și roz ce palpită,
Rai de-aripi de vise, și rai de grădini,
Argint de izvoare, și zare-aurită –
Bagdadul, poiana de roze și crini –
Djamii – minarete – și cer ce palpită.

(*Noapte de decembrie*, 1901)

Roze și crini apar și în colțurile de rai imaginate de un alt poet simbolist, Ion Vinea, chiar dacă miresele emanate de flori sunt exprimate în registrul vizualo-tactil: „rozele ard, crinii par tăiați în sifid” (poemul în proză *Tatiana*). Inițial, Vinea și Samyro-Tzara (cei de la revista *Simbolul*) i-au fost îndatorați poetic lui Macedonski. În „primele poeme”, Tzara cânta „plăpânda dragoste ruptă-n tăcere dintr-o lespede de crin sfios” (434, p. 53). Tristan Tzara auzea, nu ca Eminescu, „cum iarba crește” (*În zădar în colbul școlii...*, 1880), ci „cum cresc năluci de crin”:

Cu lămpi și fluturi galbeni pe boltă și-n grădini.
Parfum: plâng cupe limpezi pe-ospețe albe-afară...
Provincie – ce suflet urzești în așa vară?
Auzi, mai bine-n umbră-ți cum cresc năluci de crin.

(*Constatări provinciale*, 1917) (208, p. 121)

Insula paradizică dintr-un poem al lui Macedonski, *Lewki* (de la *Leuké?*, *Insula albă?* *Insula fericiților?*) (87), este plină de flori îmbătătoare, printre care narcise (*Narcissus poeticus*) și nelipsiții „crini regali” (volumul *Flori sacre*, 1912). Alcaloidul *narcisină*, aflat în mirosul emanat de floarea de narcisă și în uleiul extras din bulbul plantei, are proprietăți narcotice. Țăranii români din Ardeal folosesc ceaiul de narcise „pentru suspin și bătaie de inimă” (88, p. 165). De altfel, nu întâmplător numele plantei (și al eroului mitologic Narcis, preschimbat în floarea omonimă) provine de la cuvântul grecesc *narco* = „a ameți, a amorți, a îmbăta”. De aici și denumirea *narcozei* și a *narcoticelor*.

În același poem, nu zeul Apollo este cel care face „o licoare pentru cupa zeităților”. Diana, „buna zee”, este cea care poartă pe cap o cunună de crini și nalbe, flori care conțin în cupele lor „mistice-mbătări”:

Alabastrul frunții sale întrunește crini cu nalbe
Ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări.

(*Lewki*, 1912)

Încă din tinerețe (1881) poetul visa să aibă un dormitor plin cu „plantele cele mai rare” care în timpul somnului să „umple aerul cu niște parfume îmbătătoare” (57, p. 521). Macedonski moare la 24 noiembrie 1920, inhalând cu nesaț parfum de trandafiri. „Nebuna orgie de roze” (*Rondelul rozelor din Cișmigiu*, 1919) este un motiv poetic frecvent în ultimii săi ani de viață. Îmbătat de miresme nu este doar poetul, ci întregul univers. Ba chiar și rondelul care descrie beția de roze este „beat de roze”:

De roze e beată grădina
Cu tot ce se află-mprejur;
E beat și cerescul azur,
Și zâzâie, beată, albina.

(*Rondelul beat de roze*, 1919)

„O risipă de flori rare” își face în casă și un *dandy* imaginat de Mateiu Caragiale (în nuvela *Remember*, scrisă în 1913 și publicată în 1921). „Mireasma ce răspânda” androginul Aubrey de Vere era onirogenă, aceeași cu a florilor din casă – „atât de îmbătătoare că trează te făcea să visezi” (89, p. 39). Este un motiv literar drag simbo-liștilor și mai ales poezilor narcofili. Pentru Charles Baudelaire, de pildă, parfumul corespunde sinestezic unei culori și unui sunet: „Parfum, culoare, sunet se-ngână și-și răspund” (91, pp. 20-21). De asemenea, unele miresme nu doar „încântă simțurile”, dar și „vrăjesc mintea”:

Purtând în ele-avânturi de lucruri infinite,
 Ca moscul, ambra, smirna, tămâia, care cântă
 Tot ce vrăjește mintea și simțurile-ncântă.

(Baudelaire, *Corespunderi*, 1857)

Europa modernă reinventează și reabilitează olfacția în secolul al XVIII-lea, încercând să depășească stadiul maniheist al mirosurilor plăcute-neplăcute (miresme-miasme), dar și tipologia restrânsă, în șase clase, propusă de Aristotel: miros înțepător, dulce, amar, acru, uleios și putred. La jumătatea secolului al XIX-lea, parfumierul Eugène Rimmel (inventatorul *rimel*-ului) scrie lucrarea *The Book of Perfumes* (Londra, 1865), în care susține că unele mirosuri sunt erogene, iar altele au efecte psihotrope, narcotice. Sunt parfumuri, spune Rimmel, care provoacă „un sentiment indescriptibil în întreaga ființă”, când „sufletul se topește într-o dulce voluptate” (90, pp. 48-49). Alteori, ca la Baudelaire, efectele se însumează. Feromonii sexuali exalați de femeia iubită („Împrăștiind mireasmă de mosc și de havană”) provoacă asupra poetului stări narcotice: „Mai bine decât opiul sau cel mai strașnic vin”. Este „elixirul vrajei” care acționează ca un drog și care „adoarme orice chin” (*Sed non satiata*, 1857) (91, p. 37). Inspirate profund („când sorb cu adâncire”), miresmele erogene provoacă halucinații, imagini cu „meleguri minunate” și insule paradiziace:

Mireasma care molcom din sânul tău adie,
 Un țarm al fericirii în mintea mea învie [...]
 Mireasma ta mă duce-n meleguri minunate
 Și văd un port cu multe corăbii adunate.

(Baudelaire, *Parfum exotic*, 1857) (91, p. 32)

Tema halucinațiilor senzoriale produse de beții olfactive era uzuală la Macedonski, ca în poemul *Ospățul lui Pentaur*:

Și pe când se schimbă vorbe și se bea cu prisosință,
 Pe metalice tripede ard parfumuri arăpești.

Toposul se regăsește și la „micii simbolști”, crescuți „în umbra maestrului”, cum îi definește inspirat Mircea Anghelescu (92, pp. 167-168). La Al. Obedenaru, de pildă, în *Purpura fatală* („sub cer de-azur și diamante/ De smirna, roze, îmbătat...”), sau la Mircea Demetriad, în *Invocație* („Păduri nemărginite cu boababi involți,/ Cu flora tropicală ce-mbată și omoară”). Sau chiar la Claudia Millian, în volumul de vresuri din 1914 *Garoafe roșii*: „amfore cu parfum de mosc”, sau „parfum de orhidee”, sau „Sub palmieri, femei feline” care „aruncă tuturora / narcotice și fructe rare”. Mici sau mari, poeții simbolști

români știaau că „parfurmurile arăpești” trebuie folosite cu precauție. Ele sunt narcotice, care „îmbată [dar] și omoară”.

*
* *

Ca om, Ioan Petru Culianu era extrem de sensibil la beții olfactive. La fel și personajele din nuvelele sale. Într-o povestire scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Italia renascentistă distilează în alambic flori de trandafir pentru a obține „un parfum de o tărie nemaisimțită, îmbătător și afrodisiac”. Împreună cu membrii unei secte persane, el participă la „un fel de beție rituală cu opiu și esență tare de roze” (447, pp. 116-117).

Pentru Dimitrie Arion, un personaj dintr-o altă nuvelă din tine-rețea lui Culianu, miresmele și miasmele emanate de cimitir sunt somnifere și onirogene, fiind provocatoare de „narcoză albă”. „Se amestecau acolo izul greu al morților și al pământului ars de flacăra lumânărilor cu balsamul teiului și amărâla subtilă a nucilor; coroane spulberate și tije descompuse ale florilor de seră se adăugau liliacului în destrămare, dând ultimul preț al bucuriei sale printr-o narcoză albă. Pini unduiau în suflul aerului aruncând efluvii sobre de proșpețime” (*Moartea și fata*, 1972). „Cimitirul narcozelor albe, noua insulă a lui Euthanasius”, glosează Dan C. Mihăilescu pe marginea acestei nuvele, trasând implicit o axă ideatică și stilistică Eminescu-Eliade-Culianu (447, pp. 8 și 219).

Mircea Cărtărescu se lasă narcotizat (odată cu pisica lui) de „feromonii” exalați, ca de niște fluturi uriași, de cupele florilor de crin: „Optimismul din miezul haosului. Și-n miezul miezului destrămării eterne crinii de pe masa mea își împing în cameră feromonii, și pisica doarme lată pe covor” (*Jurnal*, 11 iunie 1995) (49, p. 389).

În fine, rememorând prima sa relație erotică într-o delicată nuvelă autobiografică (*Crinii din clasa întâi de liceu*, 2008), Gabriel Liiceanu descrie o sinucidere ratată a unui cuplu de adolescenți din Bucureștii anilor '50. „Trebuia găsită acea formă de moarte care ar fi urmat să se nască din consumarea unui extaz prealabil.” A fost ales un tip de „moarte divină”: tinerii urmau să se culce îmbrățișați într-o cameră ticsită de flori de crini. Vorba extaticului poet sufi Ibn al-Farid: „Cel ce nu moare din iubirea sa nici nu poate s-o trăiască” (425).

„*Vis de opium*”

„Macedonski experimenta de timpuriu, literar vorbind [*sic!*] – subliniază Adrian Marino –, senzațiile onirice artificiale” (93, p. 180).

Opiumul nu era pentru el un simplu euforizant sau un stimulent al imaginației, ci abstragere din real și refugiu într-un soi de „paradis artificial”, în spațiul oniric și-n uitare. Sintagmele-cheie sunt la Macedonski „vis de opium” și „opiumul uitării”:

Și pe-al meu chip, ce-n umbră zace,
Un fel de vis de opium trece
Din al oglindei luciu rece.

(*Rondelul oglindei*, 1919)

În *Rondelul opiumului*, narcoza este asociată cu Orientul (China), fiind descrisă *in crescendo*, de la faza inițială, a desprinderii treptate a opiomanului de realitatea dureroasă („Scăpat de chinul zbuciumării”), trecând prin cea a calmării gândurilor și simțurilor („Senin ca după-un meterez”), până la „slava îmbătării” de la miezul nopții, faza finală a halucinațiilor și a amneziei totale:

Iar când sosește-al nopții miez
Ce-l urcă-n slava îmbătării,
Deplin se dă halucinații
Ce-atunci e singurul său crez,
Fumându-și opiumul uitării.

(*Rondelul opiumului*, 1920)



21. Alexandru Macedonski. Desen de Iosif Iser, cca 1910-1915

Macedonski descrie ca un extatic lunga pipă pe care o foloseau boierii români: „Rezemat de mescioară, tradiționalul ciubuc de iasomie, terminat la partea superioară printr-o colosală imomea de chihlimbar, legată în aur și înconjurată cu peruzele și safire, așteaptă, aproape stins, buzele menite să-l reînsuflețească, și să împle odaia cu nouri albaștri” (57, p. 528).

De altfel, martorii îl descriu folosind și el acasă o (port)țigaretă orientală, din lemn de abanos cu inserții de sidex: „[Macedonski] fuma mult – și nu din țigărete obișnuite. Avea o țigaretă mai lungă, groasă, cu sidexuri încrustate în eben, o țigaretă specifică din Orient, căreia orientalii îi zic «imomea»”. În orice caz, mai toți martorii care-l descriu fumând nu uită să menționeze „lăcomia”, „nesățiu” și „voluptatea” cu care poetul inhala fumul narcotic. Dumitru Teleor, de pildă, susținea faptul că tânărul Macedonski și-a compus multe poezii așezat la o masă din vestita cafenea bucureșteană Fialkowski, „fumând cu lăcomie din țigareta sa istorică de chihlimbar galben”, despre care poetul spunea că ar fi aparținut unui rege al Poloniei (94).

Rămâne să ne întrebăm ce narcotic fuma poetul Macedonski cu aceste pipe și țigărete speciale. Tutun? Opium? Hașiș? Tutun amestecat cu opium sau hașiș? Un discipol al său, poetul simbolist D. Karnabatt, vorbea despre „divinul narcotic”, fără să-l numească: „[Macedonski] fuma mult, foarte mult, sorbind adânc, cu nesațiu, din divinul narcotic, pe când privirile îmbătate se pierdeau în noul transparent de fum albastru ce-i înconjura figura. Fumând, părea un pașă poet, visător și voluptuos, din *O mie și una de nopți*” (76, p. 343). Să nu uităm de relația de prietenie dintre Alexandru Macedonski și opiofilul Alexandru Bogdan-Pitești, mecena și poet simbolist la rândul său. Este cel care i-a finanțat și prefațat lui Macedonski volumul de versuri în limba franceză *Bronzes*, apărut la Paris în 1897.

*
* *

După o lungă perioadă de reclusiune în închisorile comuniste, Adrian Marino a publicat două volume esențiale despre poetul simbolist (*Viața lui Alexandru Macedonski*, 1966, și *Opera lui Alexandru Macedonski*, 1967). La Chicago, în mai 1968, Mircea Eliade citea cu nesaț „excelenta biografie a lui Macedonsky, de A. Marino” (95, p. 589). Anii 1966-1967 au marcat începutul scurtei epoci de „liberalizare” a regimului comunist din România. Și totuși, lui Adrian Marino i-a fost dificil în acea perioadă să vorbească deschis despre relația poetului cu drogurile. Subiectul era tabu. Intitulând *Vise și „stupefiante”* capitolul care ar fi trebuit să trateze tranșant acest

subiect, Adrian Marino pune termenul „stupefiant” între ghilimele. Iar când vorbește despre evadarea poetului prin „senzații onirice artificiale”, Marino vorbește codificat și precizează prudent că ar fi vorba doar de „experimente literare”, și nu concrete (93, pp. 161, 180). Cu alte cuvinte (aparținând tot lui Marino), „literatura stupefiantelor” ar fi, la Macedonski, doar un „procedeu artistic de factură romantică” (75, p. 630).

Și totuși, în vreo două pasaje – rătăcite într-un hățș de eufemisme – Adrian Marino reușește să spună lucrurilor pe nume: „Din această direcție [= Théophile Gautier, Charles Baudelaire] vin poetului toate sugestiile de cultivare și intensificare a visului pe cale artificială. Ceea ce-l face să descopere, nu numai în forme indirecte, dar și din ce în ce mai specifice, inedita pe atunci – în literatura noastră – poezie a stupefiantelor”. Sau, un alt pasaj semnat de Marino: „Atât de imperios și violent resimte uneori Macedonski această nevoie de uitare și absorbție, încât el trece la soluții extreme, radicale, de extaz integral, artificial. Atunci poetul descoperă – efectiv – «beția» stupefiantelor, producătoare de vis greu, narcotic, invocat de Macedonski ca o eliberare” (93, pp. 176, 179).

Ar trebui stimat curajul lui Marino de a vorbi pe o temă tabuizată de cenzură și înfierată de „morală proletară”. Este de apreciat faptul că, în anii 1966-1967, sub presiunea cenzurii comuniste și a pudibonderiei post-proletcultiste, Adrian Marino a încercat să vorbească (uneori deschis, adesea codificat) despre narcofilia lui Macedonski. Suntem – să nu uităm – la doar doi-trei ani de la ieșirea istoricului literar din închisorile comuniste.

Ion Pillat: „Grădina între ziduri”

Ieșit din mantaua parnasianului Macedonski și traducător al poeziilor lui Baudelaire, poetul simbolist Ion Pillat nu putea să rateze tema – atât de generoasă – a visului provocat de halucinogene. O abordează, de pildă, într-un poem compus după perioada sa pariziană, intitulat chiar *Opium*:

De-atâtea nopți fumam otravă...
 E iarăși un oraș malez,
 Cu luna galbenă, bolnavă,
 Pe plantațiunea de orez
 Perfect pătrată ca o tavă (97, p. 108).



22. Ion Pillat. Desen de Marcel Iancu

„Malez” (*malais*) este un franțuzism pentru „malaiez”. Localizarea într-un „oraș malaiez” este semnificativă. Evident, este o trimitere directă la Orientul exotic, cum face și Macedonski. Dar este mai mult decât atât. Pentru imaginarul colectiv european, Malaiezia era „un tărâm al opiumului”. Anume din limba malaieziană au preluat britanicii și francezii termenul *amok* (intrat ca neologism și în limba română), care denumește furia criminală generată de abuzul de opium sau nebunia provocată de lipsa drogului (vezi nuvela lui Stefan Zweig *Amok*, 1922; nuvela a fost dramatizată și pusă în scenă în 2008 de regizorul Alexandru Hausvater la Teatrul Clasic „Ioan Slavici” din Arad). În 1769, căpitanul James Cook a consemnat și explicat termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est.

Ion Pillat a compus poemul *Opium* în același an (1919) în care a compus Macedonski rondelul despre „visul de opium”. Poemul a fost inclus într-un volum apărut la Paris (1919) și București (1920), cu titlul baudelairian *Grădina între ziduri*, care evocă ideea de „paradis artificial”.

4. Mateiu Caragiale

Opium, cannabis și hașiș la Curtea-Veche

Așa cum rezultă din jurnalul său, și Mateiu Caragiale (nu numai Alexandru Macedonski) a fost în relații foarte strânse cu Alexandru Bogdan-Pitești, anume în perioada 1912-1922 („mă duceam să-l văd foarte des”). A fost întreținut financiar de acest aristocrat decadent („mi-a împrumutat cu foarte mare bună-voință bani”), a trăit cu metresa acestuia, o anume poloneză A.K. („amanta lui începuse să mă dezonoreze cu intimitatea ei”), a călătorit cu el la Berlin (în 1916) etc. Mateiu Caragiale nu amintește în jurnal de opiofilia lui Bogdan-Pitești. În schimb comentează în 1928 zvonul că ministrul român de Externe, Nicolae Titulescu, „ar fi cocainoman” (89, pp. 301-307, 341, 349, 361-375, 491-493, 507, 836).

Paul Cernat i-a făcut lui Alexandru Bogdan-Pitești – „un *dandy* balcanic, pitoresc și abject” – un portret memorabil: „Figură de boier cabotin și cinic, libertin prematur consumat de excese (luxură, apoi pederastie și narcomanie), amoralist cu nostalgia moralei, conviv seducător și cult, cu o conversație pitorească și licențioasă (stilul Mateiu Caragiale din corespondența cu N.A. Boicescu), «estet al viciului și vicios al artelor», prin sprijinirea cărora s-a răscumpărat [...]” (190, p. 41).

Nu este exclus ca Mateiu Caragiale să fi trecut împreună cu Bogdan-Pitești și prin anumite experiențe narcotice. Într-o carte recentă, Ion Vianu a susținut – cu destule argumente rezonabile – că Alexandru Bogdan-Pitești ar fi fost modelul lui Pașadia din *Craii de Curtea-Veche* (98, pp. 33 ș.u.).

Unele trimiteri – mai mult sau mai puțin aluzive – la practici narcotice sunt presărate în acest roman. Pașadia, de exemplu, care ducea „o viață dublă, ritmată de lumină”, traversa „în răstimpuri” diverse stări cvasi-psihedelice, de la „amorțeală stranie” și „sumbră toropeală” până la „furii” și „pandalii groaznice”. „Mă feream – spune



23. Mateiu Caragiale. Desen de Marcel Iancu

povestitorul – să mă uit la chipul său încleștat, să-i întâlnesc privirea tulbure a cărei groază nimic n-o putea spune” (89, p. 95). „Veninul, veghea, vițiul – conchide povestitorul – îi mistuiseră trupul [lui Pașadia] fără a-i vătăma câtuși de puțin însă duhul care-și păstrase până la sfârșit toată recea-i limpezime.”

În acest caz, ca și la Ion Vinea („venin de mai”, „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii” etc.), cuvântul „venin” ar putea fi un termen-cod pentru substanțe stupefiante. Baudelaire, Cocteau și alți scriitori narcofili numeau uneori „venin” sau „otravă” narcoticul pe care și-l administrau. Într-o năvelă a lui Ion Vinea, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghițind dubioase pastile otrăvitoare aflate într-o cutiuță (volumul *Flori de lampă*, 1925). De fapt, și Alexandru Macedonski (ca și Adrian Maniu, vezi volumul *Din paharul cu otravă*, 1919) e obsedat că bea sau că va trebui să bea din cupa cu venin socratică:

O țară-ntreagă s-a-ntrecut
Să-mi dea venin, și l-am băut

(Și-au zis)

sau

Înjurați-mă, prieteni,
 Dați-mi cupa cu amar,
 Veți avea destulă vreme
 Să mă plângeți în zadar

(*Înjurați-mă prieteni*)

sau

Viața este tristă ; lupta e grozavă ;
 Orice zi ne-aduce un pahar de otravă

(*Tu ce ești a naște*) etc.

De regulă, licorile excitante pe care le consumă „Pașa” sunt pure, tari, nediluate. „Sorbea cafea fără zahăr și tare”, iar vinul nobil nu îl boteza cu apă, așa cum făcea Pirgu. Principalul drog pe care îl consumă cei patru crai este, evident, alcoolul. Vorba lui Anton Pann :

Crai, între bețivi vestiți,
 Lor ceilalți cinste le dau,
 Că hatișerifuri au
 Să afle vinul cel bun
 Întâi cepul când îi pun.

(*Îndreptătorul bețivilor*, 1832)

Craii de Curtea-Veche este „o carte în care se bea tot timpul”, observă Matei Călinescu. Ea se încheie cu întrebarea pusă de Pantazi povestitorului: „Ce s-ar putea să bem?”. Tot Matei Călinescu atrage atenția asupra importanței simbolice a „ultimului cuvânt dintr-un astfel de text!” (99, p. 16).

Principalele stări ale crailor sunt beția și mahmureala. Ei beau masiv alcool în toate formele sale. De la un vin nobil, de Bordeaux (Pașadia), până la un vin prost, „vreo poșircă mucegăită și tulbure” (Pirgu), de la o „tărie” până la fie un lichior dulce de cireșe, „un kirsch” luat dimineața la Capșa pentru „întremare”, fie „o spumă de drojdioară, [băută] în gura pieței, într-o dimineață după chef” (Povestitorul). Pentru băutorii „profioniști”, mahmureala de după beție se drege cu băutură. Fac din nou apel la Anton Pann :

Supărați de mahmurluc
 Ca să și-l dreagă se duc,
 Beau întâi un păhărel,
 Peste-un ceas un [s]fârtărel,
 Apoi c-ocaua pornesc,
 Gâtul ca oala-și lărgesc (429).

Dar Mateiu Caragiale trimite cititorul – uneori aluziv, alteori direct – și la consumul unor droguri propriu-zise, care „ațâță închipuirea”: *opium* și *canabis* (*hașiș*). Pantazi („un alt eu-însumi”), Pașadia și Povestitorul (*nota bene*, nu și Pirgu) stau adesea „afundați în perne”, fumând din ciubuce. Ei zac „în trândavă-aromeală”, „tolăniți grecește”. Sunt îmbrăcați probabil ca boierii fanarioți: „El antereu alb poartă, metanii și ișlic” – cum sună câteva versuri dintr-un sonet de tinerețe al scriitorului (*Trântorul*, 1910). Taifasurile crailor sunt „adesea urmate de acele lungi căderi pe gânduri” și de rătăcirii „în lumea visărilor ca-ntr-o beție”. Dar nu de o „beție de vutcă” este vorba, de o beție ordinară, care – ca în poemul mai sus citat – te-ndeamnă să „înjuri”, să te „răzgâi” sau să „râzi prostește” și să „joci din buric” când te „leagănă maneaua”. Este vorba de o altfel de ebrietate, de una rafinată – cum ține să precizeze Mateiu Caragiale în *Craii de Curtea-Veche* –, de o „beție de felul celor de mac sau de cânepă, ațâțând închipuirea deopotrivă și urmate de treziri nu mai puțin amare”.

Cum remarcam, codoșul Pirgu nu participă niciodată anume la acest tip de „beții”. Dimpotrivă, el este cel care, de regulă, curmă reveriile narcotice ale celor trei crai, încercând să-i tragă în zona viciilor primare: „Ia mai lăsați, nene, ciubucele astea, să mai vorbim și de muieri”. Pirgu este o „bună călăuză”, dar în „călătoria în viața care se viețuiește, nu în aceea care se visează”. Cu alte cuvinte, „licheaua fără seamăn” numită Gore Pirgu poate să ghideze craii „pe poteca vițiilor” ordinare, dar nu și prin „grădinile amăgirii”, cum se intitulează un alt poem de tinerețe al scriitorului (89, p. 20).

Este aici o problemă de tipologie a narcoticelor, pe care – după cum se vede – Mateiu Caragiale o cunoștea foarte bine. Sunt droguri euforizante (cum este alcoolul) care stimulează centrii nervoși și, implicit, impulsurile sexuale și alte droguri, psihedelice și halucino-gene (cum sunt hașișul și opiumul), care inhibă centrii nervoși. Ernst Jünger a găsit formulări cvasi-aforistice pentru a exprima această diferență esențială: „Drogurile mexicane [mescalina, psilocibină] nu erotizează ca eterul și alcoolul. Ele conduc mai profund în caractere, până dincolo de răscrucea la care se bifurcă sexele. Caracterele sunt influențate de sex, dar nu determinate de el” (23, p. 372).

*
* *

Putem să ne întrebăm, într-o paranteză, ce se știa despre hașiș în mediul intelectual-artistic al României anilor '20, când și-a compus Mateiu Caragiale celebrul roman. Să luăm câteva exemple: Mircea

Eliade, Adrian Maniu, Francisc Șirato, Ștefan Dimitrescu ș.a. În martie 1924, adolescentul Mircea Eliade (avea doar șaptesprezece ani) a publicat un articol îndrăzneț, „Arțiștii și hașișul”, în care încerca să explice de ce unii scriitori și artiști francezi de la mijlocul secolului al XIX-lea (Gérard de Nerval, „Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) și-au administrat hașiș. De regulă, spunea Eliade, pentru a-și spori creativitatea și mobilitatea intelectuală. Luat în cantități mici, extractul de *Cannabis indica* „dezgheață mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput”, susținea tânărul Eliade. În doze mari, însă, hașișul produce stări extatice: „Sufletul ți se deslipește în acel moment de trup și ți se pare că te afunzi în eter” (45, pp. 163-164).

Pictorul realist Ștefan Dimitrescu (1886-1933) a pictat în 1926 o intoxicare cu fum de hașiș practică de câțiva turci nevoiași din Mangalia. Pictorul era și el, ca Mateiu Caragiale și mulți alții, un artist susținut financiar de mecena Alexandru Bogdan-Pitești. Dimitrescu picta adesea la colonia de artiști plastici organizată de Bogdan-Pitești la moșia sa de la Vlaici (Oltenia).

În anii 1925-1926, după studii artistice la Iași și la Paris, Ștefan Dimitrescu a hoinărit prin Dobrogea în căutare de inspirație și de subiecte. A făcut-o cel mai adesea împreună cu Francisc Șirato și Nicolae Tonitza. Cei trei pictori, împreună cu sculptorul Oscar Han, formau „Grupul celor patru”. Era epoca în care artiștii români descopereau cu uimire „Orientul dinăuntru țării”, și anume la turco-tătarii din sudul Dobrogei (Balcic, Bazargic, Mangalia etc.). La o expoziție colectivă, organizată la București în 1927 la „Sala Ileana” (aparținând tot colecționarului Alexandru Bogdan-Pitești), Ștefan Dimitrescu a expus o pictură reprezentând câțiva turci dobrogeni tolăniți pe jos și fumând hașiș din ciubuc și țigară. Pictura este cunoscută sub titlul *Oameni la Mangalia*, dar artistul a expus-o cu titlul semnificativ *Dolce farniente*. Astăzi tabloul se află în colecția de artă din Complexul Muzeal Arad. Chipurile încremenite ale fumătorilor exprimă stări de ataraxie, reverie și contemplație extatică specifice narcozei provocate de această substanță stupefiantă extrasă din *cannabis*.

Și pentru Lazăr Șăineanu – cel din lucrarea *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900) –, „îmbătărea cu fumul parfumat [de afion sau hașiș] al narghilelei” este „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc” (415).

Că în tabloul lui Ștefan Dimitrescu este vorba de fumători de hașiș o aflăm chiar de la bunul său prieten, pictorul Francisc Șirato, care în 1927 a comentat în presă pictura expusă: „[Nu cunosc] de la



24. Ștefan Dimitrescu, *Oameni la Mangalia (Dolce farniente)*, ulei pe pânză, 1926, Complexul Muzeal Arad

Iser încoace un portretist mai expresiv al tipurilor turce. Un realism veridic, aspru ca și ținutul pietros al Sciției, peste care paleta lui Ștefan Dimitrescu aplică o surdină de vis, de extaz oriental, de vagă oboseală ; [tabloul] *Dolce farniente* e un admirabil exemplu. Oamenii aceștia, disproporționali, în atitudini diforme, așa de absenți, cu toată vecinătatea lor, trăiesc totuși o scenă din extazul hașișului. Un hașiș extras nu [atât] din cine știe ce plantă blestemată, cât din firea lor orientală pe care pictorul a pătruns-o, evocând-o, și-n gestul acelei degustări pierdute a țigării, și-n contrastul umbrelor ghemuite în paravanul de var de care se reazimă” (414).

De altfel, Dobrogea ajunsese în epocă să fie considerată regiunea românească cea mai propice din punct de vedere climateric pentru cultivarea plantei *Cannabis indica*. La începutul anilor '30, în ziarul *Universul*, poetul Adrian Maniu a scris un articol intitulat „Hașiș dobrogean”, privind „o descoperire senzațională”. Pentru a evita „riscurile contrabandei”, traficantii de droguri începuseră să cultive în unele zone ale Dobrogei „planta din care se extrage hașișul”. Maniu spera că este doar un episod, căruia „justiția îi va aduce cuvenita sancțiune” (135, pp. 294-295).

*
* *
*

Revenind la Mateiu Caragiale, există în „cartea de înțelepciune” *Craii de Curtea-Veche*, disimulată „sub grele catifele de pitoresc oriental”, cum a definit-o Ion Barbu (în *Ultima oră*, 1 mai 1929), și o remarcă explicită privind narcomania lui Pașadia Măgureanu. „Tot îți sună coliva – îi spune cinic Pirgu lui Pașadia. Parcă nu știe lumea că de mult numai în miambal și-n magiun îți mai stă nădejdea?” (89, p. 67). „Magiunul” la care se referă Pirgu nu este vreun inocent gem de prune, ci un preparat de opium și/sau de hașiș. La sfârșitul secolului al XIX-lea, în *Dicționarul* lui Lazăr Șăineanu, primul înțeles al cuvântului „magiun” era „amestec de opiu, mac și aloe”. Termenul vine din turcește (*madjun*) și din arabă (*ma'jûn*).

În 1716, de pildă, boierul fanariot Nicolae Mavrocordat – fost domnitor – trimitea patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un electuar opiaceu preparat după o rețetă specială: „un magiun socotit ca pentru noi înșine, când eram la Cotroceni” (100, p. 184). Pe la 1829, farmacistul trasilvănean J.M. Honigberger, din Brașov, ajuns medic la curtea maharajahului din Lahore (nordul Indiei), descria rețeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a „magiunului” de *Cannabis indica*. Cânepa se fierbe în unt și apă, adăugându-se după dorință diverse mirodenii: „piper, scorțișoară, șofran, ghimbir și altele, îndulcite cu zahăr”. Acest *madjoon* (cum scria Honigberger în engleză) este uneori amestecat și cu semințe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporește efectul” (30, p. 243). Tot în acea epocă (1821), Thomas De Quincey susținea că *madjoon* este „cuvântul turcesc pentru opiu” (40, p. 228).

La rândul său, Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) dă și el o rețetă foarte asemănătoare pentru „dulceața de hașiș”, numită *madjund* sau *dawamesk* „în Algeria și Arabia Fericită”. „Extractul gras de hașiș” se fierbe „în unt cu puțină apă”, adăugându-se „o cantitate mică de opium”, dar și „zahăr și diverse arome, cum sunt vanilia, scorțișoara, fisticul, migdalele, moscul” (1, pp. 18, 38). Un magiun de hașiș asemănător, ținut într-o „cupă mică de argint auriu”, e consumat de unele personaje din romanul *Contele de Monte-Cristo*, scris în anii 1845-1846. Este vorba de „un fel de pastă verzuie, care semăna cu un fel de dulceață”, conținând „cel mai bun și mai curat hașiș din Alexandria” (101, pp. 407-411). Să nu uităm că Alexandre Dumas-tatăl și Charles Baudelaire au făcut parte, începând cu 1844, din același „club al consumatorilor de hașiș”, împreună cu Théophile Gautier, Honoré de Balzac, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Honoré Daumier ș.a. În fine, un consumator modern de *majoun* de

hașiș a fost scriitorul american Paul Bowles (1910-1999), stabilit la Tanger în 1947. El a dezvăluit rețeta magiunului marocan într-o carte de convorbiri realizată în 1993 (102).

Revenind la scriitorii români, trebuie să-l amintesc aici pe Ioan Petru Culianu, în calitatea sa de prozator. Într-un roman scris în 1987 (și publicat abia în 2005), intitulat *Jocul de smarald*, un personaj îi oferă altuia să guste o linguriță dintr-o „marmeladă” verzuie, preparată din semințe de mac și păstrată într-un vas din porțelan pe care scria *Theriaca*. Era „adevăratul leac al nemuririi”, un drog opiaceu „peste măsură de scump”. Scena se desfășoară la Florența, la sfârșit de *Quattrocento* (388, pp. 231-234).

Caragiale, tatăl și fiul: „Abuz de alcool și tutun”

În *Jurnalul* ținut de Mateiu Caragiale (în perioada 1927-1935) și în *Agenda-Acta-Memoranda* (1923-1936) apar unele referiri la relația scriitorului cu alcoolul. După propria sa mărturie, el a început să bea la Berlin, în 1905, la vârsta de douăzeci de ani, când a încercat fără succes să urmeze cursurile Facultății de Drept. Era fără bani, „rupt de foame și mistuit de clima Berlinului”. „Atunci am început să beau alcool – liqueruri dulci, câteodată rachiu amar de ienupăr, punch cu Bourgogne sau cu ananas [...], și Aquavit ordinar acasă, unde, în lipsa vinului, m-am obișnuit în sfârșit cu berea” (89, p. 381).

De abuz de alcool, în măsură să-l „lovească damblaua”, se plânge și „povestitorul” (*alter ego* al autorului) din *Craii de Curtea-Veche*, roman pe care Mateiu Caragiale îl termină în 1928: „În mintea mea aburită miji frica să nu mă fi lovit damblaua. Nu, dar în sfârșit mă răzbise. De o lună, pe tăcute și nerăsuflăte, cu nădejde și temeii, o dusesem într-o băutură, un crailâc, un joc. În anii din urmă fusesem greu încercat de împrejurări; [...] năzuisem să aflu într-o viață de stricăciune uitarea” (104, p. 8). Anume acest pasaj a fost considerat de Șerban Cioculescu ca fiind „un vădit fragment autobiografic” (103, p. 126).

Mai târziu, tot în jurnal, scriitorul vorbește despre propriile sale „manifestări penibile”, provocate – în termenii săi – de „abuzul de alcool și tutun”. În urma unei „puternice depresiuni nervoase”, pentru a-și „asigura echilibrul” și a-și „restabili nervii”, Mateiu Caragiale a fost nevoit în 1933 să-și „reducă simțitor doza de vin”, ba chiar să suprimă fumatul și consumul de cafea și de ceai. El miza pe raționamentul simplu că, „suprimând cauza, se înlătură efectul”. „Depresiunile – scria Mateiu Caragiale –, ca și forma morbidă a pasiunii

mele pentru L. [Elise Baïcoyano] se datorau consumului de cafea și abuzului de vin. [...] Doar după o lună de regim sobru și mai ales de reducere a dozei de vin mi-am redobândit marile mele calități, puterea mea de voință, de hotărâre și de muncă, rațiunea, sagacitatea și adevăratul meu caracter nealterat, chintesența de răceală și de rezervă. Mi-am redobândit răbdarea și energia. Nervii mi s-au restabilit și nu mă mai simt îngreuiat. Luciditatea spiritului meu rămăsese neatinsă, însă energia mea activă se resimțise, dar nu incurabil. *Sublata causa, tollitur effectus*” (89, pp. 349, 381, 491-493).

Pe pagina respectivă a jurnalului se afla un pasaj, cenzurat ulterior, înlocuit de editor cu croșete. Se pare că cenzura a fost aplicată de Tușki, fiica lui I.L. Caragiale, în încercarea de a proteja imaginea tatălui de ostilitățile fratelui ei vitreg, Mateiu. După cum își amintește Șerban Cioculescu (care a citit jurnalul complet), rândurile cenzurate se refereau la dezechilibrul psihic pe care abuzul de alcool și de tutun l-ar fi produs asupra părintelui diaristului, I.L. Caragiale. Acest pasaj intră – vorba lui Șerban Cioculescu – în categoria „rânduri nereproductibile”, scrise în jurnal de Mateiu Caragiale despre tatăl său (103, p. 125). Poate că anume în cazuri de astfel de abuz se declanșau la dramaturg cunoscutele hipertrofieri ale simțurilor: „Văd enorm și simt monstruos”.

Într-o scrisoare din august 1906, Constantin Dobrogeanu-Gherea îi recomanda ironic prietenului său I.L. Caragiale să-și extragă măselele (din cauza cărora acesta ar „trage la măsea”) dacă vrea să scape de bolile de care se plângea că suferă. „Măseaua cere udeală [= băătură], udeala produce umezeală, umezeala produce igrasie la ficat”, îi scria Dobrogeanu-Gherea. „Toate simptomele (boalei) pe care le descrii cu atâta măiestrie, lenea și toropeala în tot corpul, greutatea de fier la cap, greața, pesimismul, aversiunea față de patrie, lipsa de voință socotită, hipertrofia voinței nesocotite, semiparalizia graiului și a extremităților corpului, în special a picioarelor, toate aceste provin de la igrasie, care provine de la umezeală, care provine de la udeală [= băătură], care provine de la măsea. Scoate-ți măselele, ascultă-mă pe mine, și ai să vezi ce sănătos și sprinten ai să te faci!” (103, p. 228).

O paranteză : Ceaiul la români

Revenind la Mateiu Caragiale, interesant este faptul că, în toamna anului 1935 (10 octombrie – 18 noiembrie), acesta culegea în Grădina Botanică de pe dealul Cotrocenilor anumite plante din farmacopeea populară cu efecte somnifere, analgezice și sedative. O făcea cu doar

două-trei luni înainte de a muri (la 17 ianuarie 1936) în urma unei hemoragii cerebrale. În *Agenda* sa el consemna faptul că strângea „grăunțe [semințe] de virnanț” (*Ruta graveolens*, *Ruta macrophylla*) și „numeroase capsule” de *Ruta patarins*, fără să specifice cum și în ce scop le folosea (89, p. 507).

Virnanțul (sau *ruta*) este o plantă medicinală, otrăvitoare în doze mari, care conține o serie de alcaloizi. Ceaiul de rută este folosit de țărani împotriva insomniilor și a durerilor de tot felul, de stomac, de măsele și de cap. „Prin spălarea cu ea pe cap, chiar și creierii se limpezesc” (88, p. 204). Într-o veche carte populară, intitulată *Învățătura pentru multe meșteșuguri*, tradusă „din leșește” și tipărită în 1806, se recomandă „pentru durere de cap” următorul remediu: „Rută cu unt de rozmarin să iai și să pisezi, să amesteci cu oțet, să faci blastor [= cataplasma], să pui la cap” (433, p. 356). Pentru rolul jucat în religiile din India și Iran de această plantă psihotropă (asocierea rutei sălbatice cu miraculoasele *soma* vedică și *haoma* avestică), vezi excelentele studii semnate de David Stophlet Flattery și Martin Schwartz (461).

În 1936, anul morții scriitorului, Tudor Vianu a observat, într-un articol din *Gândirea*, faptul că, „în vremea din urmă”, Mateiu Caragiale citea mult, fiind „pasionat” de „chestiunile de botanică” (105). Și Ion Iovan, care a compus un jurnal apocrif al lui Mateiu Caragiale, îl vede pe acesta doftoricindu-se cu diverse ceaiuri și leacuri băbești („fiertură de mentă”) sau – ca Emil Cioran – recomandându-le altora: „Îi recomand fiertură de coada șoricelului, ca leac pentru buimăceală”. În visele sale, grădina de la moșia Sionu devine un paradis de plante medicinale, aromatice și exotice: „Nici un fir de gazon în *parterre*, doar câmpuri de rozmarin și măghiran, câmpuri de salvie, de busuioc și de mentă; pe delușoare rodii, portocali, magnolii – coroane suspendate peste broderii de verbină” (106).

Despre planta verbină (*Verbena officinalis*, popular *sporiș*) „magii spun lucruri nebunești”, consemnează Pliniu cel Bătrân. De pildă, faptul că „ambasadorii o duc la dușmani” pentru a-i îmbuna, că planta „leagă prietenii”, că „cei care se ung cu ea obțin ceea ce doresc” și că, „dacă se stropește tricliniul [= sala de mese] cu apa în care s-a pus [verbina] la macerat, oaspeții devin mai veseli” (*Naturalis Historia* XXV, 105-107) (69, p. 221).

*

* *

Pentru țăranul și târgovețul român, ceaiul era (mai este și astăzi) o fiertură sau o infuzie de plante medicinale. Când te afli în vizită

în casa unui român obișnuit, aproape niciodată nu ți se oferă ceai, ci rachiu, vin sau, „pentru domnii de la oraș”, cafea. Dacă refuzi aceste oferte tradiționale și ceri timid o cană cu ceai, ești întreat cu îngrijorare: „Da' ce, sunteți bolnav?”. Ca denumire a unei fierturi de plantă medicinală („ciau de păpădie”), iată o însemnare făcută în 1884 de un oarecare „Daniil cântăreț” de la Mănăstirea Aninoasa pe o carte veche aflată la Biblioteca Academiei Române: „Păpădia este o plantă ce se vede mai pretutindina primăvara. [...] Ea este o doftorie bună în contra gălbînării și frigurilor. Apoi să dă și putere. Fredelicu cel Mare s-au ușuratu de boala de pentru ce pătimia bându mai mult timpu ciau de păpădie” (107, p. 112). Un simptom că nici măcar termenul „ceai” nu era bine intrat în uz.

Dar chiar și o fiertură de plantă halucinogenă putea fi numită ceai. Așa numeau, de pildă, țărani moldoveni, la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiertura de mătrăgună, după cum ne asigură Simeon Florea Marian în monumentală sa lucrare *Botanica poporană română*. „Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară, ori îl însănătoșează, întocmai ca și maslul. Se fierbe adică o bucățică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-însa ciai și se dă de băut bolnavului, care înebunește. După trei zile trebuie să-și vină în fire” (108, p. 122).

În afara ceaiului de rută, am văzut că Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai propriu-zis, „ceai chinezesc” (*Thea sinensis*), o plantă care conține cafeină, teină, teofilină și alte substanțe active excitante. La 13 august 1933, după ce a constatat că traversează o „puternică depresiune nervoasă”, prima decizie a scriitorului a fost „suprimarea ceaiului” (89, p. 491).

Este destul de ciudat faptul că „balcanicul” Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai. Și mai ciudat este faptul că el a realizat că ceaiul conține substanțe psihoactive, excitante ale sistemului nervos, și că trebuie să sisteze complet consumarea lui pentru a ieși din starea depresivă în care intrase. Abia ulterior a decis să suprimă tutunul și cafeaua și să reducă drastic cantitatea de vin băută.

Românii au fost (și sunt și azi) mari consumatori de cafea, obicei venit pe filieră turco-fanariotă, dar nu au fost (și nu sunt nici azi) mari consumatori de ceai. Obiceiul folosirii ceaiului a venit destul de târziu, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, pe filieră rusească. Unii călători străini prin spațiul românesc atestă faptul că în epocă se importa ceai din Rusia în Țările Române (437, p. 62; 438, p. 26). Ofițerii ruși încartiruiți la Iași și București după declanșarea războiului ruso-turc din 1806 erau cam nemulțumiți dacă nu erau tratați cu ceai, ci cu cafea tare, foarte fiebinte și neîndulcită, conform obiceiului turco-valah. „Mitropolitul Gavriil [din

Iași] – notează un curier diplomatic rus în 1808 – m-a tratat cu cafea, după moda moldovenească, adică mi s-a servit întâi dulceață, din care am luat o linguriță și am băut apă, după care a trebuit să trec la cafea; dar eu n-am putut să beau multă cafea, căci fusese servită fără frișcă și foarte fierbinte. Boierii localnici beau însă cafeaua chiar și fără zahăr, după moda turcească” (437, p. 411).

În literatura română, termenul rusesc pentru „mașina de ceai” cu cărbuni, *samovar* (lit. „care fierbe singur”), este atestat târziu, la începutul secolului al XIX-lea. Obiectul și numele lui au fost probabil aduse de ofițerii ruși în timpul războiului cu turcii din 1806-1812. Termenul apare, de pildă, în scrierile boierilor munteni Iordache Golescu și Costache Faca :

Adu lămpile din casă, pune apă-n samovar,
Nu umbla, mă rog, distretă și te-nvârti în zadar. [...]
Mariuțo, vezi gătește pesmeți, lapte pentru ceai,
Nu uita la cin-o cere rom, pișcoturi să le dai.

(C. Faca, *Comodia vremii*, 1833) (109, p. 71)

Dar obiectul *samovar* și termenul care-l desemnează apăreau mai ales la boierii moldoveni (influență rusească), precum la filorusul Costache Negruzzi, ades-mergătoriu în gubernia Basarabia. În perechea specifică tabietului fanariot, formată din cafea și ciubuc, primul termen a fost înlocuit de Negruzzi cu ceaiul: „Adusese ceaiu și ciubuce”. În 1838 el a compus un adevărat elogiu adus ceaiului: „Samuvarul clocotea. Ceaiul vărsat prin pahare luă o văpsea purpurie, amestecându-se cu rumul de Giamaica. Toți [tinerii boieri] sorbeau astă iscusită băutură – care face nu mai puțină cinste aflătorului ei decât aflătorului tipografiei și a corăbierii cu abur” (*Au mai pățit-o și alții*, 1838) (32, p. 50). Nu este de mirare faptul că fiul acestui boier, Iacob Negruzzi, va bea tot ceai (e drept, și cafea) în Berlinul anilor 1859-1863, când era student la drept în Germania (82, p. 178).

Este interesant cum, de pe la începutul secolului al XIX-lea, unii boieri români au schimbat tabietul de a bea „cafeaua turcească” cu acela de a sorbi „ceaiul rusesc” (cu rom!). Un fenomen cu semnificative conotații culturale, dacă nu chiar politice. Ceaiul și cafeaua au devenit arme de confruntare între boierii români din „partida filorusă” („națională”) și cei din „partida filoturcă”.

În concluzie, deprinderea de a bea ceai a intrat în spațiul românesc pe filieră rusească, și nu englezească. În general, influențele britanice în civilizația românească au fost mai degrabă modeste. Cu câteva stranii excepții, totuși. De pildă, cucoana Anica Lățasca, fiica hatmanului moldovean Toderaș Balș, își adusese trăsuri din Anglia pe la 1830-1840

„și îmbrăcase pe surugiii ei țigani în livrele de postilioni englezi”, își amintește Radu Rosetti. Mai mult decât atât, „anglomana” Anica și-a pus guvernanta englezoaică (*missa*) să-i învețe pe țiganii vizitii – „probabil cu ajutorul câtorva lovituri de bici”, comentează sarcastic Radu Rosetti – mai multe „expresiuni engleze”. Dacă în timpul mersului „surugiul o dădea pe limba lui, cucoana Anica se scula în picioare în trăsură și striga înfuriată: «Vorbește englezește, cioară!»” (110, p. 147). „Măcar să fie cu caftan, țiganul e tot țigan”, sună un proverb românesc.

C.A. Rosetti a fost un alt boier anglofil și anglofon. A învățat engleza și a tradus poemul dramatic *Manfred* de Byron (volumul *Ceasuri de mulțumire*, 1843), a vizitat Anglia și s-a căsătorit cu scoțianca Mary Grant, sora secretarului Consulatului britanic la București. Nu va fi deci de mirare faptul că, după 1846, în prăvălia sa din București (ținută împreună cu Effingham Grant, viitorul său cumnat), el va vinde și ceai, pe lângă cărți, vinuri franțuzești, hârtie englezească și „flori pentru toaleta damelor” (57, p. 167).

Pe 5 decembrie 1871, într-o scrisoare de la Paris adresată soției sale Mary, C.A. Rosetti îi descrie modul cum își prelungește bucuria de a fi primit o nouă epistolă de la ea. Un tabiet complicat, un adevărat ritual care ne arată că fiecare sorbitură de ceai și fiecare fum de țigară erau pe-atunci încărcate de semnificații pierdute azi: „M-am așezat la masă și, tocmai îmi rulam țigara, când, la 9 și un sfert, a venit scrisoarea de la tine. Mi-am așezat-o în față și am continuat să-mi fac țigara, privind adresa, timbrul, scrisul tău de pe plic. Mi-am turnat ceaiul, am gustat din el, mi-am aprins țigara. Am deschis scrisoarea, am citit, am plâns, am băut o gură de ceai, am fumat, am citit, am plâns, m-am gândit apoi la toate câte mi le spui, făcându-mi a doua țigară, umplându-mi a doua ceașcă [de ceai], și iată că s-a făcut 9 și 43 de minute”. „Rosetti-expeditorul” îi scrie nevestei sale despre „Rosetti-destinatarul”, observă cu ironie Ioana Pârvulescu (48, p. 263). Mare băutor de ceai, Rosetti era și un înrăit fumător. În toate caricaturile din presa de epocă, C.A. Rosetti apare fumând din narghilea, ciubuc, pipă sau țigară.

Afla-te la granița dintre Europa Centrală, Europa Orientală și cea de Sud-Est, la intersecția dintre Imperiul Habsburgic, Imperiul Țarist și Imperiul Otoman, Țările Române s-au găsit și la hotarul dintre diverse culturi și civilizații, cu năravurile și moravurile lor. O istorioară din folclorul urban – publicată în 1844 în revista vieneză *Der Humorist* – subliniază cât se poate de bine poziția de „graniță între imperii” pe care o avea spațiul românesc. Se spune că un englez, vrând să petreacă aceeași noapte în trei imperii diferite, s-ar fi dus în singurul loc de pe pământ unde această performanță era atunci posibilă: în punctul numit *triplex confinium*, din nord-estul

Bucovinei, unde se întâlneau granițele imperiilor rus, habsburgic și otoman. Locul de intersecție a celor trei mari imperii se afla lângă satul Noua Suliță, pe Prut. Călătorul englez a băut ceai în Rusia, cafea în Turcia și vin în Austria, stând așezat pe un scaun cu trei picioare, fiecare înfipt în alt imperiu. „După care omul s-a întors fericit la Londra, pentru a raporta despre uluitoarea sa expediție Societății Geografice Britanice” (111, p. 11).

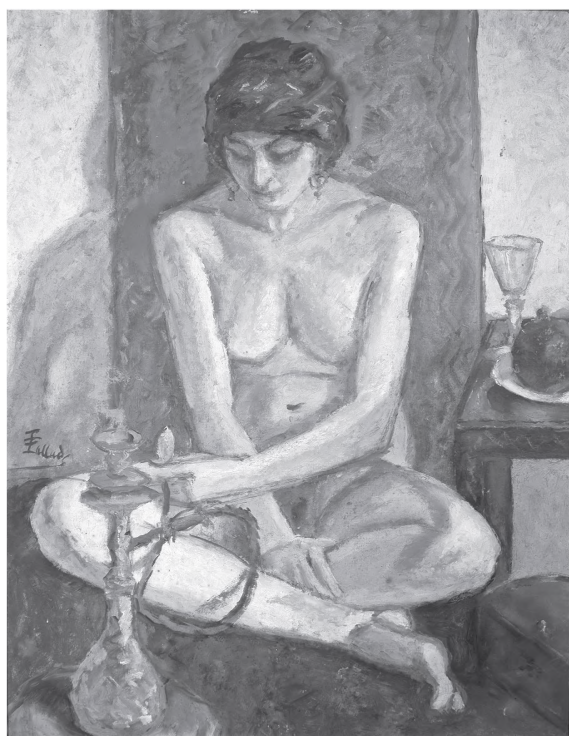
„Bucureștii nu este oriental și cu atât mai puțin occidental”, scria americanca Florence K. Berger în 1877. „Aici poți bea bragă ca un bulgar, șerbet ca un musulman, bere ca un neamț sau un [vin de] Bordeaux mic, ca un parizian burghez” (*A Winter in the City of Pleasure, Or Life on the Lower Danube*, 1877) (112, p. 59). În acest „oraș al plăcerilor” puteai să bei și „ceai ca un englez”, dar ceva mai greu. Bucureștii aveau relativ puține ceainării propriu-zise. Câteva erau în cartierul evreiesc (pe Calea Văcărești), altele în centru, de pildă ceainăria „Macedonia” din Pasajul Doamnei (113, p. 134).

La sfârșitul secolului al XIX-lea s-a încetățenit în „hailaiful” bucureștean obiceiul de a organiza câte un „jour fix”, o „soareă” la ora cinci, cu ceai și prăjiturile, după modelul britanic, impus în Anglia de ducesa de Bedford pe la 1800. Dar obiceiul *five o'clock tea* a fost una dintre puținele imitații englezești într-o societate burgheză năpădită de imitații franțuzești. Ironizată de Caragiale, intruziunea apare evidentă și la rubrica ținută de Claymoor (Mișu Văcărescu), „Carnet du high-life”: „Madame Esméralde Piscopesco, five o'clock tea tous les jeudis” (I.L. Caragiale, *Five o'clock*, 1900). O stranie intruziune englezească într-o societate snoabă franțuzită, care bea ceai *à la russe*, din samovar și în pahare ținute în suporturi „de argint cu coroană de conte deasupra monogramei” (51, pp. 96-97).

Un *dandy* cosmopolit cum era Alexandru Macedonski își bea ceaiul la cafeneaua „High-Life” de pe Calea Victoriei. Prin 1918, când era redactor la *Literatorul*, I. Peltz și-l amintea pe poet bându-și ceaiul cu tot dichisul: „Maestrul avea masa lui, chelnerul lui, consumația lui. Ocupa o «lojă» încăpătoare: niciodată nu putea să știe cine mai vine și câți. Se interesa de chelner (nu cumva să nimerească într-o zi când omul era liber) și, când acesta sosea zâmbind, poetul îi făcea doar un gest din cap pentru ca să fie înțeles. I se aducea un ceai la serviciu, o imensă tavă «specială» cu tot felul de cești și ceșcuțe, maestrul având o manieră personală de a-și alcătui ceaiul. După ce sorbea de câteva ori, își aprindea țigara, privea prin cafenea și observa: «S-au împutinat clienții. A început să se strice și localul ăsta! Ce vrei, l-au năpădit ageamiii». Și-apoi melancolic: «Ce era aici, dragă, înainte de război! Dacă oglinzile astea ar vorbi! Numai oameni de soi!» (114, p. 69).

Altă paranteză: Boale și leacuri de'amor

Pasajul din *Craii de Curtea-Veche* în care Pirgu amintește de „magiun” și de „miambal”, preparate pe care le consuma „de mult” Pașadia, are explicite conotații sexuale. Este un episod legat de frumoasa „ovreică” Rașelica Nachmansohn. „Halal să-i fie, strașnică muiere!”, vorba lui Pirgu. „A dat gata [...] doi bărbați în trei ani, bașca ce-a mai forfecat pe de-alături” (89, p. 67). „Suprasexuala” Rașelica îl „dă gata” (la propriu!) și pe Pașadia, care își dă duhul chiar pe pântecul ei, în timpul împreunării. În acest context, Matei Călinescu (99, p. 112) amintește de funcțiile afrodisiace ale electuarului de opium, *magiun* și ale sucului de lemn-dulce, *miambal* (*Glycyrrhiza echinata*, în turcă *myan bal* – cf. *Dicționarului* lui Lazăr Șăineanu). De fapt, Pirgu se referă la vigoarea în general, inclusiv la cea sexuală, a bătrânului Pașadia, căruia „numai în miambal și-n magiun [de opium] îi stă nădejdea”.



25. Theodor Pallady, *Odaliscă (cu narghilea)*, ulei pe pânză, cca 1925-1935, Muzeul Național de Artă al României

Și Mircea Eliade (*Isabel și apele Diabolului*, 1930; *Santier*, 1935), și Mircea Cărtărescu (*Orbitor*, 1996) s-au referit la proprietățile opiumului de a stimula activitățile sexuale. În *Orbitor. Aripa stângă*, macul este, pentru țărani din Balcani, o floare minunată „care lărgeste pupilele muierilor și le face dornice de-mpreunare”. În roman, opiumul stimulează impulsurile erotice mai ales ale femeilor. După ce „s-au împreunat de-a valma”, după ce a trecut climaxul epidemiei sexuale, bărbații au căzut în reverie narcotică, dar femeile au rămas în febră erotică. „Duhăniind la mahorca presărată cu sămânța de țigan [= de mac], gospodarii zăceau pe lavițe, neavând altă grijă decât ca buștenii să ardă în sobă. Muierile uitau de prunci, lăsându-i să orăcăie prin albi, și mergeau prin sat, sulemenite și pe sfârcurile țâțelor, să mai găsească vreun voinic căruia încă nu-i simțiseră apăsarea” (115, pp. 40-41).

Într-adevăr, se pare că opiumul, ca afrodisiac, are efecte diferite asupra libidoului feminin și a celui masculin. Lucy Roth, personaj cvasi-real din romanul „indian” al lui Mircea Eliade, *Isabel și apele Diabolului*, știe câte ceva în această privință: „Opiul potențează senzualitatea feminină și suprimă pe cea a bărbaților” (116, p. 96). Și poetul opioman Jean Cocteau ajunge la o concluzie similară: „La bărbat, Drogul [= opiumul] nu adoarme inima, adoarme sexul. La femeie, Drogul trezește sexul și adoarme inima” (2, p. 19). Cu alte cuvinte, opiumul poate acționa în același timp ca afrodisiac și ca anafrodisiac: el exhibă sau inhibă impulsurile sexuale.

*
* *

În Evul Mediu european două erau mijloacele de a spori ardoarea sexuală a partenerilor: efectuarea unor ritualuri magice și administrarea unor substanțe afrodisiace. Despre ambele aflăm mai ales în scrierile adversarilor acestor practici: clerici, inchișitori. În secolul al XI-lea, de pildă, episcopul Burchard din Worms tuna și fulgera împotriva femeilor care făceau vrăji de dragoste. „[Ele] iau un pește viu, și-l vâra în sex, îl țin acolo până ce moare și apoi îl fierb sau îl prăjesc și-l dau soțului să-l mănânce, pentru ca ardoarea acestuia pentru ele să sporească” (*Collectarium canonum*, 1012). Penitența propusă de episcopul german pentru ispășirea demoniului păcat era de doi ani de post (numai cu pâine și apă), dar pedeapsa creștea la cinci ani pentru femeile care, tot în același scop, „iau sângele menstrelor lor, îl amestecă în hrană sau în băutură și-l dau soțului” (117, pp. 43-44).

Printre plantele afrodisiace folosite în Evul Mediu erau, desigur, mandragora (*Atropa belladonna*), ciumăfaia (*Datura stramonium*),

cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) ș.a. Întrebându-se ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea pentru rețeta „elixirului dragostei” folosit de Tristan și Isolda, Denis de Rougemont a indicat cornul-secarei, „ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodisiace” (118, p. 80).

*
* *

În această parte a continentului, vrăjitoarele valahe (o atestă cronicile săsești) erau considerate cele mai eficiente în privința utilizării rituale a plantelor pentru „farmece de dragoste” (459). În epoca premodernă, jupânesele din spațiul românesc foloseau afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură de asta vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poezie din 1814 adresată nepotului său Iancu. Doamnele noastre, se plânge el, nu mai gătesc și nu mai mănâncă „butincă cu mac”:

Macul îl lasă de alte ceasuri
La ale patului foarte dulci pasuri
Când inimioara le face tac! (119, p. 265).

Nu se înțelege prea bine dacă anume în acest caz, în orele dulci ale nopții, afionul era folosit ca somnifer sau ca afrodisiac. A doua ipoteză nu este lipsită de temeii. „Fetele pun flori de mac sub cap – constata Artur Gorovei (*Credinți și superstiții*, 1915) – ca să le îndrăgească flăcăii” (424, p. 128). Și tot Gorovei (*Descânțele românilor*, 1931) a publicat unele descânțe populare în care „mândrulița din sat” își farmecă iubitul cu o licoare pe bază de afion:

Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

Cânepa, chiar și specia europeană (*Cannabis sativa*), conține și ea alcaloizi afrodisiaci. Charles Baudelaire (în *Les Paradis artificiels*, 1860) vorbea despre „amețelile ciudate” pe care le suferă, „în timpul secerișului cânepii, muncitorii, bărbați și femei [...] s-ar zice că din plantele secerate se ridică o miasmă perfidă care le tulbură mințile” (1, p. 37). Și în unele zone românești este atestată interdicția de a dormi într-un lan de cânepă proaspăt secerată. Pot apărea tulburări, inclusiv erotice, așa cum se sugerează într-un cântec popular:

A zis lelea că mi-a da
 Când s-a coace cânepa
 Și-a duce-o la topitoare
 Și mi-a da dintre picioare.

Dar cânepa și actul sexual par că se potențează reciproc, relația dintre ele funcționând cumva în ambele sensuri. Recoltarea (prelucrarea) cânepii poate induce impulsuri erotice, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creșterea cânepii. Etnologul Traian Herseni a descris un ritual arhaic de creștere a fertilității cânepii atestat în Țara Oltului: „O practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual săvârșit chiar acolo, pe răzor” (431, p. 284). De altfel, cânepa joacă un rol magic și în practicile rituale de predestinare maritală. În ajun de Crăciun, fetele din nordul Moldovei (Botoșani) seamănă semințe de cânepă și zic: „Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeșe, că am, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez și aievea să-l văz” (430, p. 65).

Printre țărani români, mătrăguna este și ea folosită pentru „vrăji de dragoste” sau ca afrodisiac. „Mătrăguna este planta erotică prin excelență, notează tranșant Mircea Eliade. Ea aduce dragoste, căsătorie și fecunditate.” Fetele și femeile tinere din Bistrița-Năsăud fac cu făină (furată de la moară „cu mâna întoarsă”), cu frunze de mătrăgună (culese conform unui ritual magic bine stabilit) și cu miere „o pastă pe care o lasă să se acrească”. „Se pune apoi [pasta] – citează Mircea Eliade o rețetă populară – fie în țuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea” (120, pp. 206-222):

Mătrăgună,
 Doamnă bună,
 Mărită-mă'n astă lună.
 De nu'n asta, în aialaltă
 Numai să nu mai fiu fată.
 Nu te iau de bolunzit,
 Ci te iau de îndrăgit.

Mătrăguna – scria Simeon Fl. Marian în 1880 – are excelente calități terapeutice și afrodisiace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuințează” (121, p. 81). La fel se întâmplă cu semințele de *ciumăfaie*, zisă și *nebuneală* (*Datura stramonium*). Din ele se prepară filtre pentru „farmece de dragoste și vrăji de ură”. Dar „dacă bei mai multe, atunci înnebunești” (122, p. 475). Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist

în „arta de a iubi” – își ridică vocea împotriva „filtrelor afrodisiace date fetelor”, preparate probabil pe baza aceluiași plante psihotrope: „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare” (*Ars amandi* II).

*
* *

În 1841, medicul francez Alcibiade Tavernier, stabilit în Țara Românească, se plângea într-o jalbă la *Departamentul Pricinilor Dinlăuntru* că maiorul Ștefan Pazaraz nu îi plătește o datorie pentru tratament și leacuri. Printre medicamentele neachitate figurau în plângere „hapuri pentru frență [= sifilis]”, dar și „prafuri împu-ternicitoare”, menite să îmbunătățească potența sexuală a domnului maior (123, p. 184).

Ce intra în rețeta unor astfel de prafuri? În orașele europene, preparatul afrodisiac la modă în secolele XVIII-XIX nu era vreun extras din plante (mac, mătrăgună, ciunăfaie sau măselariță), ci din... insecte. Este vorba de tinctura de cantaride, care conține un alcaloid toxic numit *cantaridină*. Cantarida (*Lytta vesicatoria*; alte denumiri: *gândac-de-frasin*, *gândac-de-turbă* sau *Spanish Fly*) este un gândac coleopter de culoare verde-aurie, care secretă o substanță vezicantă. Gândacii uscați erau pisați, iar praful obținut era dizolvat în alcool (rachiu). Cantaridina ingerată se elimină prin urină, inflama și iritând căile urinare. Se provoca astfel erecția și o senzație prelungită de excitație sexuală. Diferența dintre cantitatea de substanță pentru o doză normală și cea pentru o supradoză era destul de mică, astfel că se produceau adesea intoxicații grave. Fiind entomolog amator, adolescentul Mircea Eliade (în vârstă de cincisprezece ani) a descris într-un articol din 1922 „așa-numitele *insecte vesicante* care produc *cantaridina*, un alcaloid foarte periculos întrebuințat în farmacie” (45, p. 44).

Obiceiul de a ingera cantaride în scopuri afrodisiace datează din Antichitate. În jurul anului 230 e.n., împăratul roman Alexandru Sever – din cauza producerii unor grave intoxicații – a emis un edict prin care se interzicea folosirea în casele de prostituție a amestecului de ciunăfaie (*Datura stramonium*) și pulbere de cantaride (385, p. 27). Interdicția oficială a unui obicei este, evident, proba supremă a existenței lui în epocă.

Revenind la secolul al XIX-lea, pulberea/tinctura de cantaride a fost utilizată ca preparat afrodisiac și în spațiul românesc. În cartea *Mistere din București* (1862), Ioan M. Bujoreanu povestește că bărbații ajungeau la spitalul de nebuni amenajat la Mănăstirea Mărcuța din cauza unor supradoze de cantaridină: „Cofetarul care ține bufetul

acestei grădini [Cișmigiu] păstrează o dulceață particulară cu cantaride pentru practicele bune. Aceste practice sunt câteva dame venerabile, carii nemaiputând conta pe succesul atracției lor fizice, au recurs la efectul acestor insecte ce trimit pe fiecare zi câte un [domn] elegant la institutul Mărcuța” (124, p. 54).

Și în nuvela lui B.P. Hasdeu *Duduca Mamuca* (1863) protagonistul își administrează o substanță narcotico-afrodiziacă, recomandată de un doctor, compusă din „afion” și „gândaci-de-turbă” pisați, adică praf de cantaride: *Pulv. Cantharid.* (324).

În textul intitulat „Un poet necunoscut”, Constantin Negruzzi povestește că, până în 1823, când s-a mutat la Iași, calfa de spițer Daniil Scavinski (viitorul poet) „plămădea cantaride” într-o farmacie din orașul Lvov, în Galiția (32, p. 221). Și Didina lui Pampon (*D-ale carnavalului*, 1885) își procura „de la spițer” diverse „parfumuri, odicoloane, pomăduri și liubemuri” menite să-i ațâțe poftele sexuale lui alde Nae Girimea (125, p. 229).

Obiceiul de a folosi preparate afrodiziace este oriental, așa că – în această privință – merită să aruncăm o privire și în Orientul Apropiat. Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) vorbește despre diverse „dulcețuri de hașiș”, uzuale în Algeria, Egipt și Arabia (*madjund, dawamesk*). În compoziția lor se puneau, pe lângă alte ingrediente, „și un pic de cantaridină”. Substanța afrodiziacă se adăuga, observă ironic Baudelaire, „într-un scop ce nu are nimic în comun cu efectele obișnuite ale hașișului” (1, p. 38).

În pofida prohibiției alcoolului (și, de fapt, tocmai datorită ei), consumul de stimulente la mahomedani a crescut nemăsurat. Un călător străin prin Alexandria egipteană, comentează Ernst Jünger, „va fi remarcat desigur că roiuri de negustori îi ofereau între altele droguri, de la țigările cu marijuana până la tinctura de cantaridă”. „Este un vechi reproș adus legilor lui Mahomed – conchide Jünger – faptul că prin interzicerea vinului el a favorizat consumul de opiu și hașiș și excesul sexual” (23, p. 69). Aceeași atmosferă a străzilor din Cairo o descrie și Mircea Eliade în 1928, în al său „fals jurnal de bord”, în drum spre India: „o duzină de vânzători te înconjoară”, oferindu-ți tot soiul de țigări și „des femmes arabes” (126, p. 325).

Farmacistul brașovean J.M. Honigberger ne relatează modul cum se folosea cantaridina printre creștinii din Siria, exact în epoca în care poetul român Daniil Scavinski „plămădea cantaride” într-o spițerie poloneză. În 1824, la Damasc, un oarecare călugăr capucin cu abilități medicale, padre Tomaso, a recomandat o cantitate cam mare de cantaridină, pe post de *aphrodisiacum*, unui aurar creștin care urma să se căsătorească (127). Acesta se simțea „într-atât de vlăguit din cauza plăcerilor [sexuale] lipsite de cumpătare”, încât îi era teamă

că nu-și va putea „îndeplini datoria conjugală” din noaptea nunții. Numai că „magiunul” de cantaride pe care i-l recomandase călugărul, „în loc să producă efectul dorit, îi pricinuiseră [mirelui] dureri insuportabile”. Chemat în ajutor, spișterul sas Honigberger i-a administrat remediul său favorit: pilule de opium și camfor. În schimb în India (Lahore), în 1832, același Honigberger se mira că localnicii „nu auziseră de cantaridele noastre”. În locul lor, indienii foloseau o altă insectă vezicatoare, *Meloe telini*, „care conținea – spune dr. Honigberger – mai multă cantaridină decât cantaridele” (30, pp. 130-131, 156).

Tot insecte vezicatoare care conțin cantaridină sunt așa-numitele „furnici zburătoare”. Pe la 1680, de pildă, pentru a vindeca femeile de frigiditate și pentru a le „aprinde imboldul veneric pe de-a-ntregul stins”, Lazare Rivière, decanul Facultății de Medicină din Montpellier, le recomanda să își ungă „regiunea uterului cu ulei de furnici zburătoare”. În plus, le prescria să bea o licoare compusă din vin, opium, chihlimbar cenușiu [ambră], furnici zburătoare, rădăcină de satirion și alte ingrediente. Femeile tratate astfel, susținea medicul francez, îi mărturiseau că, în urma tratamentului, au avut parte de „o plăcere minunată” (129, p. 369). În Evul Mediu, alifiile aromatice (parfurmurile solide), care conțineau obligatoriu ambră, erau păstrate de femei în vase mici de aur sau argint în formă de măr. Denumirea de *pomme d'ambre* a dat naștere cuvântului francez *pommade*, intrat și în limba română (*pomadă*).

Turcii foloseau și ei „tinctura de cantaridă”, pe care o putem recunoaște la Dimitrie Cantemir în denumirea de „beătură iritațioasă”. Așa apare acest preparat afrodisiac în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman* (1714-1716), în traducerea arhaizantă și latinizantă din 1876 a ardeleanului Iosif Hodoșiu. Sultanul Ibrahim (cca 1648) „era dedat voluptăției”. „Se zice că toată viața și-o petrecea în plăceri sensuale. Și când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritațioase și la alte secrete pentru a-și reînnoi puterile la delectațiunile venerice” (21, p. 386).

*

* *

Revenind la Mateiu Caragiale, și el vorbește în paginile sale de jurnal despre „cantaride pisate” și despre „frecții afrodisiace” (89, pp. 305-307). În *Însemnările* răzlețe rămase de la *dandy*-ul Mateiu Caragiale se observă interesul său față de îmbăierea în vin („parfumat cu mirodenii”), baie menită să „redobândească vigoarea pierdută” a trupului. El era fascinat de băile termale Tivoli, din Paris, unde pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea mergeau persoane „cu adevărat

distinse” pentru a-și tămădui „nervii lor osteniți”, „spasmele” și „întunecările creierului”. Acolo se făcea „o baie aromatizată cu vinuri întremătoare”, urmată de „frecții afrodisiace” cu „cantaride pisate, macerate în apă de Colonia [*eau de Cologne*]”, cu „Balsam de Peru” și cu alte preparate exotice (130).

Dimineața, după desfrâurile nocturne bahico-erotice, Pirgu – „întruparea vie a însuși sufletului spurcat și scârnav al Bucureștilor” – își supunea leșul „unor băi și frecții de vin/oțet parfumat”. După „deșuchieturile” nopții el se ducea „la moașă”, „să-l tragă cu oțet de trandafiri și cu opedeldoc” (89). *Opedeldoc* este o alifie imaginată în secolul al XVI-lea de alchimistul Paracelsus, cu o rețetă variabilă în timp și spațiu. În secolul al XIX-lea, această pomadă era compusă din săpun dizolvat în alcool și amestecat cu uleiuri de diverse plante aromate: camfor (131), rozmarin, măghiran etc.

În paranteză fie spus, administrarea de opium și îmbăierea în vin/cidru cu scopul de a „spori frumusețea și sveltețea” au supraviețuit ca motive literare până la balada androgenului *dandy* Corydon, compusă în 1941, la doar douăzeci și unu de ani, de „cerchistul” sibian Radu Stanca:

C-un tainic creion îmi sporesc frumusețea,
 Fac baie în cidru de trei ori pe noapte
 Și-n loc de scuipat am ceva ca un lapte,
 Pantofi cu baretă mi-ajută sveltețea
 Și-un drog scos din sânge de scroafă, noblețea.

Toți dinții din gură pudrați mi-s cu aur,
 Mijlocul mi-e supt în corset sub cămașe,
 Fumez numai pipe de opiu uriașe,
 Pe brațul meu drept tatuat-am un taur
 Și fruntea mi-e-ncinsă cu frunze de laur.

(*Corydon*, 1941)

Ca un autentic *dandy*, Mateiu Caragiale ultragia spiritul burghez nu numai prin îmbrăcăminte, ci și prin alifiile cu care se dădea pe corp în mod ostentativ. În vara anului 1906, de pildă, Barbu Delavrancea îi scria lui I.L. Caragiale la Berlin despre o întâlnire stânjenitoare cu fiul acestuia: „Pe Matheiu l-am întâlnit odată la curse [de cai]. Delicat și atent cu mine. Dar mânușile, gulerul, ghietele și pomada mi-au lăsat o impresie desagreabilă” (103, p. 125). „Sticluța de pomadă” era, și pentru Eminescu, un accesoriu indispensabil pentru un *dandy* (*Scrisoarea III*, 1881)

Evident, băile cu masaj și frecții cu uleiuri aromatico-afrodiziace sunt o specialitate orientală, practică și în „băile turcești” (*hamam*) din *harem*-uri. Îmbăierea cadânelor cu uleiuri aromate și frecarea corpului lor cu astfel de alifii erau urmate de ritualul „afumării cu ambră” (132, pp. 81 ș.u.; vezi și 449).



26. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

Cum ne asigură Dimitrie Cantemir, era vorba de un ritual special de care, la începutul secolului al XVIII-lea, se bucurau nu numai femeile, ci și marii dregători care îl vizitau pe sultan la palat, de pildă cu ocazia sărbătorii *Bairam*-ului : „[Dregătorii], bând *cafe*, *șerbet* și fiind onorați cu tămâierea cu *ambră*” (20, pp. 438-439).

Iată cum relatează cam intrigată nevasta consulului Franței la Iași, Christine Reinhard, o vizită de curtoazie făcută în 1806, la București, primei doamne a Țării Românești, soția principelui Constantin Ipsilanti. De la trăsură, ea a fost luată pe sus pe trepte, fiind „ținută de subsuori” de două doamne de onoare, până „la ușa haremului”, de fapt a gineceului. Apoi a fost „silită” să se suie pe divan și să stea „turcește” lângă soția domnitorului. „Mi s-au oferit dulcețuri și cafea

neagră, pe urmă am fost stropită cu parfumuri și la urmă tămâiată [cu ambră]. [...] Mi-a venit foarte greu să-mi rețin răsul când au început să-l tămâieze și pe bărbatul meu. Am simțit oarecare plăcere când a luat sfârșit această vizită originală, care mi-a dat o foarte curioasă idee despre obiceiurile din Orient” (437, p. 403).

*
* * *

Nu întâmplător, un îndrăgostit de Mateiu Caragiale, poetul Ion Barbu, a imaginat – într-un *Cântec de rușine* (1924) îngânat de un „biet țigan turcit” – o codoașă din Balcani, o Pena Corcodușa, o pezevenghe „groasă, scurtă, cu mustăți,/ învechită-n răutăți”:

Pezevenghe cu scurteică
(Cam grecoaică, cam ovreică),
Pezevenghe cu trei negi
Doftoriță la moșnegi.

Ea procura substanțe afrodisiace pentru „moșnegi betegi și blegi”, care veneau „tocmai din țara turcească/ să mi-i împiciorogească”. Ea prepara și „leacuri spurcate” pentru cadânele din serai:

Cu trei alte mai bătrâne
Duceai vorbe la cadâne,
Vorbe dulci ori leac spurcat
Cum știi tu, de lepădat:
Le-nvățai la băuturi,
La găтели,
La văpsituri,
La săltare din dulvuri [= șalvari]
Și la alte secături.

*
* * *

La logofătul Costachi Conachi (1777-1849), „singurul nostru poet dedicat exclusiv eroticei”, G. Călinescu observă „tonul lăutăresc” al multor „stihuri amoroase”, unele „artificioase și simetrice”. Ele sunt pline „de oftaturi și leșinături” („Vai mie, de câte ori/ Am să leșin suspinând”), ba chiar de „simulări de leșinuri și nebunii orientale”. „Conachi este primul petrarchizant român”, conchide G. Călinescu, dar el este „un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental, cu ișlic,

antereu și iminei, obișnuit a subtiliza pe sofale și a-și trimite mesagiile prin țigarii lăutari, neverosimil în pădure, ducând omagiul până la târârea în pulbere și la închinarea ortodoxă, și tristețea occidentală până la pandalii și istericale” (57, p. 91).

Leșinul simulat (chiar „letargia prefăcută”) și alte viclenii erotice practică și chera Duduca atunci când e prinsă cu amantul, iar ciocoiul fanariot Andronache Tuzluc – cu toate că e „gelos ca un turc” – crede că leșinul grecoaicei este „de’adevărat” (Nicolae Filimon, *Ciocoi vechi și noi*, 1863). Năbădăi erotice și leșinuri simulate găsim și în poemele boierului moldovean de secol XVIII Matei Milu (1725-1801), dar nu la poet, ci la ibovnicele sale. El scria poezii de dragoste „galant oftătoare”, dar se arăta necruțător la adresa femeilor pline de năbădăi, care mimau leșinul de’amor și istericalele erotice, un nărav oriental menit să atragă atenția bărbatului.



27. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu; argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870, Muzeul de Istorie a Moldovei (453)

Flaconul cu săruri era foarte la modă în epocă. La ținuta de bal, cucoanele purtau la brâu o „châtelaine” de argint, o trusă compusă de regulă dintr-o oglinjoară, un carnetel de bal, un creion, o gentuță, un sigiliu și un flacon cu săruri împotriva leșinului (453). Aceste flacoane conțineau o substanță volatilă de carbonat de amoniu cu miros puternic, pe bază de camfor, fenol etc. Pentru trezirea din leșin, Matei Milu recomanda un alt remediu, și anume ca femeia să fie bătută cu biciul ca un rob:

În vreme când năbădaica [= epilepsia] vine
 Să aibă bărbatul un biciu bun la sine
 Și la cur să-i deie una sută bine,
 Șaptezeci sau noăzaci și unul la vine,
 Cinzăci, șazăci la spăti
 Să o umple de sănătați.

Poetul era totuși selectiv. Trebuiau biciuite „grecele” și „moldovencele”, nu și „țigancele”. Și asta pentru că leșinul erotic simulat era o „patimă grecească”, preluată și de femeile din Moldova. Corecția nu trebuia aplicată „la țigance” pentru că la ele, chipurile, boala era „firească” (57, p. 71). În epocă era la modă ca femeile, „ca să arate delicate”, să leșine. Se pare că era, într-adevăr, o modă grecească, imitată mai ales de cucoanele din Moldova. Și Chiriței îi vine „leșin la inimă”, fie de la „șaptezeci de năbădaici”, fie de la „istericale grecești”, de trebuie să o plesnească alde Bârzoii ca să o „desleșine” (454, pp. 352-357, 405-406).

În orice caz, putem desluși la poetul moldovean Matei Milu unele apucături erotice sadomasochiste. El a fost contemporan cu marchizul de Sade (1740-1814), dar a trăit cu un secol înaintea prozatorului austriac Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895), care a compus în 1869 romanul *Venus im Pelz*, în care un bici mare (din acela cu care se băteau în Rusia „sclavii îndărătnici”) este folosit pervers, ca instrument de excitație erotică (477).

Contemporan cu Conachi a fost Pușkin. Ba chiar pentru scurt timp (1822-1823) a fost „concitadin” cu acesta la Chișinău, în exil după zavera din 1821. Și Evgheni Oneghin este un perpetuu îndrăgostit, un *dandy* suferind de melancolie („Ce-n englezește *spleen* se cheamă,/ Iar rușii o numesc *handra*”), „sătul de lacrimi și de chinuri”, un Don Juan care nu mai are răbdare cu „manifestările migrenii,/ Cu nervii fetelor, leșinuri”. La Chișinău, Pușkin cunoscuse diverse fete, și moldovence, și țigănci, și grecoaice (Calipso, „greaca cea frumoasă”).

Costachi Conachi nu a fost doar un poet depresiv, predispus la sinucidere („dați-mi un cuțit să mă omor!”), un îndrăgostit care se lamenta întruna. El a fost și un „vestit amoretz” (cum se definea el însuși), un „faun oriental” (cum îl definea Călinescu). Lui Garabet Ibrăileanu i se părea abuziv numărul mare de domnișoare care-l îmbolnăveau de „libov” pe Conachi. Ibrăileanu socotea că poetul ișlicar ar fi avut douăsprezece astfel de „muze” și considera că este „cam mult”.

Excesele erotice duceau inevitabil la boli venerice, mai ales după explozia sifilisului de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Pe la 1846, după cum scrie principele Nicolae Suțu, beizadeaua Grigore Sturdza, un desfrânat sexual, se „tămăduia de bolile provocate de excese” (458).

Nu este de mirare faptul că, în promiscuitatea care domnea în casa Arnotenilor, alde Maiorică a ajuns să-și tămăduiască la doctor o boală „usturătoare” contractată, chipurile, de la o „fată mare” (Mateiu Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*) (104, p. 128). Mare afemeiat, boierul Costachi Conachi era afectat nu numai de patimile psihice provocate de dragoste, ci și de cele fizice, de „bolile lumești” datorate zeiței Venera. Cu solidaritate și empatie, poetul îi deplângea pe „tinerii bolnavi de amori”, care „oftează întru patimi” provocate de bolile venerice :

Galbeni, uscați, slabi la față, plini de șancăr și boboane,
Toate-s răsplătiri și daruri de la voi, de la cucoane.
Sculament, șancăr, boboane, frență, sgârcituri, cangrină
Sunt florile ce adună dintr-a dragostei grădină (455, p. 232).

Se știe că, la „[a]potecarăș”, „leacuri la inimă nu-s”. O știe și Anton Pann: „Să mă duc la spițerii/ Nu sunt d’amor doftorii”. În schimb, pentru „bolile lumești” – slavă Domnului!, zice Conachi – se găsesc leacuri prin apoteci:

Pulvis negru și canata și cu alte doftorii,
Răvent hapuri și decocturi, lucruri de prin spițării.

*
* *

Poate că drogurile afrodisiace folosite de boierii români în epocă au provocat unele modificări în canonul estetic al poeziei erotice. Priapicul logofăt Costachi Conachi, de pildă, își descria „cu îndrăzneală” pornirile sexuale în forme lubrice, triviale pentru coordonatele etico-estetice care operau în literatura română la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea :

Aleargă suflet’, aleargă
La soțâia ta cea dragă [...]
Gândule, mergi și-i vestește
Că iubitul ei sosăște [...]
Sânul, peptul dezvelește,
Țâțâșoare rumenește,
Rădică di pi picioare
Orice feli de-nvălitoare
Și spune cu îndrăzneală
C-oi să fac mare năvală (455).

Limitele moralei și ale pudorii acceptate de *Zeitgeist* erau astfel depășite. Chiar și un erotolog de talia lui Anton Pann n-a îndrăznit să includă acest text în *Spitalul amorului* (1850), dar el a devenit foarte popular prin folclorul urban, fiind răspândit de lăutarii din Muntenia și Moldova. Nici Nicolae Filimon nu s-a încumetat să publice astfel de „conchiste amoroase” cu „dezmierdări simțuale”, descrise cu amănunte picante în vreo „cantilenă” de amor: „expresiunile obscene ce se coprink într-însa – se scuza el pudibond – ne opresc de a o publica”.

Unele modele firave le putem găsi totuși la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la un Alecu Văcărescu, fiul lui Ienăchiță:

Mâinilor! nu vă-nlemniți,
Ci vedeți să pipăiți
Și să strângeți binișor
Acel minunat trupșor.

În 1863, ca să se dezvinovățească în propriul său proces, fiind acuzat de pornografie în nuvela *Duduca Mamuca* (1861), B.P. Hasdeu a citat în fața instanței un fragment mai deochiat dintr-o poezie erotică semnată de Conachi, în care este descrisă „lupta mare” pe care poetul o poartă cu o oarecare Marghioala:

Cum sâmțam că să bătea
Inima ei supt a mea,
Cu răsufluri îndesate
Piept pe piept tot apăsând,
Gură pe gură mușcând,
Țâțâșoare dezvălite.
Iar voi, mâini, ce-ați dat porneală... etc. (455, p. 196).

„Poezia lui Conachi, precum vedeți, domnilor – a comentat Hasdeu în sala de judecată –, nu e o sadea descriere a dragostei, ci însăși mecanismul voluptății: un curs practic.” În urma acestui argument, „Curtea Criminală” l-a achitat pe Hasdeu, considerându-l „nevinovat de acuzația ce i s-a întins” (456).

Astfel de impetuoziități erotice apar în epoca în discuție și la unii poeți de limbă greacă. Victor Ivanovici a sesizat faptul că poeții fanarioți de pe malurile Bosforului, de genul lui Athanasios Christopoulos (1772-1847), „au exercitat o intensă înrăurire asupra primilor poeți români”. Dar dacă la Văcărescu, Conachi și ceilalți „patologia erotică e expusă cu de-amănuntul, pe un ton de văicăreală permanentă (și involuntar comică)”, a remarcat Ivanovici, la cutare trubadur fanariot

„paraponul liric este deturnat către invectivă, iar «ah»-urile și «oh»-urile încep să sune a blesteme”. Ațâțat erotic, poetul din Fanar blestemă pe croitorul care a cusut rochia menită să ascundă trupul iubitei, dar și pe fetele care aleg să se ducă la culcare singure, neînsoțite de bărbați. Iată versurile respective, excelent traduse de Victor Ivanovici:

Blestem celui ce rochie cusutu-ți-a pe trup,
De nu încape mâna mea, de țâțe să te-apuc [...],
Blestem vouă, frumoaselor, rea ziua să vă fie,
Și câte-s singure-n culcuș, ducă-se pe pustie (457).

5. Prozatori. Perioada interbelică

Narcoticele în viața personajelor

Narcoticele au devenit destul de prezente în viața personajelor din proza interbelică. Faptul nu trebuie să ne mire. În perioada de trei decenii dintre primul război mondial și instaurarea comunismului în România s-a schimbat *pattern*-ul narcofiliei și portretul robot al consumatorului de narcotice și halucinogene. Nu mai era vorba de domnitorul sau de boierul (sau chiar de târgovețul) din epoca fanariotă, care „bea afion” pentru a fi „cu *kyef*”, după tabietul turcesc. Nu mai era vorba nici de bonjuristul „progresist”, care învăța la Paris nu doar „la gât cravatei cum se leagă nodul”, ci și cum se ține „în dinți țigara lungăreață”. În fine, nu mai era vorba nici de studentul post-pășoptist care se întorcea din Occident (mai ales de la Berlin și Viena) cu gustul morfinei în sânge.

În timpul primului război mondial, morfina și alte narcotice au fost masiv folosite și în spitalele românești, atât pentru alinarea durerilor suportate de răniți, cât și pentru anestezierea celor operați. În unele cazuri, dependența de aceste narcotice a continuat după externare. De asemenea, unele năravuri mai mult sau mai puțin noi (inclusiv consumul de narcotice) au fost introduse în spațiul românesc prin prezența multor ofițeri din armate străine (franceză, germană, austro-ungară etc.), dar și prin refugiarea din Rusia pe teritoriul românesc a multor ofițeri, nobili, intelectuali cu profesii liberale, negustori etc., după instaurarea dictaturii bolșevice.

Cum spuneam, numărul consumatorilor de narcotice și stupefiante a crescut mult în România de după primul război mondial. Cele mai folosite droguri în această epocă au fost morfina, heroina, cocaina, opiumul (laudanum) și eterul. Oricine frunzărește ziarele românești interbelice vede cât de frecvent aborda presa problema folosirii ilicite a drogurilor: trafic peste graniță, lume interlopă și clanuri mafiote

implicate în trafic cu narcotice, morți misterioase provocate de supradoze involuntare, sinucideri cu narcotice sau din cauza lipsei lor, furturi de droguri din farmacii etc. „Beția de opium, puțin răspândită la noi înainte de război – se scria într-un articol din presa centrală (*Universul*, 11 noiembrie 1919) –, a început să se întindă și să ia proporții îngrijorătoare. Efectele opiumului sunt dezaastroase și au cele mai funeste consecințe” (135, p. 294).

În porturile multietnice din proza lui Panait Istrati (Brăila, Constanța, dar și Pireu, Cairo, Alexandria etc.) contrabanda de droguri este la ea acasă: „[Veneam] din Indiile engleze, având o bună sumușoară, câștigată în traficul de hașiș” (*Sotir*, 1924). Hoinari, marinari sau negustori, greci, turci, români sau armeni fumează din narghilele și ciubuce „tumblechiu parfumat” sau opium: „Iar seara [...], ghemuiți în cabina în care fumam ciubuce amestecate cu opium, cu mințile halucinate, într-o pâclă de inconștientă și fericire, vasul [acostat la Brăila] începu să se lege în așa fel, încât crezurăm că ne ridicăm spre ceruri” (*Chira Chiralina*, 1923). Vapoarele din Orient aduceau la Brăila nu doar stupefiante, ci și bacilul de *Cholera morbus*. Pe fundalul epidemiei de holeră din vara anului 1893 (474) se derulează povestea uriașului Codin. Toate personajele din povestirea autobiografică a lui Panait Istrati (publicată la Paris în 1925) poartă la gât câte un „cocoloș de camfor cristalizat” – cvasi-remediu, cvasi-, talisman contra holerei” (472).

Eroii principali dintr-un roman de Pavel Chihaiia (*Blocada*, 1947), negustori, cămătari, proprietari de localuri și de bordeluri, fac și ei trafic de stupefiante în Constanța interbelică. Persanul Hwaja al Wasiti, românul Hemcea și ceilalți protagoniști aduc în port, prin contrabandă din Siria și Algeria, hașiș și mai ales opium (afion) pentru a-i servi apoi pe marinarii din port și pe capii lumii interlope din oraș. Cum declară chiar prozatorul, este vorba de un tablou realist al orașului-port, pe care l-a cunoscut el însuși în anii '30-'40 (133).

Henriette Yvonne Stahl a abordat problema modului în care presa interbelică s-a raportat la utilizarea narcoticelor în România. În romanul *Între zi și noapte* (1942), prozatoarea scria despre „gazetele în care, cu mari detalii senzaționale și fotografii, erau tipărite reportaje asupra prigoanei duse [de poliție] împotriva traficantilor de morfină” sau despre faptul că, „după o serie de articole [de ziar], poliția începu o campanie de urmăriri, descoperiri, cercetări, mușamalizări, șantaje, care avură ca efect scumpirea vertiginoasă a morfinei, dar cătuși de puțin dispariția ei” (134, pp. 322, 313).

Într-un roman al Sandei Movilă (*Desfigurații*, 1935), morfinomana Millya – bună prietenă a protagonistei – își ia lumea în cap și fuge din țară, fiind căutată de poliție pentru narcomanie. Destinul ei se

încheie clasic: se sinucide într-o cameră de hotel cu supradoză de morfină (411). Unii comentatori au avut inspirația să cerceteze și arhiva dintre războaie a *Birourilor speciale* (anti-drog) din cadrul Poliției și Siguranței Statului (135).

Una dintre poveștile din presa epocii se referea la Ionel Ghica, os domnesc din ilustra familie boierească (Ion Ghica i-a fost bunic). Un aviator reductabil și un *dandy* narcoman, cunoscut în cercurile mondene ale Bucureștilor de la începutul anilor '30. În 1930 a stabilit recordul național de distanță, zburând 2.000 km din Anglia până în Bulgaria. În 1931, a efectuat un raid aviatic de mare distanță pe ruta București – Saigon – București (cca 19.000 km, în 62 de ore). Ca să reziste în astfel de condiții, aviatorul își administra stimulente forte, de genul cocainei. În vara anului 1932, Ionel Ghica a murit subit în urma unor supradoze de heroină și cocaină. Cotidianele au titrat știrea pe primele pagini. Vezi, de pildă, articolul „Moartea aviatorului Ionel Ghica. Se crede că s-a intoxicat cu [h]eroină”, publicat în numărul din 31 mai 1932 în ziarul *Universul*. Interesant este faptul că stră-străbunicul lui Ionel Ghica, domnitorul Grigore al II-lea Ghica, a murit la București în 1752 tot din pricina unei supradoze de stupefiant, un opiat numit *teriacă cerească* (100, p. 184).

În mod firesc, în urma creșterii consumului de narcotice, de la sfârșitul anilor '20 au început să se ia măsuri legislative și polițienești pentru reducerea flagelului. În 1928, de pildă, a fost promulgată *Legea pentru combaterea abuzului de stupefiante*, iar în 1933 toate activitățile cu droguri (producere, import, comercializare etc.) au devenit monopol de stat. Prețurile substanțelor narcotice au explodat. A explodat și corupția în rândul doctorilor și al farmaciștilor.

A apărut chiar și o soluție inedită: aclimatizarea și cultivarea plantei *Cannabis indica* pe teritoriul românesc. Regiunea cea mai adecvată din punct de vedere climateric era Dobrogea. În anii '30, poetul Adrian Maniu a scris pe acest subiect, în ziarul *Universul* (unde era redactor), un articol intitulat „Hașiș dobrogean”. „O descoperire senzațională – scria Adrian Maniu. Traficanții de stupefiante au început să cultive planta [cânepă indiană] din care se extrage hașișul. Au socotit că astfel evită riscurile contrabandei.” Fiind scriitor, Adrian Maniu a detectat cu ușurință faptul că astfel de informații au virtuți literare: „Iată un capitol de roman sau de film căruia justiția îi va aduce cuvenita sancțiune...” (135, pp. 294-295). Cu acel prilej, Adrian Maniu, bine documentat, sublinia faptul că în Antichitate pe aceste ținuturi s-a mai cultivat „cânepă indiană”, fiind folosită în scopuri rituale de către sciți și geto-daci. El amintea de cunoscutul pasaj din lucrarea lui Herodot (*Istorie* IV, 75), dar și de polemica cu substrat istorico-arheologic dintre Alexandru Odobescu

și Cesar Bolliac purtată în 1873 (am prezentat mai sus pozițiile celor doi arheologi în această privință).

Nu este deci de mirare faptul că în proza românească dintre războaie, de fapt până la instaurarea comunismului în România, unele personaje își administreză diverse droguri. În felurite ipostaze, apar narcotice și narcomani în scrierile lui Panait Istrati (*Chira Chiralina*, 1923; *Sotir*, 1924), Ionel Teodoreanu (*La Medeleni*, 1924-1928), Mateiu Caragiale (*Craii de Curtea-Veche*, 1929), Mircea Eliade (*Isabel și apele Diavolului*, 1930; *Șantier*, 1935; *Noapți la Serampore*, 1940), Camil Petrescu (*Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, 1930; *Patul lui Procust*, 1933), Al. Kirițescu (piesa *Gaițele*, 1933), Sanda Movilă (*Desfigurații*, 1935), Mihail Drumeș (*Invitația la vals*, 1936), Max Blecher (*Inimi cicatrizate*, 1937), Sorana Gurian (nuvela *Narcoza*, 1938), Ioana Postelnicu (*Bogdana*, 1939), Ion Vinea (*Venin de mai*, anii '30-'40), Henriette Yvonne Stahl (*Între zi și noapte*, 1942), Vasile Voiculescu (*Iubire magică*, 1947), Pavel Chihaia (*Blocada*, 1947) etc.

O listă foarte eterogenă și departe de a fi exhaustivă. Apărută de Crăciunul anului 1947, cartea lui Pavel Chihaia este ultima din această listă. La data simbolică de 30 decembrie 1947 (abdicarea regelui Mihai) a căzut ghilotina regimului comunist, modificându-se radical coordonatele culturale și editoriale. De altfel, în 1948, după cum își aduce aminte Pavel Chihaia, „[cartea] *Blocada* fusese retrasă din librării și topită, împreună cu alte lucrări considerate indezirabile de către nomenclatura comunistă” (133, p. 337).

Și personajele imaginate își administreză droguri. Voi da mai jos câteva exemple de narcotizări fictive. Ele sunt importante pentru că ne dezvăluie (necenzurat!) modul cum se raportează prozatorii la problema narcoticelor. Scriitorul se simte liber să se exprime deschis. Vorba prozatorului Daniel Vighi: „Nimic nu se compară cu beția din ficțiune”. Abia „bețiile ficționale” sunt „cele adevărate” (410, p. 223).

Camil Petrescu

Din perspectiva temei prezentei cărți, scrierile semnate de Camil Petrescu sunt cazuri speciale. Și asta pentru că, în cele două romane camilpetresciene citate mai sus, este prezentă morfina, dar nu și morfinomanii. Ștefan Ghiorghidiu din *Ultima noapte de dragoste...* nu-și administreză propriu-zis morfina, dar trăiește intens, ca și cum ar face-o. Dragostea pentru Ela este resimțită ca o suferință psihică insuportabilă: „Prezența femeii îmi era indispensabilă, ca

morfina unui detractat”. După întâlnirea cu Ela (după, ca să zic așa, „administrarea unei doze de morfină”), Ștefan „simțea binefacerea” și „senzația de vindecare”.

Dar, din cauza dependenței instaurate, după un timp scurt apărea din nou o senzație copleșitoare de adicție, similară cu starea de sevraj: „Nu numai că nu mai aveam puterea de a întârzia cât de puțin [întâlnirea cu Ela], dar eram cuprins de un adevărat iureș accelerat de nebunie, când nu mai puteam judeca nimic și când, orice s-ar fi întâmplat, trebuia s-o văd”. În fine, ca să se vindece, Ștefan a înlocuit dragostea pentru Ela cu pasiunea pentru filosofie. Cu alte cuvinte, a înlocuit un drog cu altul. Studiarea „apriorismului kantian” îi provoca stări de luciditate narcotică: „Erau în mine un luminieș, o claritate binefăcătoare, asemeni calmului de fulg pe care-l dă morfina” (136, pp. 184-185).

Asocierea studierii filosofiei lui Kant cu efectele morfinei ar putea părea stranie. Ei bine, nu este chiar așa. Se știe – de la Thomas De Quincey – că opiumul și, implicit, substanțele opiacee (cum este morfina) „nu tulbură facultățile mintale” (ca vinul), ci „crează o ordine și o armonie mintală desăvârșită” (40, p. 204). Nu l-am citat întâmplător pe poetul romantic englez. La cumpăna dintre veacurile XVIII și XIX, Thomas De Quincey și Samuel Coleridge beau în exces tinctură de opium (*laudanum*) pentru a înțelege mai bine sistemul filosofic al lui Immanuel Kant sau pe cel al lui Baruch Spinoza (3, pp. 34 ș.u.).

Apelul la acest tip de metafore face parte din stilistica lui Camil Petrescu. Îl vom găsi și în alte scrieri din acea perioadă ale prozatorului. În *Patul lui Procust*, de pildă, „calmul” este din nou asociat cu morfina, dar de data aceasta este vorba de „o senzație de împăcare” dată nu de studierea filosofiei lui Kant, ci de prezența iubitei. Așa rezultă dintr-o scrisoare a lui George Ladima către Emilia: „Ce bine era să fii și tu acasă, Emy... Serile în care te văd sunt singurele în care nu mă simt un ocaș al vieții. Mă odihnește un calm, o senzație de împăcare ca o morfină, în interiorul acesta al tău”.

Depărtarea de Emilia este asimilată cu lipsa narcoticului în cazul unui narcoman. Dependența pune stăpânire atât pe toxicoman, cât și pe îndrăgostit. În ambele cazuri, chinurile sevrajului sunt copleșitoare și echivalează cu „alungarea din Paradis”. Scrisorile semnate de Ladima sunt elocvente: „Sunt cel mai nenorocit dintre oameni, Emy, când sunt departe de tine. Prezența ta, alături de mine pe stradă, de cealaltă parte a mesei, în sufragerie, în aceeași încăpere, fie și într-o sală de spectacol, mi-e mai necesară ca unui morfinoman doza lui zilnică. Cel puțin înainte te puteam aștepta... Sufeream atâta... Azi până și așteptarea aceea, acum când de trei luni nu mai am dreptul acesta, mi se pare un paradis pierdut. Redă-mi-l [...]. George Ladima” (137, pp. 103 și 115).

Max Blecher

Un caz special este și cel al scriitorului Max Blecher (Botoșani, 1909 – Roman, 1938). Din scurta sa viață de douăzeci și nouă de ani, ultimul deceniu l-a petrecut culcat pe spate, fiind bolnav de tuberculoză osoasă la coloana vertebrală. A fost pacient în diverse sanatorii, stând lungit ani de zile pe o targă pe roți – „un sicriu ambulant”, cum notează Blecher. „Tu știi că eu detest să fiu «bolnav profesionist»”, îi scria prietenului său Geo Bogza pe 10 mai 1938, cu trei săptămâni înainte să moară (138).



28. Prințul meu. Desen de Max Blecher, anii '30

Printre altele, Blecher a scris un „jurnal de sanatoriu” (*Vizuirea luminată*, publicat postum de Sașa Pană în 1947) și un roman autobiografic (*Inimi cicatrizate*, 1937), în care își descrie suferințele fizice și umilințele psihice îndurate în anii '30 într-un sanatoriu din Franța, la Berck-sur-Mer. „Orașul orizontal”, l-a numit Blecher, pentru că fiecare pacient al stabilimentului se deplasa culcat pe spate pe o targă cu roți trasă de un cal pe care îl mâna el însuși. În această poziție pacienții mâncau și citeau, se plimbau și se odihneau, se iubeau și se urau, trăiau și mureau. Bolnavilor li se administrau adesea analgezice, anestezice și narcotice (cloroform, eter, morfină, ulei camforat ș.a.). După operații, pacienții își povesteau unul altuia senzațiile trăite și viziunile avute în timpul anesteziei: „Există calități diferite de întuneric [...]. Există un întuneric care nu conține nimic,

uscăt și dur ca un cărbune și care e la sfârșitul coridorului prin care treci când ai aspirat adânc cloroformul”.

„Se știe că pe masa de operații – scrie Max Blecher în «jurnal de sanatoriu» – toți bolnavii se zbat până ce adorm, și refuză ca să respire cloroformul. Când a trebuit însă să fiu anesteziat pentru operația mea, spre extraordinara uluire a doctoriței care îmi pusese masca de inhalat pe obraz, începui să aspir cu putere anestezicul până în fundul plămânilor, până la epuizare, ca și cum mi-ar fi fost sete și aș fi așteptat de mult anestezicul ca să-l respir.”

Cum își notează în „jurnal”, Blecher plănuia să se sinucidă cu anestezic: „Când mi se va da cloroformul, voi înghiți [= voi aspira] puternic până la doza care ucide, îmi spuneam. Este o moarte simplă și ușoară și nimeni nu va ști că m-am sinucis”. Sinuciderea cu cloroform pare practic imposibilă. Altfel spus, pare să fie doar un clișeu literar, dar nu este. Ernst Jünger relatează despre o autentică sinucidere cu supradoză de cloroform a unui tânăr german în perioada interbelică (23, p. 171). Alți bolnavi din *Inimi cicatrizate*, precum argentinianul Tonio, ca să supraviețuiască mizeriilor îndurate, trec de la alcoolism la morfinomanie, de la un drog legal la unul ilegal: „E mult mai bine și mai eficace decât, de exemplu, a bea alcool...” (139, pp. 224, 303-304).

Sorana Gurian

Câteva rânduri despre scriitoarea Sorana Gurian, *alias* Sara Gurfinkel. S-a născut în 1913 la Comrat (în sudul Basarabiei), a absolvit Facultatea de Litere a Universității din Iași, s-a remarcat ca prozatoare la București și, după război, la Paris. Din mai multe puncte de vedere, proza ei pare ieșită din mantaua lui Max Blecher. Sorana Gurian a suferit de aceeași boală incurabilă ca și Blecher (tuberculoză osoasă), având o infirmitate la picioare. A stat și ea mult timp internată în diverse sanatorii specializate, în condiții asemănătoare cu cele în care a stat Blecher. În august 1938, ea îi scria lui E. Lovinescu că e internată chiar la sanatoriul de la Berck-sur-Mer, chiar „în odaia lui Blecher”. În scrisoare, prozatoarea îl întreba pe critic ce mai e nou cu Blecher. Cu adevărat nou era faptul că scriitorul murise la Roman, cu câteva luni înainte, la 31 mai 1938. Tot din sanatoriul francez Sorana Gurian i-a trimis lui Lovinescu o scrisoare cu o floare de mac presat.

Ca și Sanda Movilă, Sorana Gurian a fost „sburătoristă”, adică un produs al cenaclului lovinescian „Sburătorul”. În decembrie 1937,

„ovreicuța de la Iași, cu picioarele rupte” (cum a descris-o malițios Lovinescu în *Agende literare*) debutase la cenaclul „Sburătorul”. Una dintre primele povestiri citite de ea a fost *Narcoza*, care va apărea inițial în *Revista Fundațiilor Regale* în 1938 (140) și ulterior într-un volum de nuvele (*Întâmplări dintre amurg și noapte*, 1946). Este povestea (foarte probabil autobiografică) a unei tinere care suportă o operație chirurgicală făcută de un doctor, iubitul ei. În acest context, este pusă în discuție complexa ecuație chirurg-pacientă, anestezist-anesteziată, iubit-iubită. Intrarea pacientei în și ieșirea din starea de anestezie generală profundă (provocată de eter) sunt descrise de prozatoare în cele mai mici detalii (141, pp. 46-56).

Lovinescu a apreciat literatura feminină a Soranei Gurian. În agendele literare ale cenaclului „Sburătorul”, aprecierile pretențiosului critic privind nuvelele citite de prozatoare la sfârșitul anilor '30 sunt mai mereu superlative: „debutează excelent”, „talent!”, „nuvelă admirabilă”, „3 nuvele extraordinare”, „mare succes”, „3 nuvele admirabile” etc. (142, pp. 137, 146, 152, 192, 198, 252, 260, 325-326, 599, 622, 642, 674). Nu o dată Lovinescu a sprijinit-o și public, nominalizând nuvela *Narcoza*: „Sorana Gurian e, după părerea mea, unul din cele mai remarcabile talente literare ce am avut ocazia să cunosc în ultimii ani – scria E. Lovinescu în 1939. Piese de justificare obiectivă se pot găsi în cele două admirabile nuvele (*Medalionul* și *Narcoza*) apărute în *Revista Fundațiilor Regale*, precum și în alte cinci-șase [nuvele] publicate prin reviste de mai restrânsă difuziune” (143).

Sorana Gurian a murit de cancer, la Paris, în 1956. Ultima ei carte (*Récit d'un combat*, 1956) are ca subiect tocmai căutarea unui tratament al bolii. În ultimul an de viață, durerile i-au fost atenuate de medici prin injecții cu morfină. Un psihiatru a pregătit-o pe prozatoare pentru moarte, învățând-o să nu-i mai fie frică să moară. Plin de admirație, Eugène Ionesco, cu care era în relații de prietenie, și-a notat în jurnal următoarele: „[Psihoterapeutul] era dator s-o învețe pe Sorana [Gurian] să moară, s-o învețe moartea. Și a reușit treaba asta dificilă. Într-o dimineață Sorana i-a declarat cu tot calmul doctorului care venise să-i facă injecția [cu morfină] de fiecare zi că nu mai vrea, că nu vrea să fie adormită, ca să-și poată păstra conștiința întreagă până în ultima clipă. După o săptămână a murit, cu demnitate, așa cum dorise” (144, pp. 119-120).

Sorana Gurian a avut marele curaj să excludă narcoticul de la hotarul dintre conștiința vieții și conștiința morții. Admirația lui Eugène Ionesco trebuie înțeleasă din această perspectivă, știindu-se starea patologică de spaimă în fața morții de care suferea dramaturgul.

Ioana Postelnicu

O altă descoperire a cenaclului „Sburătorul” a fost Ioana Postelnicu (*alias* Eugenia Banu, 1910-2004), care în 1937 a citit în cenaclul lui Eugen Lovinescu romanul *Bogdana*. A debutat publicându-l în 1939. Unul dintre capitole (al VIII-lea) descrie starea de narcoză provocată de inhalarea eterului de către adolescenta Bogdana.

Interesant este faptul că, în proza interbelică, drogurile se află cumva foarte la îndemâna personajelor: fiolele de morfină se procură simplu, „de la farmacie” (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*; Mihail Drumeș, *Invitația la vals*), sticlucă cu *laudanum* se ține în salon, „pe măsuța cu medicamente” (Alexandru Kirițescu, *Gaițele*), iar cea cu eter stă „în odaia mamei, între sticlucile ei”, probabil pe masa de toaletă (Ioana Postelnicu, *Bogdana*). Este un simptom că aceste substanțe psihotrope erau considerate în epocă niște remedii benigne, de uz curent, și nu niște droguri periculoase.

În romanul *Bogdana* suntem martorii experiențelor sinestezice trăite de tânăra protagonistă îmbătată cu eter: „Un zgomot regulat, ca o uruitură monotonă, țâșni din dosul urechii, se întinse ca un arc la cealaltă ureche și pe urmă cuprinse întreg creierul. Se făcu parcă lumină în el, o lumină roșie, aprinsă care se învârtea tot mai repede, tot mai repede. [...] Cortine lungi, verzi, roșii, violete, i se desfăceau de pe creier, neconținut. O goană ne bună de nuanțe se destramă dincolo de retină, se afundă în ea, ca să țâșnească în mari evantaie irizate”.

Se spune că, împotriva aparențelor, starea de beție este una dintre cele mai greu de jucat pe scenă. Este unul dintre cele mai dificile teste pe care le poate trece un actor. La fel este descrierea de către scriitor a unei stări de narcoză traversate de un personaj. În romanul *Bogdana*, audiția colorată, explozia de sunete și culori „eterice” este interesantă, dar nu aduce prea multe lucruri noi în „literatura stupefiantelor”. Inedită pare să fie experiența cognitivă a protagonistei. Bogdana nu traversează o simplă amețeală narcotică provocată de eter, ci o inițiere gnoseologică. În termenii prozatoarei, ar fi vorba despre „o beție a înțelegerii”. Și, ca în timpul oricărei inițieri, neofitul e amenințat cu moartea.

În timpul narcozei, eroina simte că o singură „cheie”, o singură parolă o poate propulsa într-o altă paradigmă a înțelegerii, o poate trimite într-o altă lume, într-o altă dimensiune, cea a cunoașterii superioare: „Cineva îi șoptea [Bogdanei] insinuant în trup – spune, haide, spune, uite te ajut eu. Nu-ți fie teamă, te ajut eu să treci

dincolo (căci numai cheia îi dădea această posibilitate). Dacă vei spune, vei ști tot, dar, dacă nu, s-a sfârșit. Se simțea între două lumi și atât de departe de una și atât de aproape de alta, încât putea să întindă mâna, să ridice perdeaua, să vadă tot ceea ce cei rămași în urmă nu pot vedea. [...] Se simțea amețită ca de o beție a înțelegerii [...]. Mîntea i se prefăcu într-un ac ascuțit, într-o antenă sensibilă, care căuta printre circumvoluțiunile creierului cheia acestei eliberări [...] Simțea că odată cortina trasă va zări infinitul” (145).

Când un prozator descrie bine stările narcotice traversate de vreun personaj, este legitim să ne întrebăm dacă autorul recurge la o prodigioasă intuiție, la experiențe personale similare sau la o solidă documentare în domeniu. În cazul Ioanei Postelnicu nu este exclus ca ea să fi fost influențată de nuvela lui Guy de Maupassant *Rêves* (1882). Eteroman năvălit, Maupassant descrie în acest text anume calitățile eterului de „drog al filosofilor”, cum a fost denumit. Pentru prozatorul francez, eterul „intensifică facultățile mintale” și generează un nou *Weltanschauung*. El îl compară chiar cu fructul din *Copacul Cunoașterii* care produce cunoașterea paradiziacă.

„Nu era un vis de tipul celui provocat de hașiș, scrie Guy de Maupassant. Nu erau nici viziunile cam maladive provocate de opium. Beția de eter mi-a produs un mod intens și minunat de a raționa, un nou fel de a vedea, de a judeca și de a aprecia lucrurile și viața. [...] Mi se părea că am gustat din fructul Copacului Cunoașterii, că toate misterele mi-au fost devoalate, atât de tare m-am simțit sub imperiul unei logici noi, stranii și implacabile. Hoarde de argumente, raționamente și probe m-au invadat, fiind imediat răsturnate de altele, mai puternice. Capul mi-a devenit un câmp de confruntare a ideilor. Eram o ființă superioară, înarmată cu o inteligență invincibilă, și am savurat din plin extraordinara plăcere de a-mi constata puterea” (Guy de Maupassant, *Rêves*, 1882) (3, pp. 104-105).

Henriette Yvonne Stahl

Ca și proza lui Camil Petrescu, romanele scriitoarei Henriette Yvonne Stahl pot fi și ele încadrate într-un caz special, dar dintr-un motiv complet diferit. Pe când la cel dintâi morfina nu apare decât în grațioasa stilistică a metaforelor, la H.Y. Stahl morfina este un element de o concretețe copleșitoare. În plus, morfinomanii (mai exact, morfinomanele) nu lipsesc deloc în proza „feminină” a romancierei.

La începutul anilor '40, probabil cam în aceeași perioadă în care soțul ei Ion Vinea își scria romanul *Venin de mai* (publicat postum),

Henriette Yvonne Stahl compunea romanul *Între zi și noapte* (1942). Mai mult, s-a susținut în epocă (pe nedrept, probabil) că romanul *Între zi și noapte* ar fi fost scris de fapt chiar de Ion Vinea (146, p. 145). Astfel de speculații nu sunt esențiale.

Important este faptul că Henriette Yvonne Stahl este singurul scriitor român care a abordat narcomania ca subiect central în unul dintre romanele sale. Ea a fotografiat chipul narcomanului din față și din profil. I-a compus, din punct de vedere psihosomatic, portretul robot. Mai mult decât atât, romanul *Între zi și noapte* este autobiografic și cele două personaje principale sunt reale: Zoe Mihalcea-Vrânceanu (o tânără morfinomană din Bucureștii anilor '20, care apare în roman chiar cu numele ei) și Ana Stavri (prietena ei bună și *alter ego*-ul scriitoarei). „Totul s-a întâmplat aidoma – declară prozatoarea în memoriile ei – , în realitate ca în roman. Absolut tot” (146, p. 121).

Cititorul află despre morfinomania personajului principal, Zoe, abia în ultima parte a romanului, ceea ce îl obligă să regândească toată povestea de la început. Totuși, mai pe la începutul cărții, Zoe face o cvasi-tipologie a sinuciderilor: „Înecul, morfina sunt de obicei morțile oamenilor obosiți. Să te duci la gară să te azvârli în fața trenului, să încarci revolverul sau să ungi frânghia cu săpun, [sunt] morțile disperaiților plini încă de temperament nesatisfăcut... a frenețicilor” (147, p. 142).

Parafrazându-l pe Cehov, s-ar putea spune că, dacă este menționată sinuciderea cu morfină în primul act al piesei, cineva va muri din cauza ei în ultimul act. Într-adevăr, Zoe Mihalcea-Vrânceanu va fi în final răpusă de viciu, dar nu chiar din cauza unei supradoze, ci a unei banale infecții tetanice provocate de seringile cu care își administra morfina. Nerecurgerea la clișeu literar al morții cauzate de o supra-doză de morfină face povestea Zoei și mai credibilă decât oricum este.

Sinuciderea prin administrarea unui opiat este un stereotip comod (uneori facil), care apare în literatura română dintre războaie, mai ales la personaje feminine: Margareta se sinucide bând „un pahar plin [de laudanum]” (Al. Kirițescu, *Gaițele*, 1932); sau „Millya, țepăună, pământie, cu mâinile de-a lungul trupului, vinete. La picioare poșeta deschisă, ultimele fiole de morfină sparte, seringă desfăcută strălucea ciudat” (Sanda Movilă, *Desfigurații*, 1935); sau „[Micaela] își făcuse singură injecția cu o doză mortală [de morfină]. Sărmana, cel puțin n-a suferit” (Mihail Drumeș, *Invitația la vals*, 1936); sau „Poate o cantitate mult mai mare [de morfină], dată deodată, ar aduce Zoei o moarte ușoară” (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942).

În surprinzătorul roman *Între zi și noapte* nu lipsește nici una dintre problemele complexe legate de narcomania personajului:

administrarea morfinei ca formă de supraviețuire a unei tinere traumatizate psihic, abuzată sexual în copilărie de propriul ei tată; gânduri de sinucidere prin supradoză de morfină sau din cauza lipsei narcoticului („dacă nu luam morfină, mă sinucideam”); splendorile și mizeriile administrării de stupefiante; probleme etico-medicale („sunt un bolnav pe care îl îngrijești cu morfină. Canceroșilor li se dă [morfină] până la urmă. Ce am eu în suflet, în nervi, e mai monstruos decât cancerul”); (auto)izolarea narcomanului; jena financiară cauzată de nevoia nesfârșită de a-și procura narcotice; dificultățile și riscurile procurării morfinei pe piața neagră („Ana umbla cu spaimă în suflet că va fi prinsă, închisă, cercetată. Și totuși, cu toată spaima, Ana continua să caute morfină, adică să-și riște viața pentru o cauză pierdută”); „iluzia fericirii” și a normalității odată cu administrarea narcoticului („singurele momente când devin «normală» sunt când iau morfină”); dependența de stupefiante și suferințele sevrajului („dacă te-ai învățat o dată cu morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă”); mizeriile fizice, spirituale și în final moartea („ar fi trebuit să adune tot ce i-a mai rămas ca bani și posibilități de morfină, și ultimele zile să fie o risipă abundentă de otravă, banchet de morfină, apoi moartea... moartea”) etc. (147, pp. 281-331).

Sigur, unele imagini-clîșeu nu puteau fi evitate, cum este cea a „învierii” personajului morfinoman în urma administrării drogului: „Zoe se ridică și, cu mâinile tremurătoare, își făcu imediat o injecție. Ca de obicei, peste câteva minute întreaga ei ființă învie. Tenul se luminează, ochii căpătară viață, gura se deschise. Era parcă Lazăr chemat dintre morți” (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942). Imaginea fusese tratată cvasi-stereotip de Ionel Teodoreanu: „Pașa își făcu injecția de morfină, în brațul stigmatizat de cicatricile neconținutelor înțepături. Primăvara reînflori; cerul apăru albastru; soarele străluci cald. Fața lui Pașa se înviorase ca după câteva cupe de șampanie. Trupul își recăpătase elasticitatea, ochii străluciau” (*La Medeleni*, 1924-1928).

Între zi și noapte este o carte unică în literatura română. Cred că este singurul roman românesc care tratează în cele mai mici detalii toate problemele legate de dependența de narcotice. Și, ceea ce este poate mai important, Henriette Yvonne Stahl nu o face de pe poziții etice simpliste, de tipul: drogatul este un personaj negativ, decăzut moral, iar cel care îi procură morfina este un afacerist fără scrupule etc. Fie prozatoarea a trecut ea însăși printr-o experiență narcotică semnificativă, fie s-a documentat extrem de bine pe acest subiect.

În 1969, romanul a apărut și în Franța, în traducerea autoarei, la o importantă editură pariziană (Éditions du Seuil), bucurându-se

de un oarecare succes (148). Tot în acei ani, în mod cu totul surprinzător, cenzura comunistă a permis reeditarea cărții în România, în 1968, la Editura pentru Literatură, și (din nou!) în 1971, la Editura Minerva. A contat, desigur, faptul că acțiunea romanului nu se desfășura în anii „socialismului biruitor” și ai „omului nou”, ci în „epoca burghezo-moșierească”. Cu prilejul republicării cărții (1968-1971), Petru Popescu – pe atunci un prozator în vogă – a scris o recenzie în care observa pe bună dreptate faptul că, „într-o proză de regulă cuminte cum e cea românească, Henriette Yvonne Stahl a fost de la început dezinhibată de prejudecățile unor subiecte tradiționale”.

Dar cronica lui Petru Popescu continuă cu o idee propagandistică aberantă: „Azi [cca 1969], unii critici admiră cu răsuflarea tăiată literatura «hippy» pentru că ea îi duce în orizontul mișcător al drogurilor. Constatăm că avem o scriitoare a noastră, care în termenii convingători ai vieții reale, ai vieții românești, a exploatat o temă atât de «exotică», și la un nivel intelectual indiscutabil mai înalt decât șocantele scamatorii (uneori de o prea evidentă contrafacere) care domină azi piața cărții mondiale”.

Știm că, pentru regimul comunist, problema drogurilor era un subiect tabu. Comuniștii rezolvau foarte simplu o problemă, aplicând principiul „Despre ce nu se vorbește, nu există”. Cartea Henriettei Yvonne Stahl a apărut în mod miraculos la sfârșitul anilor '60, într-o scurtă perioadă de „liberalizare”. Și cu toate acestea, susținea Petru Popescu, chiar și în privința „literaturii drogaților”, scriitorii români sunt „indiscutabil” mai buni, mai autentici și mai convingători decât prozatorii occidentali, cu „șocantele lor scamatorii [literare]” (147, p. 349).

Surprinzător este faptul că Henriette Yvonne Stahl a pus intoxicarea cu narcotice nu doar pe seama propriei sale prietene, Zoe Mihalcea-Vrânceanu (în romanul *Între zi și noapte*, 1942), dar și pe seama ei înseși, mai exact pe seama naratoarei *alter ego* dintr-un alt roman. Este vorba de un personaj care avea vârsta (optsprezece ani) și datele biografice ale autoarei, în romanul *Le témoin de l'Éternité*, scris la persoana întâi în franceză și publicat de prozatoare la Paris în 1975 (149). „Am început să recurg la narcotice – spune protagonistă. Am băut, am luat morfină, cocaină, toate drogurile, am fumat, până la intoxicare. Am scuipat sânge. Totuși, continuam să beau, să fumez, să mă intoxic. Au urmat bărbații, beția sexuală... Am urmărit orgasmul cu bărbați care îmi plăceau și cu cei care nu-mi plăceau, doar pentru a-mi proba libertatea.” Prefațatorul volumului, Jean Herbert, susține că este vorba de un roman autobiografic. „Evident – scrie el –, este vorba în această carte despre o autentică autobiografie, chiar dacă trebuie să fie, câteodată, puțin romanțată” (150, pp. 5, 29).

Autoarea recunoaște la rândul ei că este o carte de memorii, pe care a prezentat-o ca roman ca să-i păcălească pe cenzorii comuniști: „Este singura carte care ar fi putut trece drept memorialistică. Am scris-o în Franța și, când am trecut-o prin cenzura românească, i-am pus, recunosc, subtitlul roman”. Cartea descrie un „model paideic”, cum ar spune Gabriel Liiceanu, experiența spirituală a întâlnirii dintre discipol și maestru. Este vorba de o experiență autentică trăită de romancieră (ne-o spune ea însăși în memorii), la Paris, la începutul anilor '70. Numele maestrului, rămas necunoscut în romanul publicat în Franța în 1975, a fost devoalat abia în 1982, cu puțin înainte de moartea prozatoarei (1984), dar a devenit public abia în 1996, la apariția memoriilor ei. „La Paris l-am întâlnit pe Jean Klein, omul care trebuia în această existență pe pământ să-mi fie maestru” (146, pp. 199 ș.u., 280 ș.u.). Jean Klein (1916-1988), doctor austriac, influențat de René Guénon, a plecat în 1950 în India, unde a studiat *Advaita Vedanta* cu un guru și s-a întors la Paris, unde a devenit maestru spiritual în *Vedanta*, publicând mai multe cărți în domeniu.

Rămâne să ne întrebăm dacă abuzurile erotico-narcotice ale tinerei din roman au fost practicate și de romancieră. Fie și în forme mai puțin excesive. E greu de crezut, dar nu imposibil. Ar putea fi vorba de un mod literar de a mări distanța pe care eroina o are de parcurs pe traseul spiritual dintre palierul zero (degradarea fizică și depravarea morală) și palierul final („Iluminarea Supremă”, în termenii autoarei). Protagonista are de străbătut drumul inițiativ al Damascului. Ca să fie memorabilă, convertirea trebuie să fie spectaculoasă, precum apostazia violentului anticreștin Saul, devenit întemeietorul creștinismului Paul.

De curând, Simona Sora, admitând că *Martorul eternității* este un „amestec de autobiografie și roman inițiativ”, a pus totuși experiențele erotico-narcotice ale eroinei pe seama scriitoarei: „H.Y. Stahl vorbește – cu enormă onestitate, responsabilitate și talent – despre aceste lucruri, despre dubla revelație (prima la 33 de ani, cea de-a doua târziu, spre 70), dar mai ales despre căutarea continuă. Ea se întoarce în epoci de disperare și deprimare, când sexul, alcoolul și stupefiantele o ținuseră (totuși) pe pragul sinuciderii [...] În *Martorul eternității*, corpul surescitat de morfină, țigări și experiențe senzuale, dar deja dezgustat metafizic, trece în altceva, în ceea ce s-a numit în creștinism «corp de slavă»” (151).

Din păcate, în cartea de memorii a prozatoarei Henriette Yvonne Stahl, realizată la începutul anilor '80 în dialog cu Mihaela Cristea, nu apar comentarii privind narcomania eroinelor sale din romanele *Între zi și noapte* și *Martorul eternității*. Unul dintre motive a fost,

evident autocenzura. A recunoscut-o și Mihaela Cristea în prefața cărții, o carte care a putut să apară abia după 1989: „Aș atrage atenția cititorului asupra faptului că volumul fiind scris în anii '80 a existat, desigur, o autocenzură a prezentării faptelor, dar și de vocabular și de exprimare. Domnia sa, cititorul, va trebui să înțeleagă lucrurile prin prisma condițiilor acelor ani și posibilităților existente atunci” (146, p. 15).

Mai mult decât atât, probabil că, în timpul încercărilor succesive de a publica această carte în anii '80, s-au cenzurat diverse episoade considerate inacceptabile pentru regimul politico-editorial românesc, atent supravegheat de *Consiliul Culturii și Educației Socialiste*, un fel de departament cultural al Securității. Printre pasajele cenzurate s-au aflat, cu siguranță, și experiențele narcotice ale personajelor (și, eventual, ale scriitoarei). Au supraviețuit doar câteva opinii, rătăcite și scoase din context, formulate cuminte pentru a nu supăra organele de cenzură. Iată un fragment de dialog:

„*Mihaela Cristea*: Ce puteți spune despre cei ce se droghează și pretind că realizează stări supraumane de elevație?

Henriette Yvonne Stahl: Afirmând că ei cunosc stări de exaltare supraumane, nu mint, dar aceste stări provocate prin drog și nu printr-o naturală înnobilare a ființei lor este pur și simplu un act de hoție, de criminală necinste, de degradare. O asceză, dar să revenim mai bine la cuvântul disciplină – bine înțeleasă, te face să câștigi prin propriile tale puteri cinstite o elevație care rămâne fecundă în stăpânirea ta, pe când drogurile aduc o degradare totală a ființei tale. Nu poți să spui că ești bogat dacă ai furat bani. Scopul nu scuză furtul. În *Crimă și pedeapsă*, problema furtului cu scop filantropic este genial analizată ca să mai insistăm asupra ei.

M.C.: Atunci și alcoolul ar avea același rol?!

H.Y.S.: Bineînțeles” (146, pp. 283-284).

6. De la Ion Barbu la Emil Botta

Ion Barbu: Eterul cotidian și cocaina săptămânală

Cazul poetului Ion Barbu este extrem de interesant, printre altele și pentru faptul că poate fi, în bună măsură, reconstituit (152). Narcofilia lui Ion Barbu este atestată din 1921, când avea douăzeci și șase de ani. În perioada 1921-1924 poetul a locuit în Germania (la Göttingen și apoi la Berlin, Tübingen ș.a.), unde s-a dus pentru a-și da doctoratul în matematică, la recomandarea profesorului său Gheorghe Țițeica.

Barbu a renunțat destul de repede la ideea doctoratului (încă din 1921, la Göttingen), inclusiv din cauza narcomaniei. În termenii poetului-matematician, el a abandonat studiile doctorale („uitasem docta muză”), înlocuindu-le cu „un facil Eden” – o formulă cvasicriptică menită să înlocuiască, dar și să sugereze faimoasa sintagmă baudelairiană: „Paradis artificial”. „La anii-mi încă tineri, în târgul Göttingen,/ [...] Uitasem docta muză pentr-un facil Eden”, scria Barbu în poemul *Ut Algebra Poesis*, compus în 1947 (147, p. 93).

„Din cauza unei prea lungi deprădăcinări și a interesului meu, mereu viu, pentru experiențele spirituale am luat (la Berlin) obiceiul anumitor stupefiante: eter și cocaină!”, se destăinuie Barbu într-o scrisoare adresată prietenului său flamand Léon Delfoss. Din aceeași epistolă aflăm despre periodicitatea practicii: „eterul meu cotidian și praful [de cocaină] săptămânal”, scrie Ion Barbu (153, p. 133). Ocazional, Ion Barbu își administra cocaină împreună cu prietenul său Tudor Vianu, aflat și el la studii în Germania Republicii de la Weimar (voi reveni asupra acestui subiect).

Eterul (diethyl ether) este o substanță narcotică, folosită ca anestezic, obținută prin fierberea alcoolului etilic cu acidul sulfuric („eter sulfuric”, cum i se spunea în epocă). Legenda spune că substanța a fost descoperită în 1275 de Raymundus Lullus și sintetizată în 1540 de

Valerius Cordus, care a numit-o *oleum dulcis vitriol*. Paracelsus a folosit proprietățile anestezice ale „vitriolului dulce”, care în 1730 a fost numit „eter” de către August Siegmund. Abia de la jumătatea secolului al XIX-lea eterul a fost folosit ca anestezic în medicina modernă. În 1846, stomatologul american Horace Wells a experimentat la început pe el însuși proprietățile anestezice ale substanței, dar a devenit dependent de ea și s-a sinucis în 1848.

Eteromanul devine rapid dependent de viciu și obligat să-și crească mereu doza zilnică. La sfârșitul secolului al XIX-lea, Guy de Maupassant și-a descris eteromania în nuvele precum *Rêves* (1882). Și Ernst Jünger și-a povestit experiențele de intoxicare cu eter. Nu întâmplător eseuul său se intitulează *Pe urmele lui Maupassant* (23, pp. 155-169). Jünger și-a administrat eter cam în aceeași epocă și cam în aceeași zonă cu Ion Barbu: în 1918, la Hanovra. Nărvul intoxicării cu eter în Germania de după primul război mondial era atât de uzual (și atât de non-imoral), încât tânărul Ernst Jünger vedea indivizi „care mergeau cu o batistă îmbibată în eter pe față pe străzi [din Hanovra] pline de lume”.

Efectul intoxicării cu eter este diferit, spune Jünger, în funcție de doza inspirată sau băută: de la efectul „superficial stimulator”, care provoacă un „optimism clarvăzător”, până la „adâncul narcozei totale” (23, p. 162). În 1924, într-un autoportret de eteroman, Ion Barbu se descrie prăvălit într-o astfel de narcoză profundă, ca în urma unei anestezii rahidiene totale:

Și nervi ce nu mai se-nfioară:
Lăsate coarde de vioară
Și clape coastele: de pian
Poros, văros, rachidian
(Prea dureroase note ale
Paraliziei generale).
Acest fragil eteroman...

În Germania, inclusiv la Tübingen („vechi burg, în țară șvabă”), unde se mutase Barbu din primăvara anului 1923, eterul era foarte ieftin („misterul chilipir”) și foarte ușor de procurat (de la *Apotheke*, unde „sunt doi șvabi vrednici”, care îl cunosc pe poet).

Burg vechi de turla și magie,
Providențial, cu farmacie...
De unde iei într-un clondir
Eter (misterul chilipir) [...].
– Brav personaj, ce va să zică
Mania ta metafizică?

Personajul eteroman își „astup-o nară”, inspiră eterul din clondir, provocându-și „o lume mai vizionară”, plină de himere și amintiri din prima copilărie. Apoi, eterul administrat începe să acționeze ca afro-diziac și protagonistul – „acest hieratic Paracelse” – se „logodește c-o damă (Else)”.

Căci ați ghicit? Un fals morbid
E tipul nostru: un hibrid.
Un laș pervers de lașă școală
Etero-hétérosexuală.

(*Un personaj eteroman*, 1924)

În ianuarie 1924, fiind la Cottbus, viitoarea soție a lui Ion Barbu, Gerda Hossenfelder (devenită Barbilian în iunie 1925), îi găsește poetului în buzunar o cutiuță plină cu cocaină. Confesiunea agitată a lui Barbu e rememorată cu multă înțelegere de Gerda. Înțelegere nu doar pentru narcofilia poetului Ion Barbu, dar și, în general, pentru narcofilia „altor poeți”: „Printr-un prieten [Barbu] căpătase într-o zi drogul. Luase mai întâi din curiozitate – nu trebuie să uit că era poet, iar eu știam despre alți poeți că încercaseră senzațiile drogurilor! –, i-a dat o stare de euforie, de eliberare. Mai pe urmă și l-a procurat din când în când, ca să uite mizeria sufletească în care se zbătea. Nu devenise sclavul drogului”. Diagnosticul Gerdei nu a fost corect. De fapt, Ion Barbu devenise dependent de narcotice puternice. În februarie 1924, cu bani trimiși de părinți, de la Giurgiu, el a trebuit să se întoarcă rapid în România, ca să uite „visul urât al Berlinului în plină decadentă, în plină nebunie a drogurilor” (154, pp. 148-151).

În memoriile sale, Șerban Cioculescu a omagiat-o pe Gerda Barbilian pentru repunerea pe picioare a poetului care „alunecase parcă definitiv” în narcomanie. Ea l-a găsit pe Ion Barbu în Germania „bătut de vânturi, năucit de «paradisuri artificiale» și de aventuri erotice”, ea „l-a adunat de pe drumuri” și, până la urmă, ea „l-a dezintoxicat” (155, pp. 319-320). G. Călinescu nu a menționat nimic despre narcofilia poetului, iar Ovid Crohmălniceanu a folosit o formulă eufemistică, referindu-se la excesele erotico-narcotice ale tânărului Barbu: în Germania, poetul a dus „o anume viață boemă, ale cărei paradisuri rău famate le evocă nu puține «versuri de circumstanță» barbiene” (97, pp. 446-447). Fără să amintească de cocainomania poetului, Nicolae Manolescu a expediat în scurt problema administrării eterului în poemul *Un personaj eteroman*: „Barbu își recunoaște atât patima pentru sex, cât și aceea pentru eter (care era drogul studenției sale germane)” (5, p. 694).

*
* *
*

Dar nici în țară Ion Barbu nu reușește să se smulgă de sub dominația narcoticelor, continuând să consume cocaină și eter (poate, ocazional, și morfină). În cursul anului 1924, însemnările lui Eugen Lovinescu în jurnalul cenaclului „Sburătorul” sunt relevante: „Reaparitiție senzațională, dar dezagreabilă: I. Barbu! [...] complet descompus sufletește” (3 martie 1924); „I. Barbu mă așteaptă de la [ora] 4: îmi citește poezia unui eteroman [= poemul *Un personaj eteroman*] – o fumisterie care nu mai e balcanică” (10 aprilie 1924); „I. Barbu citește încă o zăpăcită poezie asupra cocainei [= probabil poemul *Înfățișare*]” (4 mai 1924); „I. Barbu [...] îmi povestește aventurile amoroase din Germania ce l-au dus din desperare la... eter și cocaină” (13 mai 1924); „Prin Cișmigiu, [cu Ion] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» și îmi descrie senzațiile «drogei»” (7 iulie 1924) (156, pp. 55-85).

Depresia psihică prin care trece Ion Barbu se accentuează și, la jumătatea lunii august 1924, poetul este internat pentru tratament psihiatric și dezintoxicare „la Mărcuța”, spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuța de lângă București. În pofida primelor diagnostice, extrem de pesimiste, Barbu depășește perioada de sevrăj, se înzdrăveneste și părăsește spitalul după jumătate de an, în ianuarie 1925.

Nu avem nici un fel de date privind modul în care a traversat poetul perioada de dezintoxicare. Probabil că a suferit enorm fără drogurile de care devenise dependent. Putem bănuși suferința lui Ion Barbu, asemuind-o cu cea descrisă de opiomantul Jean Cocteau cu doar câțiva ani mai târziu, în 1928. Experiența este cutremurătoare: „Nevoia [de drog] năpădește totul, ca dragostea, ca răul de mare. N-are rost să încerci să reziziți. Mai întâi, te ia cu un fel de rău. După care lucrurile se înrăutățesc. Închipuți-vă o tăcere care ar semăna cu zbieretele a mii de copii, cărora doicile au uitat să le dea să sugă. Neliniștea amoroasă exprimată în sensibil. O absență atotstăpânitoare, un despotism negativ. Fenomenele se precizează. Șerpuri electrice, șampanie în vene, sifoane înghețate, crampe, sudori la rădăcina părului, gură încleiată, muci, lacrimi. Nu insistați. Curajul nu vă folosește la nimic” (2, pp. 50-51).

Descrieri ale suferințelor sevrăjului sunt și în literatura română. De pildă în romanul – deja comentat – *Între zi și noapte*, publicat de Henriette Yvonne Stahl în 1942: „Dacă te-ai învățat o dată cu morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă. Fiecare minut își are chinul lui. Simți



29. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, realizat în 1925, după cura de dezintoxicare a poetului

cum inima bate din ce în ce mai rar, cum aerul pătrunde greu în plămâni, cum sângele se îngreuiază de o otravă pe care chiar el o face fără să se poată opri. O amețeală dureroasă care clatină lumea întreagă, o vuire în sânge care te asurzeste, ochii ți se împăienjenesc, nu mai văd. O transpirație cleioasă, o urină deasă..., o durere intolerabilă în tot corpul..." (134, p. 284).

*
* * *

Și-a mai administrat Ion Barbu substanțe stupefiante după ianuarie 1925, adică după terminarea tratamentului de dezintoxicare? Se pare că da. În orice caz, eterul a rămas un provocator de poezie. În cursul anului 1926, Barbu a publicat în revista *Contemporanul* poezii din seria *Ritmuri pentru nunțile necesare*, pe care le va relua apoi în volumul *Joc secund* (1930). Nu întâmplător, poetul va alege ca

motto o strofă anume din poemul *Un personaj eteroman* (1924), cu subtitlul *Ca document pentru roman*. Numai „sub lucid eter” pot fi meșterite cele „trei clare chei certe” care pot să deschidă tot atâtea „cercuri de mister” (157, p. 50).

Administrarea narcoticului îi provoca poetului o anumită labilitate comportamentală, care îl făcea pe E. Lovinescu, de pildă, să se întrebe dacă Ion Barbu „e poseur sau iremediabil țicnit!” (8 septembrie 1937) (142, p. 113). Șerban Cioculescu își aducea aminte că în acea perioadă, în a doua jumătate a anilor '30, poetul-matematician nu mai îndrăznea să intre în farmacii să-și cumpere eter. Îl cunoșteau cam toți farmaciștii și nu îi mai vindeau dozele de care avea nevoie. De aceea Barbu îl ruga pe Cioculescu să intre el în farmacie ca să-i cumpere flaconul de eter (43). Situația memorată de Șerban Cioculescu este diametral opusă celei traversate, cu un secol și ceva înainte, de poetul romantic Samuel Taylor Coleridge. Vrând să iasă din cercul vicios al dependenței sale de opium (*laudanum*), poetul englez angajase un om care avea sarcina să-l oprească cu forța să intre în vreo farmacie de unde ar fi putut să-și procure drogul (3, p. 33).



30. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, cca 1930

Problemele lui Ion Barbu (și ale altor narcofili români) de a-și procura stupefiante (chiar și unele considerate „mai ușoare”, cum este eterul) s-au amplificat la sfârșitul anilor '20 și începutul anilor '30. În 1928 a fost promulgată *Legea* (nr. 58) *pentru combaterea abuzului de stupefiante*. Peste doar câțiva ani, prin *Înaltul Decret Regal* nr. 2111 din iulie 1933, s-a aprobat *Regulamentul monopolului de stat al stupefiantelor*. În această reglementare erau definite și listate toate produsele naturale și sintetice cu conținut stupefiant. „Importarea, depozitarea, fabricarea, debitarea, punerea în circulație și comerț în întreaga țară a tuturor produselor și substanțelor stupefiante” deveneau astfel drepturi exclusive ale statului.

Evident, cu excepțiile prevăzute de lege, era interzisă și *folosirea* substanțelor stupefiante. Utilizarea lor în scopuri nemedicale a fost considerată „abuzivă” și scoasă în afara legii. Societatea încerca astfel să facă puțină ordine în coordonatele etico-juridice în care funcționa. Percepția folosirii drogurilor în plan etic a primit un corespondent și în plan juridic. Percepută ca imorală, narcofilia a devenit și ilegală.

Totuși, într-o țară foarte coruptă cum era România epocii, aceste reglementări juridice puteau fi relativ ușor eludate. O zicală românească spune totul în această privință: „Legea este o barieră pe sub care trec câinii, peste care sar caii și la care se opresc boii”. Rămâneau, bineînțeles, soluția procurării narcoticelor de pe piața neagră și cea a coruperii farmaciștilor și a medicilor pentru eliberarea unor rețete false.

Henriette Yvonne Stahl, de pildă, a descris în romanul *Între zi și noapte* (1942) cum se putea procura ilegal morfină din farmaciile bucureștene în anii '20: „De câte ori intra acum într-o drogherie, simțea un fel de trac curios, o teamă. I se părea că de data asta va fi ultima oară și că de acum înainte nu va mai avea curajul [să ceară morfină]” (134, p. 284). „S-a întâmplat aidoma, în realitate ca în roman. Absolut tot”, a susținut ulterior H.Y. Stahl (146, p. 121). Pentru situația din Rusia interbelică, procurarea stupefiantelor prin coruperea farmaciștilor a fost detaliat descrisă în *Romanul cocainei*, publicat în 1934 și semnat de necunoscutul M. Agheev – probabil un pseudonim al lui Vladimir Nabokov sau al unui alt scriitor rus (I. Bunin, Mark Aldanov, Mark Levi) (158).

„Un joc secund, mai pur”:
Poezia, între matematică și narcoză

În mod încifrat, Ion Barbu a admis public încă din 1935 faptul că *Poezia* sa se află undeva la mijloc, „strivită” între *Matematică*

(„veracitatea cartesiană”) și *Narcoză* („navigarea prin somnul controlat” – o formulă demnă de poeții avangardiști ai epocii). Într-un eseu codificat (puțin cunoscut și rămas neînțeles de către critici), Barbu a recunoscut că, fiind în Germania la începutul anilor '20, a greșit („față de legea mea internă”) înaintând prea departe („mai departe decât aș fi vrut”) „către faptele de somn” – o metaforă încifrată a narcofiliei. „Credeam însă pe atunci în Poesie și aduceam, în adâncirea ei, o veracitate cartesiană și o ardoare de navigator. Natura ei [= a Poesiei] îmi apărea identică somnului controlat” (159). Charles Baudelaire spunea că dragostea dintre poet și narcotice dă naștere Poeziei: „Din dragostele noastre să iasă Poezia” (*Sufletul vinului*, 1857). Ion Barbu pare să sugereze existența unei relații similare, dar de tip *ménage à trois*: *Poet + Narcoză + Matematică = Poezie*. Cu toate splendorile și mizeriile pe care o astfel de ecuație le presupune.

La două decenii după episodul dezintoxicării (august 1924 – ianuarie 1925), Ion Barbu încă mai vorbea de narcomanie ca de o „specialitate” proprie. În 1947, de pildă, Barbu îi scria următoarele tinerei poete Nina Cassian: „Voi putea distruge legenda că am fost ori sunt modernist? E o eroare care s-a acreditat din vina îndoitei mele specialități: toxicomania și matematica, pe care n-am știut să le țin bine, să nu [se] prelingă în scrisul meu” (153, p. 118). Se vede că a fost o temă dezbătută de cei doi poeți, pentru că tot în 1947 Barbu îi dedica Ninei Cassian un poem cu trimiteri evidente la experimentele sale narcotice: *Ut algebra poesis* („poezia este ca algebra”), parafrază la celebrul dicton al lui Horațiu *Ut pictura poesis* (*Epistula ad Pisones*, 361) (147, pp. 93-94).

Eseul-mărturisire publicat în 1935 și confesiunea epistolară făcută Ninei Cassian în 1947 sunt extrem de importante pentru înțelegerea poeziei lui Ion Barbu. El admite în mod explicit faptul că experiențele sale narcotice „s-au prelins” în poezie, de multe ori împotriva dorinței sale. Cu alte cuvinte, el recunoaște că narcomania l-a marcat nu numai existențial, ci și estetic.

Evident, în unele poezii de început (*Dionisiacă*, *Panteism* ș.c.l.), semnate până în 1920 de Ion Barbu – influențat de Nietzsche, cel din *Nașterea tragediei* –, sunt descrise extatice ritualuri dionisiace, cu menade în delir, intoxicate cu vin și iederă („vinul desfătării”, beția „dezmarginirii”, „iederă brumată”, „extazul infinit”, „vitala Histerie”, „înfricoșata chemare a Menadei”, „calda, impudica Cybelă”, „Dărui-torul Beției e aproape”, „să freamăte Orgia!”, „orgie de ritmuri vii” etc.).

Dar este mult mai mult decât atât. În poemele lui Barbu de după 1920 pot fi decelate destule trimiteri – mai mult sau mai puțin evidente – la stupefiante propriu-zise: „Prin sure și înalte pustiuri

de eter” și „goana unor năluci opiacee” (*Când va veni declinul*, 1920); sau „Sângele, ca laptele,/ Morfina l-a tăiat...” (*Infrarealism*, 1926) (160); sau „Deci versul meu legat în largi turbane/ De lănci zbârlit, ca țeasta unei cegi./ Cu albele-i prăpăstii și capcane/ De munți opiomani, nu-l înțelegi!” (*Portret*, 1947). Este vorba de „un peisaj opiaceu”, cum ar fi spus Charles Baudelaire, compus de un „creier aservit de opium” (1, p. 120).

Poezia *Înfățișare* (1924), semnată de „ardentul navigator” Ion Barbu, pare să fie descrierea versificată a unei „călătorii” (*trip*), a unei „navigări” datorate unei prize de cocaină. De la presărarea pe luciul oglinzii a „râului” de „pudră” de cocaină pentru a fi aspirată pe nas („pudrează râul tragic în oglindă”; în altă versiune: „pudrează nasul tragic în oglindă” sau „triunghiul brut al feții [= nasul] fă-l să cadă” în „praful de zăpadă”), până la descrierea efectelor psihosomatice asupra poetului cocainoman: „dinții înverziți de duh de somn” („dinți verzi” au mestecătorii de frunze de coca, iar „duh de somn” este metafora narcoticului), zăpada „ninge în creștet, ca-ntr-un parc, pe encefal” (în argoul narcomanilor, „zăpadă” = pudra albă de cocaină), provocând „gând înghețat”, „ochiul: disc lunar lunecător” (dilatarea pupilei, *midriaza*, este un simptom al intoxicației cu cocaină), „gândul – sprinten fulger” ș.a.m.d. Poezia a fost scrisă în primăvara anului 1924 și are ca *motto* un vers dintr-un alt poet „navigator” nocturn, Edgar Allan Poe: „Iată! e-o noapte de gală”.

În orice caz, „paradisul artificial” în care evada abstractul și ermeticul Ion Barbu cu ajutorul unor droguri „reci” (de tip cocaină) se deosebește esențial de cel în care evada parnasianul și simbolistul Alexandru Macedonski cu ajutorul unor droguri „calde” (hașiș, opium). „Gând înghețat” sau „Castelul tău de gheață l-am cunoscut, Gândire!”, scrie Ion Barbu. „Parnasienii nu se exprimă niciodată așa”, conchide pe bună dreptate Tudor Vianu (161, p. 30).

„Excitantul cafelei” sub comunism

Ion Barbu a murit la 11 august 1961, la vârsta de șaiszeci și șase de ani, în urma unei come hepatice (poate din cauza abuzului de substanțe narcotice din tinerețe). Este foarte probabil că, în timpul regimului comunist, poetul nu a mai avut posibilitatea să-și procure drogurile stimulative. În perioada 1949-1961 el a fost atent monitorizat de agenții și informatorii Securității. Dosarul din arhiva CNSAS stă mărturie în acest sens. Or, în rapoartele organelor de Securitate, Ion Barbu era acuzat de toate păcatele vehiculate în epocă („fost legionar”,

„cosmopolit”, „individualist”, „poziție ideologică dușmănoasă” etc.), dar nu și de narcomanie.

Mai mult decât atât, se pare că securiștii și-au propus să-l racoleze pe „prof. Dan Barbilian”. Într-un raport din septembrie 1950, de pildă, se scrie că poetul-matematician „are o poziție dușmănoasă față de noi, mai ales pe plan ideologic”. „De aceea – conchide autorul raportului – nu cred că va putea fi adus să lucreze în direcțiile care ne sunt necesare” (378). Știind cum lucrau agenții de Securitate, putem crede că, dacă ei ar fi știut de viciul poetului, n-ar fi pregetat să-l speculeze. Într-un manual de uz intern din epocă, securistul român era instruit ca, în vederea „recrutării informatorului”, să aplice printre altele și astfel de metode: „stimularea unei slăbiciuni”, „intimidarea, folosind informațiile ce avem asupra unor eventuale culpe ce ar apăsa asupra celui vizat”, „șantajul pe tema informațiilor compromițătoare” etc. (379).

Se pare că singurul stimulent folosit de Ion Barbu în „anii de democrație populară” a fost cafeaua. Poetul își stimula sistemul nervos bând multe cafele foarte tari, uneori până la intoxicare. Este motivul pentru care Barbu nu mai putea să adoarmă fără să ia somnifere, în speță *luminal* (154, p. 316). Într-o scrisoare din 7 decembrie 1946, adresată prozatorului Oscar Lemnaru, Barbu se scuza că de o săptămână nu a mai călcat la Clubul „Edgar Poe”, pe care îl înființaseră de curând: „[Sunt] grav intoxicat cu filtre [de cafea], acesta e motivul. Luam până la 3 și 4 [filtre] pe zi” (157, p. 207). Interesant este faptul că Barbu a deprins să bea cafea-filtru, nărav german, iar nu cafea *à la turque*, cum cu siguranță se bea acasă la el, în Giurgiu.

Poetul-matematician a înlocuit un drog stimulator al inimii și al sistemului nervos central (cocaina) cu altul (cafeina). Așa cum vom vedea, și poetul Emil Botta încerca să înlocuiască efectul morfinei cu cel al cafeinei și nicotinei.

De regulă, Ion Barbu își bea cafelele începând de dimineață, pe stomacul gol, la cafeneaua *Capșa*. Acolo și lucra, compunându-și cursurile de matematică și poeziile. Șerban Cioculescu, și el „capșist” (termen forjat de Tudor Arghezi), îl descrie pe poet ca pe un cafeinoman înrăit: „Un domn cărunt, între două vârste, cu niște enormi ochi verzi, de halucinat. [...] Avea un cap rotund, lucios ca o bilă, pleșuv, cu părul lateral răvășit, cu o pereche de mustăți, din care se prelingea cafeaua sorbită cu lăcomie [...]. Omul scria neconținut, ca un apucat, nu fără a duce din când în când ceașca la gură, sorbind din licoarea neagră cu virtuți inspiratoare” (155, p. 310). Este un portret cvasi-urmușian...

„Ion Barbu – își amintește Cioculescu – era amator de cafea-filtru concentrată”, din care își comanda la *Capșa* mai multe porții duble.

Dar, pe la începutul anilor '50, cafeaua de la *Capșa* a început să fie diluată. Era una dintre urmările colaterale ale instaurării dictaturii proletariatului. Din această cauză, la 27 noiembrie 1951, poetul a făcut o adevărată criză de nervi și a părăsit „spelunca”, trântind ușa. Nu înainte însă de a scrie în *Condica de sugestii și reclamații* a celebrei cafenele un text memorabil, în care se plângea ironic de faptul că, neservindu-i-se „excitantul cafelei” de care avea o „nevoie imperioasă”, se producea un „sabotajiu” la planul cincinal în care era implicat, ca matematician și ca scriitor. Șerban Cioculescu a avut inspirația să copieze atunci acest „poem în proză” (155, pp. 312-313). O pagină ironică de istorie literară și politică românească:

27 noiembrie 1951.

Nu vin la cafenea nici să fac afaceri, nici să stau de vorbă. Vin să-mi fac munca mea de matematician care are din păcate nevoie de excitantul cafelei. Mă costă bani și sănătate, dar nevoia e imperioasă. Filtrul care mi se servește uneori e o contrafacere. Desigur, apa dulceagă și neagră, ce se aduce sub acest nume, nu face 200 lei! Declar că această neregulă aplicată mie, pentru care cafeneaua e un fel de cabinet de lucru, înseamnă pur și simplu *sabotajiu*. Lucrez în cadrul planului cincinal la un tratat de matematică (și în calitate de scriitor, la o traducere din Shakespeare). Fac vinovați pe funcționarii puțin scrupuloși, care falsifică filtrul, de întârzierea muncii mele.

D. Barbilian (scriitorul Ion Barbu),
 Profesor la Universitatea C.I. Parhon,
 Membru al Uniunii Scriitorilor din R.P.R.

În plină epocă stalinistă, se puteau face ani grei de închisoare pentru o ieșire sarcastică de acest tip. Mai ales în cazul unui scriitor care a fost atent monitorizat de Securitate în anii '50 pentru că „a fost legionar” și pentru că „are o poziție dușmănoasă față de învățătura marxistă” (378).

Regele ciupercilor halucinogene și șamana Enigel

Nu numai referirea la stupefiante în poezia sa este importantă, ci și modul în care acestea i-au influențat viziunea estetică și exprimarea poetică. Voi încerca să interpretez anume din această perspectivă poemul barbian *Riga Crypto și lapona Enigel*. Dosarul exegezelor pe marginea acestui poem este voluminos. Nu-l voi deschide acum. Voi aminti doar faptul că poemul a fost socotit o „baladă” (Ion Barbu

însuși), un „cântec bătrânesc de nuntă” (Tudor Vianu), o „fantezie” (Al. Philippide), un „basm” (Nicolae Manolescu), o „anecdotală” (Șerban Cioculescu), o „fabulă”, de fapt o „cantafabulă” (Șerban Foarță).

Hermeneuții barbieni s-au întrecut în a face analiza ezoterică și exoterică a ceea ce s-a numit „un *Luceafăr* [eminescian] cu rolurile inversate” (Nicolae Manolescu). Este evident faptul că „balada” lui Ion Barbu are mai multe paliere de citire, cu mai multe chei de decriptare. Mă voi opri acum doar la unul dintre ele, care a fost neglijat. „Dacă o poezie admite o explicație – spunea Ion Barbu însuși –, rațional admite atunci o infinitate. O exegeză nu poate deci fi în nici un caz absolută” (162, p. 184).

Pentru a înțelege poemul *Riga Crypto și Iapona Enigel*, trebuie înțelese condițiile în care a fost compus. Nu avem vreo notă a autorului care să însoțească balada, așa cum s-a păstrat în cazul unui alt poet narcoman, S.T. Coleridge, la poemul oniric *Kubla Khan or A Vision in a Dream*: „Acest fragment [...] a fost compus într-o formă de reverie indusă de două granule de opiu [...], în toamna anului 1797” (118, p. 102).

Avem totuși alt tip de surse, destul de detaliate. În plină perioadă de intoxicare cu stupefiante (cocaină și eter), Ion Barbu a scris *Riga Crypto...* în Germania, la Tübingen, într-o seară de octombrie 1923. „Mă luptam în camera mea cu chinurile eterului”, își aduce aminte Ion Barbu într-o scrisoare din 1927 către prietenul său flamand Léo Delfoss (153, pp. 141-142).

Poetul traversa atunci o dublă criză. În afară de „chinurile eterului” (și ale cocainei), Ion Barbu era măcinat în acea perioadă (inclusiv în acea seară) de chinurile singurătății erotice. „Am început să mă rog de Spiritul acelei ore ca să pună capăt acelei singurătăți”, scrie poetul în aceeași scrisoare. Trecuseră doar câteva luni de când fusese părăsit (în mai 1923) de iubita lui mai vârstnică, pictorița norvegiană Helga, pe care o cunoscuse la expoziția ei din München. Ea a fost – cu cuvintele soției poetului, Gerda Barbilian – „marea dragoste” a lui Ion Barbu, „singura femeie pe care a iubit-o sincer, la care s-a gândit cu duioșie până la sfârșitul vieții”, „singura pentru care a suferit cu desperare, până în adâncul sufletului”. Spuse chiar de soția poetului, aceste cuvinte capătă o greutate aparte. Despărțirea de Helga „i-a zguduit viața”, continuă Gerda Barbilian, lăsându-l pe poet „descumpănit, adânc deprimat, disperat” (154, pp. 138-146).

Într-o astfel de stare se afla Ion Barbu în seara aceea de toamnă a anului 1923. Narcotizat cu eter (al cărui nivel scădea îngrijorător din „flaconul blestemat”), poetul adoarme și – după modelul Coleridge, pe care-l admira – visează „urzeala baladei”. „Originea baladei rigăi *Crypto* este onirică, cu siguranță [...]. Cel puțin ca intenție și ca

schemă; căci compoziția s-a dezvoltat și desăvârșit în momente de luciditate”, îi scrie Barbu lui Léo Delfoss.

Am motive să cred că Enigel, păstorița transhumantă din Laponia – care, din „țări de gheață urgisită”, coboară cu turmele ei de reni „tot mai la sud” (în Germania?) –, este numele încriptat al norvegienei Helga. De altfel, Ion Barbu însuși vorbește despre „cadru scandinav al poemului”, un cadru geo-cultural motivat de el printr-o nevoie „cu totul intimă”. Face acest lucru în scrisoarea către prietenul Delfoss, în care îi prezintă coordonatele autobiografice în care s-a născut poemul: „Eu credeam [că] elementele: ciupearcă, fragi, laponă, țări de ghiață, reni [și ursul alb – adaug eu, A.O.] [sunt] pe deplin justificate de necesitatea, cu totul intimă pentru mine, de a da un cadru scandinav poemului” (153, p. 142).

Laponia Enigel n-ar fi singura ipostază poetică a iubitei sale Helga. Ar mai fi atât „neclătinatul idol El Gahel” din „țara lui norvegă” (*Înceiere*, 1926), cât și „rusalca unui iezer scandinav” (*Portret*, 1947), cum a arătat Șerban Foartă (163, pp. 48, 131). Numele „Ga-Hel”, repetat întruna, devine „Hel-Ga”. Într-o variantă a poemului *Portret*, cuvântul „iezer” este înlocuit de autor cu norvegianul „maelstrom” (147, p. 130). Încifrarea practică de Ion Barbu a dat roade. Nici măcar (sau mai ales) soția sa nu a avut acces la cifru: „El n-a scris adevărate poezii de dragoste, în orice caz, nici una pentru Helga”, considera eronat Gerda Barbilian (154, p. 138).

*
* *

Legat de episodul despărțirii de Helga, tema nunții (centrală în „balada rigăi Crypto”) îl preocupa asiduu pe Ion Barbu. Chiar în perioada genezei poemului *Riga Crypto și laponia Enigel* (în octombrie 1923), poetul a cerut-o în căsătorie pe Gerda în mod cu totul neașteptat (154, p. 146). Simțea probabil că viața sa, extrem de dezordonată din punct de vedere erotic și narcotic (se autodefinia ca un bărbat „etero-heterosexual”), s-ar putea echilibra în preajma unei soții înțelegătoare.

Istoricul literar Geo Șerban își amintește de povestirile lui Tudor Vianu din anii '50 despre excesele erotice și nu numai făcute de Ion Barbu în Germania anilor '20: „M-am mulțumit să ascult, în mai multe reprize, relatări depănate de Tudor Vianu despre tinerețea lor studioasă petrecută în Germania, cu un Ion Barbu prins în vâl-mășagul petrecerilor studențești frenetice, neobosit cuceritor și voluptuos al eternului farmec feminin, în ipostazele cel mai puțin convenționale” (164).

În noiembrie 1921, cu vreo doi ani înainte de cererea în căsătorie a Gerdei, iminența nunții prietenului său din Giurgiu, Simon Bayer, îl neliniștise profund pe Barbu. „A spune că [vestea logodnei tale] m-a bucurat, ar fi să te mint. [...] *Épouser c'est mourir un peu*”, îi scria el frust, o scrisoare atipică adresată unui mire. Dar era la Barbu și o abia mascată invidie: „E inanitatea vieții de perpetuu flăcău, la care mă osândesc obiceiuri tiranice [?!] și sila pentru propria-mi necurăție [?!], opusă celui alt fel de viață, al tău de acum: potolit, rodnic, binecuvântat” (153, p. 78). Probabil că formulele de tip „sila pentru propria-mi necurăție” și „obiceiuri tiranice” care „osândesc la inanitatea vieții” fac aluzie la excesele narcotice (și erotice) ale poetului.

*
* *

Dacă admitem că lapona Enigel este norvegiana Helga, trebuie să admitem și că Riga Crypto (necoapta ciupercă pleșuvă, „Rigă spân”) este – în sens matein – „craiu” Ion Barbu („perpetuu flăcău”, chel de tânăr). Întrebarea este de ce și-a ales Ion Barbu ca *alter ego* o plantă inferioară, o ciupercă, o criptogamă ce nu face flori („nu voia să înflorească”). „Nu este desigur o întâmplare – crede Tudor Vianu în 1935 – că personajul este o ciupercă” (161, p. 61). Dar, din păcate, istoricul literar (și prietenul bun al poetului) nu a adus nici un argument *de ce* „nu este o întâmplare”. Prin adverbul „desigur” Vianu sugerează că ar fi vorba de o evidență care n-ar mai trebui formulată. De fapt, adevărata întrebare ar fi: în ce soi de ciupercă s-a auto-perceput poetul? Am să încerc să răspund.

În epistola amintită mai sus, cea către prietenul Léon Delfoss, Barbu scrie că regele Crypto este anume „o Ciupearcă roșcată” („un Champignon rosé”), fără să dea și alte detalii. Revenind însă la baladă, putem încerca să identificăm specia. Fiind o „riga crypto[gamă]”, „Crypto regele-ciupearcă” este evident un rege al bureților („împărătea peste bureți”). Soarele, care „e roșu, mare [și] pete are fel de fel”, se oglindește în „chelia” pălăriei ciupercii („se oglindi în pielea-i cheală”). Cu alte cuvinte, pălăria ciupercii este tot roșie cu pete. Un alt element cromatic, dar și toxicologic, reiese din baladă: când se coace la soare, ciuperca mustește de „venin și roșu untdelemn”. Pare să fie vorba chiar de specia „burete pestriț”, adică pătat. Este o ciupercă puternic psihotropă, cu picior alb și pălărie roșie cu pete albe (tipică pentru reprezentările infantile), adică regele ciupercilor halucinogene: *Amanita muscaria* (popular *muscariță* sau *pălăria-șarpelui*) (165). Interesant

este faptul că soiul comestibil de ciupercă din specia *Amanita* are nu mai puțin de trei denumiri „regale”: *Amanita caesarea*, *crăiță* și *burete-domnesc*.

Consumată în cantități mici, ciuperca *Amanita muscaria* are severe efecte psihedelice: provoacă halucinații, cu un cuvânt popular „ne-bunie”. Expresia românească „doar n-am mâncat bureți” (cu sensul „doar n-am înnebunit”) se referă la consumul (in)voluntar de astfel de bureți-pestriți. În cantități mari ciuperca este letală. Se pare că în anul 54 e.n. împăratul Tiberius Claudius a fost otrăvit de soția sa Agrippina cu *muscarită*, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei Nero. Pliniu cel Bătrân a identificat greșit ciuperca ucigașă cu *boletus* (mânătarcă). El se mira că această „delicatesă culinară” a putut să-l otrăvească mortal pe împăratul roman. Din descrierea ciupercii făcută de Pliniu rezultă însă că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „Culoare de un roșu deschis [...] și niște pete albe pe pălărie ca niște picături” (*Naturalis Historia* XXII, 92-93) (69, p. 125).

Efectele halucinogene și psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India și Iran (sub numele probabil de *Soma* și *Haoma*) (166), în Asia Centrală și de Nord (de către șamani), dar și în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiștii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscarită* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii din confreriile inițiatice germane (*Männerbünde*) și de războinicii vikingi (*berserkr* = îmbrăcați în „blană de urs”), pentru provocarea stărilor de *furor religiosus*, stări de care amintesc autorii clasici atunci când descriu năravurile populațiilor indo-europene, inclusiv cele ale sciților, iranienilor, geto-dacilor și germanicilor.

În concluzie, este simptomatic faptul că, în starea de deprimare psihică și intoxicare narcotică pe care o traversa Ion Barbu în Germania sfârșitului de an 1923, el s-a autodesemnat în poem ca o ciupercă halucinogenă care înnebunește. Peste doar câteva luni, în februarie 1924, va pleca bolnav de nervi în România. La 3 martie în același an Eugen Lovinescu îl întâlnește la București „complet descompus sufletește”. Peste alte câteva luni, la 13 august 1924, Barbu va fi internat la un spital de boli mintale pentru dezintoxicare.

De unde, totuși, i-a venit lui Barbu imaginea straniului personaj Riga Crypto? Nu trebuie scăpat din vedere faptul că în Germania *muscarita* nu era o ciupercă oarecare, ci una populară, intrată în folclor. Chiar și în folclorul infantil, în ghicitori de tipul „Mănăstire-ntr-un picior,/ Ghici ciupercă ce-i?”. Șamanologi și antropologi cunoscuți, precum R. Gordon Wasson și Andrei Znamensky, citează o foarte populară ghicitoare germană, care sună astfel:

Un omuleț stă în pădure
 Nemișcat și mut
 E înfășurat într-o mantie
 De purpură pură.
 Spune, cine ar putea să fie omulețul
 Care stă în pădure într-un picior?

Și copiii răspund râzând: „Ciuperca fericirii! Muscarița!” (368, p. 136). N-ar fi exclus ca Ion Barbu să fi auzit această poezioară din folclorul copiilor germani. N-ar fi de mirare ca un poet antonpannian ca Barbu să fi preluat, pentru propria sa „baladă eterică”, imaginea acestui misterios personaj folcloric: un rege-ciupercă, antropomorf, înfășurat în mantia regală de purpură, stând tăcut și însingurat în pădure.

*
 * *

Enigel, păstorița transhumantă de reni din Laponia, pare să fie o femeie-șaman. Limbajul ei totemic o definește ca atare: „ursul alb mi-e vărul drept”, sau „mă-nchin la soarele-nțelept”, sau „roata albă mi-e stăpână” etc. Pe de altă parte, păstorul (= păstorul) este, de regulă, simbolul preotului, al șamanului. Mircea Eliade a studiat șamanismul din nordul Eurasiei și „tehnicile arhaice ale extazului” (este chiar subtitlul cărții sale *Șamanism*, 1951). A studiat șamanismul în general, dar și pe cel practicat de laponi. Iată câteva coordonate ale acestuia: femeile pot fi șamani; pentru laponi soarele e zeu, iar ursul este animalul-spirit în care șamanul „se transformă”; șamanii laponi știu limba secretă prin care pot comunica cu spiritele naturii (animale, plante); șamanii laponi ingerează ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* pentru a intra în transă extatică etc. (167, pp. 15, 93, 96, 176, 278, 399-401).

Pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, suedezul Carolus Linnaeus, „părintele taxonomiei botanice”, a dat inițial ciupercii psihedelice numele de *Agaricus muscarius* (*Species plantarum*, 1753). El a întâlnit-o crescând din belșug în pădurile scandinave de mesteceni și, mai ales, în Laponia (*Lapland*), unde a fost trimis în 1732 de Academia de Științe din Uppsala pentru a studia flora din această regiune subarctică, puțin cunoscută. În urma expediției sale și a cercetării desfășurate, Linnaeus a publicat în 1737 lucrarea *Flora Lapponica*.

Este epoca în care savanții iluminiști europeni îi descopereau pe șamani. Pentru imaginarul colectiv, șamanii și vrăjitorii prin definiție erau laponii. Contemporan cu Linnaeus, un alt suedez, ofițerul Philip

Johann von Strahlenberg (1676-1747), a căzut prizonier în bătălia de la Poltava (în 1709) și a fost deportat pentru zece ani în Siberia, unde a făcut cercetări de geografie, etnografie și antropologie. Comparând șamanismul siberian cu cel lapon, el a fost primul savant care a atestat, în 1726, folosirea de către șamani a ciupercii psihedelică *Amanita muscaria* (368, p. 7).

*
* *

La sfârșitul nopții polare („Scade noaptea, ies lumine”), Riga Crypto, „mirele poienii”, îi face laponei Enigel o propunere cu conotații erotice. „Rigă spân, de la sân” o îmbie să-l culeagă. Dar buretele-pestriț nu e copt destul. Fiind „perpetuu flăcău”, regele e prea „plăpând”, e „crud” și „firav”. Mai mult decât atât, gurile rele din poiană spun că este „sterp”, pentru că „nu înflorește”, ba chiar că este „eunuc”. „Așteaptă de te coace”, îi spune șamana Enigel. Așa cum am spus, la căldura soarelui, „sucul dulce” din „inima ascunsă” (*cryptos*) a ciupercii se „înăcrește” și se transformă în „venin și roșu untdelemn”. Într-adevăr, *muscaria* tânără are „suc dulce”, nu este toxică, e chiar comestibilă. Abia la maturitate „ascunsa-i inimă plesnește”, ciuperca devenind toxică și psihedelică. În poem, abia la sfârșit, în penultima strofă, se vorbește de „nebunia” ciupercii: „Pahar e gândul, cu otravă./ — Ca la nebunul rigă Crypto”. Și asta după ce „focul [soarelui] inima i-a fript-o”.

De fapt, nu regele-ciupercă e nebun. Cum spuneam, ciuperca provoacă „nebunie”, fiind delirogenă. În germană, buretele-pestriț (*Amanita muscaria*) se mai numește și „Ciuperca nebunilor”. Multe plante psihotrope provoacă „un fel de nebunie”. Unele chiar poartă nume precum „nebunariță” (măselarița) sau „bolânzeală/bolândariță” (ciumăfaia) (168, pp. 369-412). Acestea din urmă sunt chiar plantele cu care „nebunul” Riga Crypto se va însoți în finalul baladei. Într-adevăr, el se înhăitează cu un alt „crai” („De a rămas să rătăcească/ Cu altă față, mai crăiască”), tot un psihotrop, anume cu „Laurul-Balaurul” (laur = ciumăfaie = *Datura stramonium*). Împreună cu acesta, Riga Crypto va cheltui toți banii („aurul să-l toace”) și își va face de cap, poate chiar cu „vrăjitoarea minătarcă, de la fântâna tinereții”. Nu este vorba de o ciupercă „vrăjitoare”, ci de o ciupercă „a vrăjitoarelor”, pe care le „întinerește” (în farmacopeea populară franceză, *Datura stramonium* este numită chiar *Herbe aux sorcières*). Vorba lui Anton Pann : „Am și pe Ciuperca/ Și pe preacinstita soră-i Minaterca” (432, p. 89).

Decît la om, fiară bătăina-
lar la fîptura mei firava
Pahar e gîndul, cu otrava.

- Cu la nebunul rigă *Crypto*
Ce focul inima i-a fript-o
De a nîmes să mînciască
Cu altă fată mai crîiască:
Cu Laurul - Balaurul
Să-i toace în lume aurul
Să-l toace, gol la drum să iasă
Cu Măselarița mirlusa
Să-i fie de împărăteasă.

31. Ion Barbu, finalul poemului *Riga Crypto și lapona Enigel*.
Manuscris, 1923, Muzeul Național al Literaturii Române

Până la urmă, „nebunul” rege-ciupearcă își alege ca „împărăteasă” măselarița, zisă și *neburnarița*, însoțindu-se, evident, cu o plantă din regnul lui și de rangul lui. Este o plantă de familie bună, a *Solanaceelor*, rudă apropiată cu nobila Doamnă Mătrăgună: „Cu măselarița mireasă/ Să-i ție de împărăteasă”. Nimic nu este întâmplător în balada lui Ion Barbu. Măselarița (*Hyoscyamus niger*) este o plantă psihotropă, dar și un puternic afrodisiac, care stimulează nuntirile. Ca și mătrăguna, de altfel, numită în popor „împărăteasa-buruienilor”:

Mătrăgună, Doamnă bună,
Mărită-mă-n astă lună!
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit (15, pp. 220-221).

*
* *
*

În secolele XV-XVII alchimiștii făceau apel la arta emblemei și a alegoriei pentru a transmite în mod criptat informații (rețete chiar privind „arta” lor. Ceea ce era „nunta (al)chimică” la ezotericii renascentiști (vezi *Chymische Hochzeit* de Christian Rosenkreutz, 1459) este „nunta psihedelică” la poetul-matemacian Ion Barbu. Vorbind despre poezia „ermetică” din volumul *Joc secund* al lui Ion Barbu, Ovid Crohmălniceanu comentează: „Scrierile ermetice urmăreau să comunice anumite lucruri sub o formă «criptică», dificilă, cu scopul de a permite accesul la cunoașterea lor numai spiritelor care sunt vrednice să afle marile taine și o dovedesc, biruind obstacolele textului, simbolistica lui secretă” (97, p. 454).

În balada *Riga Crypto...* este vorba doar parțial de o „nuntă ratată”, crede Șerban Foarță (163, p. 32). Este drept că nu se consumă însoțirea inter-regn (uman-vegetal), cea dintre lapona Enigel (scandinavă Helga) și regele-ciupearcă (balcanicul Barbilian), cea dintre om („fiară bătrână”) și criptogamă („făptură mai firavă”). O nuntă imposibilă, deci ratată, atât în viață, cât și în baladă. Până la urmă însă, se produce o nuntă în cadrul aceluiași regn (vegetal-vegetal). Motivul „nupțiilor ratate” apare când mirii se dovedesc incompatibili, dar nu numai când sunt „prea apropiați” (tema incestului frate-soră, vezi balada *Soarele și Luna*), ci și când sunt „prea îndepărtați” (*Luceafărul, Riga Crypto...*).

Poemul *Riga Crypto...* este (și) o alegorie cu informații încifrate și limbaj criptic privind plantele psihotrope. Se poate pune întrebarea de unde avea poetul atâtea cunoștințe despre acest vast și specific subiect, inclusiv despre narcotice în general. Avea lecturi în această privință? Se pare că da. De pildă, Ion Barbu avea cunoștința că anume în orașul „lui”, la Göttingen, în 1859, fusese izolată cocaina din frunze de coca (un detaliu de istoria științei) și că în 1798-1799 Samuel Taylor Coleridge, fiind student la Universitatea din Göttingen, consumase opium și scrisese poezii: „Drumurile de acum 14 ani [= 1921] – scria Barbu într-un articol din 1935 – m-au dus până în orașul Göttingen, unde Coleridge a stat cum se știe cufundat într-o puternică visare [*sic!*]”. În același articol, poetul era indignat de faptul că „morală filistină își satisface adesea, în scormonirea acestor biografii puțin cam speciale [scriitorii narcofili Poe, Coleridge, De Quincey ș.a.], o curiozitate joasă și pofta de scandal” (159).

Ion Barbu a fost mereu interesat (și adesea influențat) de operele altor scriitori narcomani: E.A. Poe, S.T. Coleridge, Thomas De Quincey, Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud ș.a. În adolescență, învățase

engleza ca să-l poată citi pe E.A. Poe în original. Poemul *Falduri*, dedicat unui personaj al lui Poe (William Wilson), a fost scris de Barbu în 1926. În 1946 a întemeiat la București, împreună cu Oscar Lemnaru, Clubul „E.A. Poe”. În 1929 el citea entuziasmat cartea lui Thomas De Quincey (autodeclaratul papă – deci infailibil – al „Bisericii opiumului”) *Confessions of an English Opium-Eater* (1821). O carte pe care Ion Barbu – ca altădată Charles Baudelaire – o considera „una din cele mai frumoase din câte cunosc” (153, p. 148).

Tudor Vianu & Ion Barbu

De regulă, este acceptată de comun acord o tipologie simplă a substanțelor psihotrope, compusă din cinci grupe: excitante, stimulente, somnifere, narcotice și halucinogene. Ernst Jünger a simplificat și mai mult tabloul, reducându-l la doar două tipuri mari: *stimulantia* și *narcotica*. Cu alte cuvinte, sunt droguri care au ca efect excitarea simțurilor și altele – amortizarea lor (23, pp. 30-31). Sunt, de asemenea, droguri care cheamă la pasivitate contemplativă, imobilism, solitudine și reverie (opium, hașiș, eter) și altele care îndeamnă, dimpotrivă, la activitate, socializare și comunicare (cocaină, marijuana, alcool).

Simplificând la rândul meu lucrurile, în cazul lui Ion Barbu, eterul și cocaina produceau asupra poetului-matematician efecte cumva complementare. „Eterul cotidian” (cum îl numea el) îi provoca reverii de genul celei care a stat, de pildă, la originea baladei *Riga Crypto și lapona Enigel*. „Cocaina săptămânală” amplifică abilitățile poetului de a compune versuri ermetice, reci: „Castelul tău de gheață l-am cunoscut, Gândire!”. Dar cocaina avea și efecte psihosomatice, făcându-l pe Ion Barbu să fie mai mobil, mai sociabil, mai comunicativ. Când își administra cocaină, poetului îi plăcea să iasă din casă, să participe la escapade erotice (cu „oarecare Dame”), să se întâlnească cu prieteni buni (Tudor Vianu, Simon Bayer, Ion Vinea), să se plimbe prin oraș, să viziteze muzee etc.

La începutul anilor '20, unul dintre companionii cu care Barbu își administra cocaină a fost prietenul său Tudor Vianu, aflat și el la studii doctorale în Germania, la Universitatea din Tübingen. „De la Berlin – îi scria Barbu lui Vianu la 27 octombrie 1922 – am să-ți aduc Cocă. Să vedem Nürembergul *prin* [cocaină]!” Sau, tot într-o scrisoare către Vianu din 28 septembrie 1922, Barbu plănuia – ca „prim punct din program, evident” – o „ședință” de cocaină la Berlin împreună cu prietenul lor comun Simon Bayer, care sosea din România. În fine, în același an, la 10 octombrie, Barbu îi scria lui Tudor Vianu: „Am trăit [la Berlin] vreo patru zile, după formula noastră : vizitând muzee

[...] și luând Cocă” (153, pp. 274, 279, 281). În paranteză fie spus, Barbu folosea formula „Cocă”, imitându-l pe Sigmund Freud, care numea tot astfel această nouă substanță psihoactivă, căreia în 1884 îi închina un „imn de slavă”.

Părererea scriitorului Ion Vianu (fiul istoricului literar) este că, dacă tânărul Tudor Vianu va fi luat cocaină în Germania anului 1922, faptul s-a petrecut ocazional, probabil la inițiativa lui Ion Barbu. Cred că Ion Vianu are dreptate. Probabil că inițial, în 1922, Vianu și-a administrat cocaină din curiozitate, la propunerea (și apoi la îndemnul) lui Ion Barbu. Ulterior, cred că a consumat-o rar și cumva *à contre cœur*. Pe de o parte, pentru că nu era în stilul lui, sobru și echilibrat. Pe de altă parte, pentru că îi era teamă că, devenind dependent de droguri, își va compromite studiile doctorale de la Universitatea din Tübingen. Prietenul său Ion Barbu era un exemplu la îndemână al unui astfel de eșec.

Probabil că la început, în 1922, Tudor Vianu l-a urmat mai des pe Barbu în escapade narcotice. Cum am văzut, în toamna anului 1922, Barbu îi scria lui Vianu despre „formula noastră” de petrecere a timpului prin oraș: administrând-și cocaină și vizitând muzee. Din primăvara anului 1923, situația s-a modificat substanțial. Se pare că Vianu nu l-a mai însoțit pe Barbu în „călătoriile” narcotice ale acestuia.



32. Tudor Vianu (în picioare) și Ion Barbu, cu figură spectrală, înainte de dezintoxicarea sa. Fotografie din 1924, Muzeul Național al Literaturii Române

Mai mult decât atât, Tudor Vianu a făcut mai multe încercări de a-l smulge pe poet din mrejele toxicomaniei. Barbu s-a plâns de acest lucru într-o scrisoare trimisă în România prietenului lor comun Simon Bayer în aprilie 1923. Cu puțin timp înainte de această dată Ion Barbu se mutase de la Göttingen (oraș „antipatic și deprimant”) la Tübingen („oraș provincial, fără tentații”). Era o încercare disperată a poetului-matematician de a-și relansa lucrul la doctorat și, mai ales, de a sta mai aproape de prietenul său Tudor Vianu.

Confesiunea epistolară adresată lui Bayer este cvasi-codificată, astfel că, scoasă din contextul narcofiliei, ea este practic de neînțeles. Formulele-cod ar fi următoarele: „ședințe ciudate, detracate și romantice” (după părerea lui Vianu), „ședințe importante și instructive” (după părerea lui Barbu), „dependență”, „stare normală” *vs* „somm”, „vițiu”, „lucruri foarte serioase”, „senzații puternice”, predicile ținute de prieten („Tudor mă sermonează”), „primejdiile unui astfel de joc” etc. Doar descifrând corect aceste formule mesajul poate fi înțeles în adevărata-i tensiune polemică, trecând de la nevinovate aventuri erotice la insolubile tragedii narcotice. Oricum, astfel de taine nu puteau fi dezvăluite într-o scrisoare. Mai multe lucruri îi vor fi spuse lui Bayer „la întâlnire”.

„Între timp – îi scrie Ion Barbu lui Simon Bayer la 16 aprilie 1923 –, victorioase partide de șah cu Tudor [Vianu], escapade la Stuttgart și München, oarecare Dame și ceva literatură. Tudor îmi administrează periodic din Dehmel, Maria Rilke, Morgenstern, George și alți tipi. Mă disting printr-o simpatică retivitate [= îndărătnicie]. Tudor îmi opune una [= o îndărătnicie] la fel, când vreau să-l încurc în aventuri galante, ori să-l câștig pentru o serie de ședințe ciudate, detracate și romantice (spune el), importante și instructive (afirm eu). Nu insist. Sunt lucruri despre care poți glumi în stare normală. Sub dependența lor, nu o vei mai face. Am agonisit unele certitudini. Știu empiric ce e somnul, condiția noastră organică mi se pare moartea. Nu râde, nu sunt lucruri deșarte. Sunt foarte serioase. E o provincie de fapte, de senzații puternice și atrăgătoare ca toate absolutele. Am să-ți spun eu multe la întâlnire. Tudor mă sermonează zilnic asupra primejdiilor unui astfel de joc. Nu poate fi vorba de un vițiu. Sensualitatea se exclude. Un interes intelectual; vremelnic prin asta” (169).

Tudor Vianu aprecia un alt tip de reverie decât prietenul său Ion Barbu. Un alt tip de „beție”. Îndeplinind anumite „ritualuri orientala-meridionale” – își amintește fiul său, Ion Vianu –, Tudor Vianu își făcea siesta în fiecare după-amiază în „salonașul turcesc” amenajat în casă. „Mă îmbăt de lumina spiritului meu”, obișnuia – glumind pe jumătate – să spună Tudor Vianu despre acest „moment de zăbavă prielnic ideilor bune”. Psihiatru fiind, Ion Vianu a comentat această

beție superioară ca pe efectul plin de voluptăți al unui narcotic mental care provoacă dependență: „Voluptatea de-a gândi, de-a simți funcționarea minții tale e o beție. Cine a cunoscut această intoxicare superioară, nu se mai desparte de ea” (170).

Fără să vorbească despre administrarea substanțelor narcotice, Nicolae Manolescu surprinde corect ecuația caracterologică: cei doi mari scriitori sunt, din punct de vedere structural, complet diferiți. „Este între cei doi prieteni – scrie Manolescu –, aflați amândoi la studii în Germania, o diferență uriașă de caracter. Vianu e un timid și un reticent, dedat studiului, Barbu e un Don Juan, seducător în serie, priapic și veșnic la vânatoare, incapabil să treacă doctoratul, ca Eminescu, și chiar să învețe ca lumea limba lui Gauss.” Într-o scrisoare din 1922, Tudor Vianu „se autodenunță”: „Niciodată n-am simțit plăcerea să trăiesc. Am păcătuit mereu prin mohorală” (5, p. 698). Ion Barbu n-ar fi semnat niciodată o asemenea declarație.

Ion Vinea & Ion Barbu

În afară de Tudor Vianu și Simon Bayer, un alt prieten cu care Ion Barbu își administra uneori narcotice (în Bucureștii anului 1924) a fost poetul Ion Vinea – alt concitadin din Giurgiu. Însemnările lui Eugen Lovinescu în agenda cenaclului „Sburătorul” sunt limpezi, dar sumare: „Prin Cișmigiu, [cu] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» și îmi descrie senzațiile «drogei». Practică [stupefierea] în comun cu Vinea” (156, p. 85). În paranteză fie spus, și Mircea Eliade a folosit formula „drogă”. Este vorba de o atestare, în 1973 (96, p. 117), dar trebuie să ținem seama de faptul că Eliade rămăsese într-o oarecare măsură prizonierul limbii române interbelice (a părăsit România în 1940). Probabil că femininul *drogă* provine dintr-o preluare a genului din limba franceză – *la drogue*. Este un simptom că termenul încă nu se „stabilizase” bine în limba română. Similar, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, *duș*-ului i se mai spunea și *dușă*, după francezul *la douche* (48, p. 321).

Eugen Lovinescu nu specifică în agenda cenaclului ce „drogă” își administrau Barbu și Vinea. Putem bănuși că era vorba de cocaină și/sau eter. Nota din jurnal a fost scrisă la 7 iulie 1924. Ion Barbu se afla atunci în climaxul narcomaniei și al depresiei psihice. Peste circa o lună poetul va fi internat pentru dezintoxicare la spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuța. Anul 1924 a fost foarte important atât pentru mișcarea românească de avangardă, cât și pentru revista *Contimporanul*, condusă de Ion Vinea și la care colabora



33. Ion Vinea. Desen de Marcel Iancu

și Ion Barbu. Este anul mării expoziții internaționale de avangardă organizate la București, în decembrie 1924, de Vinea și de gruparea din jurul publicației.

A fost „stupefiarea” un nărav vremelnic în cazul lui Ion Vinea, fiul farmacistului evreu Iovanachi din Giurgiu? Nu putem ști. Știm doar că a fost un fumător înrăit, care încerca să se lase de fumat: „Nu-ți scuipi țigara, chip nevropat?” (*Îngerul a strigat*, poezie din ciclul *Exil*). Într-o nuvelă din anii '20, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghițind niște pastile psihotrope ținute într-o cutiuță (volumul *Flori de lampă*, 1925). Într-un poem autoreferențial publicat în 1938, intitulat *Adam* și subintitulat *Încercare de autobiografie*, poetul Vinea se plânge că s-a „lăsat de tutun” („la punct inima să-mi pun”), tânjește după „clipa de fericire” și după starea de extaz („Extazul: este tocmai ce-mi lipsește”) și admite că „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii” (*Facla*, 20 iunie 1938).

Așa cum am mai spus, „veninul aventurii” ar putea să fie în acest caz o metaforă în spatele căreia să se ascundă numele vreunei substanțe psihotrope. Similar ar putea sta lucrurile la Mateiu Caragiale, în *Craii de Curtea-Veche*. „Veninul, veghea, vițiul” au mistuit trupul opiomanului Pașadia, nu și „duhul [său], care-și păstrase toată recea-i limpezime” (104, p. 137).

Termenul „venin” apare și în titlul unui roman cu elemente autobiografice (Ion Vinea, *Venin de mai*, publicat postum), în care apar nu numai erotomani, ci și narcomani. Doctorul Rossini, de pildă (ca și *Craii* lui Mateiu Caragiale), stă „toată ziua tolănit pe divan” și „fumează narghilele, după moda veacurilor turco-fanariote” (171, p. 537). Printre narcomani se află și personajul Adam Gună (apare și în romanul *Lunatecii*), în spatele căruia se ascunde – după opinia lui Paul Cernat (190, p. 41) – un opioman real, poetul simbolist, mecena și publicistul Alexandru Bogdan-Pitești (1871-1922).

Emil Botta și „lecția de opium”

Este greu de făcut o documentare completă referitoare la relația poetilor interbelici cu stupefiantele, și asta tocmai pentru că subiectul a fost și, din păcate, a rămas tabu. Un subiect care, atunci când nu este ignorat, este tratat dintr-o perspectivă morală și nu dintr-una istorico-literară. Câteva exemple pot fi totuși date: Emil Botta, Ion Barbu, Ion Vinea, Tristan Tzara ș.a.

Morfinofilia poetului Emil Botta ține de mitologia istoriei literaturii române. Se știe și se vorbește despre năravul acestui aristocrat al teatrului și poeziei, dar nimeni nu scrie despre el. Unii istorici și critici literari par să fi intuit narcofilia poetului de la bun început. Comentându-i volumul de debut *Întunecatul april* (care a primit Premiul Fundațiilor Regale în 1937), G. Călinescu folosește expresii precum „mari halucinații romantice”, „automatismul alienațiilor” sau „divagația dementială” (5, p. 904). La rândul său, recenzând același volum, Mihail Sebastian reduce universul poetic al lui Emil Botta nu numai la „o lume de artificii, de mistere”, dar chiar și la „o lume de «paradis artificial»” în care, „desigur, nu e greu să recunoști o amintire din Baudelaire sau din Poe”. Nu cred că este întâmplător faptul că Sebastian îl compară pe Emil Botta cu alți poeți narcomani: Charles Baudelaire, E.A. Poe și Arthur Rimbaud (*Rampa*, 11 iulie 1937).

Unul dintre poemele lui Emil Botta, din volumul *Pe-o gură de rai* (1943), poartă titlul *Coleridge*, după numele poetului romantic opiofil Samuel Taylor Coleridge. Poemul *Vizite II*, din volumul *Întunecatul april* (1937), îl are ca personaj pe „mâncătorul englez de opium” Thomas De Quincey (396, I, p. 57). O altă poezie din volumul său de debut se intitulează chiar *Lecția de opium*. Simptomatic este faptul că acest poem a fost exclus de cenzură din reeditările volumului din perioada comunistă, cu toate că poetul a insistat ca el să apară,

inclusiv în ultimul său volum antum (*Un dor fără sațiu*, 1976). Poemul a fost republicat abia postum (396, I, p. 55). Citindu-l, vom înțelege de ce a fost cenzurat. În *Lecția de opium*, poetul – aflat printre „visătorii cu bărbi colilii” – pare că se „autodenunță” ca „fumător sălbatec” de opium:

Gârbovit eram de măririle codrului,
pomul abuliei îmi șoptea numele:
Emil, fumătorule sălbatec, tăcut,
spune adio tărâmului acesta. [...]
Măinile opiomanilor caută prin eter,
locul aventurilor diafane,
Viețile cari încă nu s-au născut,
cerșesc halucinate un sărut.

Simptomele depresiei se află aproape în fiecare poem: „desperare”, „dezamăgire”, „neurastenie”, „marea letargie”, „melancolie”, „speriat de moarte” etc. Unii comentatori (cei mai mulți) au detectat încă din tinerețea poetului-actor o melancolie structurală și „o tristețe iremediabilă”. În ochii prietenilor săi, Emil Botta era un om bătrân la vârsta de douăzeci de ani: „Botta este în totul un tip aparte – are stil în tot ce face, simte, gândește. Are un surâs amar, de om încercat de viață, sceptic, chinuit, un fel de Greta Garbo masculin. Îi zic «cântărețul tristeței sale» – căci poartă întrânsul într-adevăr o tristețe iremediabilă”, își nota Petru Comarnescu în jurnal în aprilie 1932 (172, p. 42). Emil Botta era în anii '30 „de o luciditate cu totul specială și extrem de frământat”, își aducea aminte Cioran în aprilie 1969 (174, p. 208).

De altfel, ca și Eminescu, Emil Botta și-a diagnosticat singur depresia psihică:

E atâta nepace în sufletul meu,
Bătut de alean și de umbre cuprins...
Un dor fără sațiu m-a-nvins,
Și nu știu ce sete mă arde mereu.

(*Un dor fără sațiu*, 1943)

Câteva elemente interesante privind stările depresive ale poetului oniroman rezultă dintr-un jurnal ținut în epocă de o bună prietenă, regizoarea de teatru Jeni Acterian. „E[mil] B[otta] îmi spunea trist – nota Jeni Acterian pe 3 ianuarie 1939 – că s-a convins de zădărnicia și goliciunea chiar a «himerelor» pentru care mai trăia. Zicea astea stând pe spate cu ochii în vid și uitând complet [de] toată

lumea din jur.” Sau un alt pasaj de jurnal, datat 21 decembrie 1938, și mai interesant, mai ales din perspectiva unei regizoare: „E[mil Botta] a băut cam mult și l-a năpădit disperarea. A început să recite versuri. Întâi Eminescu, apoi, nu chiar din senin, disperarea i-a atins un fel de demență și a recitat clocotitor, nebun, cu ochi dureroși și gesturi grele tot ce i-a trecut prin minte. De la *Joc secund* până la *Duhovnicească* și la [Jules] Supervielle, versurile au umplut orele de noapte. Era beat, dar foarte lucid” (173, pp. 258, 265).

Alcoolul a fost într-adevăr unul dintre remediile de ameliorare a melancoliei de care suferea poetul:

Paseri de lux prin memoria înecaților
când se retrag *oglinzile de alcool*
un trunchi atroce, crinul decapitaților
au furat în vis misteriosul mongol.

(poemul *Centru*, 1932) (396, II, p. 251)

Dar, chiar dacă băuse „cam mult” în noaptea evocată de Jeni Acterian, beția „foarte lucidă” a tânărului poet pare să indice o altă substanță psihotropă decât vreo băutură alcoolică. „În timp ce vinul tulbură facultățile mintale – nota poetul Thomas De Quincey în 1821 –, opiumul dimpotrivă (dacă este luat cum trebuie) creează o ordine și o armonie mintală desăvârșită” (40, p. 204). Plecând de la remarcile poetului englez, Charles Baudelaire a scris și el pagini memorabile despre diferența esențială dintre beția provocată de alcool și cea provocată de hașiș sau opium (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860) (1, pp. 5, 107). La un secol după De Quincey, Jean Cocteau, bazându-se pe experiențe personale, scria la rândul său: „Alcoolul provoacă accese de nebunie. Opiumul provoacă accese de înțelepciune” (2, p. 66).

*
* *

În 1969, regizorul Lucian Pintilie a realizat filmul *Reconstituirea*, după o năvelă semnată de Horia Pătrașcu. Premiera filmului, devenit de referință, a avut loc pe 5 ianuarie 1970 (am avut norocul să fiu în sală), dar el a fost interzis de cenzură după doar câteva zile de spectacole. Pentru regimul comunist, filmul era subversiv din toate punctele de vedere. Într-un rol secundar – un umil profesoraș de provincie – Pintilie l-a distribuit pe actorul Emil Botta. Profesorul de liceu Paveliu își tratează depresia psihică prin abuz de alcool. După ce îi cere în mod ostentativ procurorului să-i pună cătușele pentru

„delict de opinie”, profesorul se retrage să se îmbete într-o cârciumă populară. El cere sticla de lichior „Oriental” (un nume plin de semnificații) cu o voce sacadată și obsesivă, așa cum un narcoman cerșește doza fără de care nu poate trăi. Botta a realizat un rol memorabil! Mulți spectatori au făcut atunci asocierea dintre „legenda” narcofiliei actorului și rolul în care în mod inspirat l-a distribuit regizorul. După 40 de ani, în septembrie 2009, am stat de vorbă pe acest subiect cu regizorul Lucian Pintilie. Mi-a confirmat faptul că rolul profesorului Paveliu a fost cel al unui „drogat” care se autoizolează de societate. Pintilie mi-a spus, de asemenea, despre discreția lui Emil Botta privind năravul său.

Tot în acei ani, într-o perioadă de relativă liberalizare a regimului comunist, Arșavir Acterian a încercat să publice jurnalul surorii sale Jeni. Demersul său s-a soldat cu un eșec. El i-a trimis prin poștă lui Cioran, la Paris, unele fragmente transcrise din jurnal, mai ales cele referitoare la prietenul lor comun, poetul și actorul Emil Botta. Prilej pentru Cioran să comenteze starea psihică labilă a lui Emil Botta, dar și să facă unele aluzii privind narcomania poetului. Cioran vorbea în scrisori despre „forme de decădere”, despre „ieșirea [lui Botta] din infern”, despre „ultimele lui «aventuri»”, despre „această nouă *întunecare* a lui [Botta]”, referindu-se la vechea lui „întunecare” și la volumul *Întunecatul april*, publicat în 1937. Se pare că în acea perioadă, la sfârșitul anilor '60 sau începutul anilor '70, Emil Botta a suferit de o puternică depresie psihică, fiind internat (poate și pentru dezintoxicare) la spitalul nr. 9, de boli mintale și nervoase. Corespondența dintre Emil Cioran și Arșavir Acterian se referă și la acest lucru.

Limbajul mai mult sau mai puțin aluziv folosit de Cioran în scrisori avea și menirea să-i înșele pe securiștii care – nu este nici o îndoială! – citeau scrisorile la București. „Sunt foarte sensibil – îi scria Cioran lui Acterian despre Emil Botta în 1969 – la suferința lui melancolică, la angelismul lui funebru. Generația noastră n-a ratat nici o formă de decădere: cum să nu fii mândru?” (11 iunie 1969). „Am văzut de curând în *România literară* o fotografie a lui Emil Botta: cu câtă compasiune am privit acea mască plină de suferință, crispată, tensionată la maximum! Erau acolo și câteva versuri care, în context, aveau valoarea unui comentariu: «uneori, privind în oglindă, mă înfior de ochii pe care-i zăresc...»” (6 ianuarie 1972). „Mi-ai făcut într-adevăr o bucurie, mai ales acum, vorbindu-mi de însănătoșirea morală a lui Emil B[otta]. El a ieșit din infern, iar eu i-am luat locul” (11 iulie 1972). „Cred că e corect portretul pe care i-l faci lui Emil Botta, dar îmi vine greu să-mi imaginez cum arată această nouă *întunecare* a lui. În amintirea mea, el a rămas același

băiat fermecător, trist și inocent, sau, dacă vrei, un blestemat îndulcit prin blândețe și eleganță” (12 aprilie 1974). „Ce om și acest E[mil] B[otta]! Tot ce-mi povestești despre ultimele lui «aventuri» îl face și mai seducător. Cât aș fi vrut să-l văd în Hamlet!” (20 decembrie 1979, la doi ani după moartea lui Emil Botta).

Într-un singur loc a renunțat Cioran la limbajul său esopic: „De curând, mi s-a vorbit vreme de două ceasuri de dragul nostru [Emil] Botta, despre experiențele sale limită à la Quincey, dezechilibrul lui pasionant. Dintre noi, el e singurul care a mers cel mai departe. Nu poți juca Hamlet fără să fii pedepsit. Aș fi vrut să-l văd în acest rol” (scrisoare către Arșavir Acterian din 2 noiembrie 1968) (174, pp. 208-210, 214-215, 222, 236).

Vorbind despre „experiențele sale limită à la Quincey” (luându-l ca reper pe scriitorul opioman prin excelență), Cioran s-a referit în mod deschis la narcofilia lui Emil Botta. Foarte probabil că securistul de serviciu care monitoriza scrisorile dintre Cioran și Acterian n-a înțeles ce experiențe-limită „à la Quincey” face poetul-actor la București, neștiind probabil „cine dracu’ mai e și Cuinsi ăsta!”. Solicitând la CNSAS să consulte dosarul de Securitate al lui Emil Botta, cercetătoarea Ioana Diaconescu a fost deziluzionată. A primit „un dosărel subțire și cenzurat” (sunt chiar cuvintele ei), conținând câteva file renumerotate, complet insignifiante. Având în vedere biografia poetului și a fratelui său (Dan Botta a fost legionar și deținut politic după război), este puțin probabil ca Securitatea să nu-l fi considerat pe Emil Botta un „obiectiv” și să nu-i fi deschis un *DUI* (*Dosar de Urmărire Informativă*) (395).

O legătură tematică subterană poate fi decelată între, pe de o parte, epistolarul Emil Cioran – Arșavir Acterian și, pe de altă parte, jurnalul acestuia din urmă. Imediat ce a primit scrisoarea lui Cioran comentată mai sus (expediată din Paris la 2 noiembrie 1968), Acterian comentează în jurnal pe marginea „opiomaniei” lui Emil Botta (la 12 noiembrie 1968). Acterian nu contestă narcofilia poetului. Dimpotrivă, o confirmă. El contestă însă faptul că poezia lui Botta ar fi o „viziune incoerentă de opioman ajuns în descompunere”, cum „zic unii” (poate se referă la Cioran, poate la cei care i-au vorbit lui Cioran pe această temă „vreme de două ceasuri”). După Arșavir Acterian, poezia lui Botta este „o tragică tensiune de viață, dezagregantă. Disperarea poetică, aiurarea metabolică transmutate nemijlocit în literatură de nobile semnificații. Din îndoieli și spaime, din neliniști, din frica morții și din sentimentul de disoluție se înfiripă o lume care îl include și pe care se muncește s-o transfigureze în vis și poezie ca s-o facă suportabilă” (72, p. 179).

Arșavir Acterian a fost foarte apropiat de Emil Botta. Un prieten care a încercat mereu să-i atenueze instabilitatea psihică, excesul de emotivitate, hipersensibilitatea. Acterian a fost dintre puținii prieteni care au avut acces la intimitatea poetului ursuz, chiar și în momentele sale penibile de sevraj și dependență de narcotice. „În bârlogul în care se încuie [...] – notează Acterian în jurnal la 6 noiembrie 1971 – îl surprind răvășit, prăbușit, cu o voce cavernoasă parcă țâșnită din lăuntru lui, încât cu greu percep ce spune. [...] L-am descoperit cu greutate mai deunăzi în singurătate și tăcere, respirând cu mare dificultate, bând totuși cafele cu câni mari și fumând ca un posedat, rebel oricărui sfat și oricărei asistențe” (72, pp. 305-306).

Ca și alți scriitori și actori din perioada comunistă, Emil Botta își procura cafea de calitate de la magazinul celebrului cafegiu Gheorghe Florescu (din Bd. Hristo Botev nr. 10), care și-a publicat de curând memoriile (175, pp. 123 ș.u.). Dar, în afară de multele cești de cafea tare, poetul își administra adesea fiole de *cafeină* și pastile de *luminal*, procurate de la farmacie. În plus, fuma enorm, aprinzându-și practic țigară de la țigară. Era insomniac și anorexic. Întrebat de prieteni dacă a mâncat ceva, poetul obișnuia să răspundă: „Am mâncat o cafea și, ca desert, un nescafé”. Părea o glumă, dar nu era (395).

La 27 iunie 1973, cu câțiva ani înainte de moartea poetului, Arșavir Acterian scrie din nou în jurnalul său despre „narcotizarea” lui Emil Botta (și a lui Mihai Eminescu!) atunci „când se vede încleștat de nefericire”: „Ades E[mil] B[otta] îmi evocă figura lui Eminescu. Ca și el înflăcărat de frumos, ca și el setos de cunoaștere, ca și el trăind la limita extremă viața, ca și el îndrăgostit de femeie, ca și el disperat, ca și el răvășit de suferințe, ca și el straniu în comportare, trăznit, apucat, ca și el încercând să se narcotizeze în momentul când se vede încleștat de nefericire, ca și el aproape descompus și aproape nebun” (72, p. 367).

*
* *

Nu este întâmplător faptul că am găsit anume în jurnalul lui Arșavir Acterian unele informații referitoare la narcofilia poetului Emil Botta. Acterian avea un oarecare interes pentru efectele drogurilor și mai ales pentru modul în care ele influențează creativitatea scriitorilor și a artiștilor. Este suficient să-i răsfoim jurnalul. În 1932, de pildă, i se pare „admirabil” filmul *Cocaina* (cu actrița Marcelle Chantal), pe care îl vizionează împreună cu Eugen Ionescu.

În 1969, Acterian comentează în jurnal un articol elogios scris la adresa poetului René Daumal (1908-1944), mort la treizeci și șase de ani de tuberculoză, boală pe care ar fi contractat-o pentru că se droga cu *tetraclorură de carbon*, mai rar cu *eter* și *protoxid de azot* (gaz ilariant). „A căutat și el absolutul, a măzgălit și el hârtia, dar s-a și drogat ca să-l găsească, precum Quincey, Aldous Huxley și hippy-iștii [*sic!*] de astăzi. Înaintemergător al acestora din urmă. Pare-se inspirator al lor, printre alții. Avea un cerc întreg de scribi experiențialiști cu oarecare similitudini cu suprarealiștii, dar distingându-se de aceștia prin furia experienței și intensitatea spiritului de ardere ce l-a dus repede în mormânt (celula omenească suportând greu excesele).”

În fine, în 1972, Arșavir Acterian vorbește în jurnal despre un pictor, fiul unui prieten (greu de identificat), care își cravașează sensibilitatea prin excese de stimulente psihotrope – alcool, cafea, tutun. „Viciul duce până la urmă la neurastenii și la detracare. Probabil, talentul pictorului (și același lucru se poate spune despre tot soiul de creatori cu apucături similare) e astfel biciuit, inteligența se ascute, sensibilitatea e cravașată spre a fi subțiată și rafinată” (72, pp. 119, 194, 328).

7. Avangardiști & Moderniști

*Tristan Tzara : „Apa Diavolului plouă
pe rațiunea mea”*

Zürich

Pentru poeții și artiștii avangardiști, creativitatea, imaginația poetică, libertatea spirituală și călătoriile onirice erau mecanisme mintale care se cereau nu doar încurajate, dar și „biciuite”. Oniromani prin definiție, ei nu au fost străini de metodele artificiale de provocare a „libertății totale a spiritului” (formula îi aparține lui André Breton, *Manifestul suprarealist*, 1924).

Am amintit despre relația lui Ion Vinea cu narcoticele, începută probabil în 1924 sub influența lui Ion Barbu, concitadinul său din Giurgiu. În toamna anului 1915 el se despărțise de prietenul său Tristan Tzara, plecat la studii la Zürich. În epoca „insurecției de la Zürich”, experiențele anarhice practicate de artiștii radicali și atmosfera agitată a *happening*-urilor dadaiste se potriveau cum nu se poate mai bine cu excitantele și stupefiantele care se găseau la liber prin marile orașe europene. „Noi afirmăm VITALITATEA fiecărei clipe, antifilosofia acrobațiilor spontane”, clama Tristan Tzara în manifestul intitulat *Proclamație fără pretenții* (Zürich, 1919).

Orașul Zürich, din Elveția germanofonă, era pe atunci (și a rămas până astăzi) (176) una dintre capitalele europene ale drogurilor. O spune un narco-expert de talia lui Ernst Jünger : „Cocaina a devenit o modă în timpul primului război mondial; Zürich [...] a fost una dintre rezidențele din care a iradiat dominația ei” (23, p. 183). În ceea ce privește consumul de cocaină din acei ani, Jünger era un *connaisseur*, deci poate fi crezut pe cuvânt. Situația era foarte asemănătoare în marile orașe din spațiul german. Se poate aduce și mărturia unui specialist. Psihiatrul Hans W. Maier, de pildă, care a publicat în 1926

o monografie privind abuzul de cocaină, susținea că, în spațiul germanofon al Europei, „perioada revoluționară a anilor 1918-1921 a fost în mod special favorabilă propagării dependenței de cocaină inhalată nazal” (3, p. 187).



34. *Cabaret Voltaire*, desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916. Pe scenă: Tristan Tzara (lângă pian), Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Emmy Hennings (dansând în dreapta)

În *Memoriile* sale, Richard Huelsenbeck descrie *Cabaret Voltaire* ca pe un spațiu învăluit în „nori groși de fum” și cu „un miros de cenușă caustică”. La rândul său, în 1916, Hugo Ball scrie în jurnalul său despre un sentiment de „extaz indefinit” care îi lega pe participanții la seratele dadaiste. Tot în 1916, cântăreța și dansatoarea Emmy Hennings (o „proto-hippy”, cum a definit-o Andrei Codrescu) (436) și-a interpretat poemul *Morphine* pe scena de la *Cabaret Voltaire*. Poemul ei a apărut în singurul număr al revistei *Cabaret Voltaire*, din 15 iunie 1916 (384). „Se pare că beția [dadaștilor] nu era întotdeauna datorată alcoolului”, scrie Leah Dickerman, una dintre organizatoarele recente expoziții internaționale *Dada*, desfășurată la Paris, Washington și New York, în anii 2005 și 2006 (177).

Câteva aluzii la narcotice par să-și fi făcut loc în unele texte semnate de Tzara în 1918-1919: „Apa Diavolului plouă pe rațiunea

mea”. Într-un fragment de poem (*Calendar*, 1918) apare un misterios „medicament astral”, se pare heroină:

flacon cu aripi de ceară roșie în floare
calendarul meu saltă medicament
astral de inutilă ameliorare
se dizolvă la lumânarea aprinsă
a nervului meu capital.

(revista *Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918)

Iată și un pasaj din *Manifestul Dada* din 1918: „Aici noi avem dreptul să proclamăm căci am cunoscut fiorii și deșteptarea. Strigoii beți de energie înfigem tridentul în carnea nepăsătoare. Suntem șiroaie de blesteme în belșug tropic de vegetații ametoare, clei și ploaie-i sudoarea noastră, sângerăm și ardem setea, sângele nostru-i vigoare” (*Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918). Subînțeleasă în cele două texte de mai sus, seringă apare într-un text ulterior: „SERINGA nu-i decât pentru înțelegerea mea” (*Proclamație fără pretenții*, manifest scris în aprilie 1919 și publicat în *Die Schammade*, Köln, 1920) (178, pp. 13, 24).

În 1919, André Breton îi scria lui Tristan Tzara, la Zürich, despre „degradarea” prin intoxicare cu diverse narcotice (inclusiv opium) a lui Alfred Jarry, pe care Tzara îl considera „precursorul dadaismului”. „Jarry e suprarealist în absint”, va scrie la rândul său Breton (*Primul manifest al suprarealismului*, 1924). 1919 este anul în care Jacques Vaché, pe care suprarealiștii îl vor adora, se sinucidea cu opium la vârsta de douăzeci și trei de ani (179).

În același an 1919 Marcel Iancu se întâlnea la Paris cu Breton și Aragon și-l descria pe Tzara ca pe „un fel de mare preot”, care organizează la Zürich „nopti de dezmăț în fum de opiu” (180, p. 65). Cu siguranță că Iancu era la curent cu poziția anti-drog a lui Breton. Fiind supărat pe Tzara, probabil că Marcel Iancu voia să-și discrediteze compatriotul în fața grupării pariziene. Totuși, informația lui nu este implauzibilă.

Unii dintre dadaiști (de la Zürich sau Berlin) își administrau într-adevăr morfină, heroină și cocaină, ca de exemplu Hugo Ball, soția sa Emmy Hennings, Walter Serner, Johannes Baader, Rudolf Schlichter ș.a. (181, p. 43; 3, pp. 190 ș.u.). Mai târziu, și unii poeți și artiști suprarealiști (sau asociați acestora) au fost consumatori de droguri: Jacques Vaché, René Crevel, Jacques Rigaut, Robert Desnos (care în 1919 a făcut un elogiu cocainei prin poemul *L'ode à Coco*), Guillaume Apollinaire, Francis Picabia, Pablo Picasso, Salvador Dalí, Max Ernst, Antonin Artaud, Jean Cocteau, Henri Michaux, Roger



35. Tristan Tzara. Desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916

Gilbert-Lecomte, Blaise Cendrars, Erik Satie ș.a. Primii trei din această listă s-au sinucis. Tristan Tzara le-a adus un omagiu la București, într-o prelegere ținută la 4 decembrie 1946. Dadaistii au încercat să reducă „dilema *acțiune și vis*”, a spus Tzara cu acel prilej. „Crevel și Rigaud au murit în împrejurări tragice [...]. Ei n-au putut să rezolve contradicțiile între vis și realitate” (182). Studiul despre suprarealism semnat în 1929 de Walter Benjamin conține o discuție semnificativă despre „iluminarea profană” și consumul de hașiș și opium. Suprarealiștii, conchide Benjamin, vor „să câștige energiile produse de intoxicare [cu droguri] pentru revoluție” (3, pp. 58, 64-71, 150).

*
* * *

Berlin

Începând din februarie 1918, epidemia Dada se declanșase din plin printre poeții și artiștii germani. Virusul fusese adus de la Zürich de Richard Huelsenbeck. În august-septembrie 1922, Tristan Tzara și alsacianul Hans Arp au făcut o călătorie în Germania, la Berlin, dar și la Weimar, Düsseldorf (unde au participat la „Congresul constructivist”) și Jena („Conferință despre Dada”, unde Tzara a reușit cu greu să scape de furia studenților de extrema dreaptă). Dadaistii germani i-au primit cu entuziasm. Nu știu dacă s-au văzut și cu Max Ernst, liderul grupării dadaiste din Köln, dar tocmai se despărțiseră

de el în Tyrol, unde își petrecuseră vacanța împreună cu el și Paul Éluard. „În tăcerea glacială a unei nemiloase contemplații interioare, la granița dintre vis și realitate – scria Tristan Tzara –, activitatea poetică a lui Max Ernst s-a produs ca o stare de intoxicare, ca o continuă legătură între o sensibilitate intuitivă și lumea trecătoare a imaginilor” (183, pp. 13, 38).

În Germania, Tzara și Arp au fost extrem de plăcut impresionați de libertinajul practicat de tinerii nemți, mai ales în capitală. S-au simțit minunat, savurând din plin „atmosfera de libertate ce domnea la Berlin”, scrie François Buot, biograful lui Tzara. Hans Richter asocia atmosfera din clubul berlinez *DADA* de la începutul anilor '20 cu starea de „amok” – termen malaiezian care se referă la halucinațiile provocate de abuzul de opium (183, p. 10).

„Efervescenta [artistică] era reală – comentează François Buot. La Berlin funcționau toate grupurile și se găseau toate revistele. Chiar și în materie de sex, era un oraș modern. [...] Toleranța era la ea acasă. Nici urmă de puritanismul rușinat care domnea încă la Paris. Germania părea să fie un paradis fără urmă de cenzură, iar tinerii nemți întâlniți de Tzara și Arp aveau un comportament extraordinar de liber. Baruri, bordeluri, localuri de noapte – Tzara voia să vadă tot” (180, pp. 112-113). Ernst Jünger vorbește despre cocainomanii din Berlinul epocii. O imagine care „nu era rară” – spune el – în cafenelele din Alexanderplatz și Kurfürstendamm (23, p. 188).

Într-adevăr, „Germania părea să fie un paradis”, inclusiv al drogurilor. În toamna anului 1922, Tzara ar fi putut – din întâmplare sau nu – să se întâlnească la Berlin cu Ion Barbu. În corespondența din acea perioadă (septembrie-octombrie 1922) dintre Tudor Vianu și Ion Barbu, acesta din urmă asociază constant Berlinul cu cocaina, nu prea scumpă și ușor de procurat. Pe de o parte, după război se redistribuiseră în drogheriile din orașe imensele stocuri farmaceutice ale armatei. Pe de altă parte, în acea perioadă, companiile farmaceutice germane lucrau din plin, producând droguri psihoactive, inclusiv cocaină, care era vândută la farmacii, în pachețele de 4-6 grame, numite „koks” (3, p. 187). Am văzut că, după trei ani de stat în Germania (1921-1924), Ion Barbu a revenit intempestiv în țară ca să uite – cum scrie Gerda Barbilian – „visul urât al Berlinului în plină decadentă, în plină nebulie a drogurilor” (154, pp. 148-151).

*

* *

Paris

La începutul anilor '20, în unele ziare franceze se scria că Tristan Tzara & Co foloseau substanțe halucinogene. În perioada 1920-1924 Tristan Tzara și Jean Cocteau erau nedespărțiți în boema artistică pariziană. Prietenii lor își vor aminti mai târziu despre cei doi poeți că „beau mult pe atunci și din când în când fumau opiu, drogul la modă”. Și pictorița suedeză Greta Knutson își va aduce aminte de atmosfera boemă întreținută de grupul de avangardiști în Parisul anului 1924, când l-a cunoscut pe Tzara, viitorul ei soț: „cafenelele afumate, cu licorile lor vrăjite și muzica lor îndrăcită” (180, pp. 139, 206).

Evident, alcoolul era stimulentele cel mai la îndemână. Exaltarea avangardiștilor era generală. În amintiri, Louis Aragon vorbește despre „beția manifestărilor publice”, iar Georges Ribemont-Dessaignes, despre „un soi de beție colectivă”. Se beau butoaie întregi de vin Porto, whisky, dar și specialități de genul „cocteil Dada”. În aprilie 1920, Tristan Tzara a imaginat o invitație dadaistă la o expoziție a lui Picabia la Paris: „Mișcarea Dada își plasează capitalul în injecții de whisky cu sifonromatic și vă invită la etc. etc.” (180, pp. 69, 71, 75, 81).

Se cunosc abuzurile de opium ale lui Cocteau în acea epocă, mai ales după moartea (în decembrie 1923) a tânărului său prieten și discipol, scriitorul Raymond Radiguet. Ajunseser să fumeze zece pipe cu opium pe zi, după propria sa mărturisire: „Fumam trei [pipe] dimineața (la ora 9), patru după-amiaza (la ora 5), trei seara (la ora 11)”. Peste doar câțiva ani, în perioada decembrie 1928 – aprilie 1929, Cocteau va traversa la clinica din Saint-Cloud, de lângă Paris, o experiență de dezintoxicare extrem de traumatizantă. Provoacă de „un leac [= opiumul] ce tinde să devină un despot”, cum își nota Cocteau în jurnalul dezintoxicării, „suferința *au ralenti*” de care a avut parte poetul s-a dovedit a fi fertilă din punct de vedere artistic (vezi *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, 1930). „Nu pledez. Nu judec, scria Cocteau în 1928. Depun doar dovezi incriminatorii și dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului” (2, pp. 9-13).

Dar opiumul și hașișul – droguri specifice romanticilor – sunt narcotice halucinogene, care îndeamnă la imobilism și reverie. Trupul doarme, în timp ce mintea zboară. În plus, opiomanul nu caută compania altora. El nu socializează, precum consumatorul de cocaină, cannabis sau chiar alcool. „Vinul îi face pe oameni fericiți și sociabili – spunea Baudelaire –, hașișul îi izolează. Vinul exaltă voința, hașișul o anihilează.” Pentru o „călătorie” bună după o doză de hașiș, recomandă Charles Baudelaire, e nevoie să fie îndeplinite unele condiții



36. Jean Cocteau. Autoportret făcut în perioada dezintoxicării poetului și a chinurilor sevrajului, Clinica din Saint-Cloud, decembrie 1928

de anturaj: „câțiva complici al căror temperament intelectual să vă fie apropiat; și un pic de muzică, dacă este posibil” (1, p. 20).

„Fumătorii [de *cannabis*] sunt o categorie sociabilă, spune personajul narcoman al lui William S. Burroughs. Prea sociabilă, după gustul meu” (184, p. 42). Dimpotrivă, pentru fumătorii de opium, situația este complet diferită. Jean Cocteau a găsit formulări inspirate, cvasi-aforistice: „Când fumezi [opium] în doi este deja prea mult. În trei, e greu. În patru, imposibil”; sau: „Sub opium, [...] nu încercăm să împărțim cu nimeni bucuria. Opiumul ne desocializează și ne îndepărtează de comunitate” (2, pp. 61, 109). În ceea ce privește efectele unor narcotice și gradul lor de socializare, putem da crezare unor scriitori precum Baudelaire, Cocteau și Burroughs.

Vivacitatea nevrotică și insomniile prelungite ale dadaiștilor rimau mai degrabă cu alte genuri de droguri. Unele stimulente și euforizante, de tip cocaină („fericirea în mișcare”, cum e numită). Dadaismul și futurismul sunt, afirmă Arnauld de Liedekerke, „mișcări artistice de cocainomani” (34). Într-adevăr, îndrăgostiți de aventură (*Vivere pericolosamente!*, în termenii lui D’Annunzio), de viteză, de mașini, de cai-putere și de benzină (cu care se parfumau pe rever), unii poeți futuriști își administrau droguri stimulente, printre care cocaina:

Sofronio Pocarini (vezi poemul *Cocaina*, 1924), Alberto Manca (vezi textul *Sogno alla cocaina*, 1933) ș.a. (185).

În numărul din 25 ianuarie 1920 al publicației pariziene *L'Action Française* se susținea că dadaistii ar fi „mari consumatori de cocaină”. În alte reviste, nu dadaistii, ci dadaismul însuși era asociat cu cocaina: „Dadaismul și cocaina sunt produse toxice ale ultimului război, iar primul [= dadaismul] nu este cel mai puțin vătămător” (*L'Ami du peuple*, 4 iunie 1931).

Textele de mai sus au apărut în publicații foarte „de dreapta”, *L'Action Française* și *L'Ami du peuple*, care aveau toate motivele să-i antipatizeze pe avangardiști, care erau foarte „de stânga” (180, pp. 90, 195, 240-243). Între cele două tabere era practic un război declarat continuu. Avangardiștii de la Paris, de pildă, s-au solidarizat cu o militantă anarhistă, Germaine Berton, care – la 23 ianuarie 1923 – a intrat în redacția publicației *L'Action Française* și a împușcat mortal un lider de extrema dreaptă, Marius Plateau (*La Révolution surréaliste*, nr. 1, decembrie 1924) (186).

*
* *

București

În 1947, și Petre Pandrea îl asocia pe Tristan Tzara (și dadaismul, în general) cu narcomania, dar nu atât la propriu, cât la figurat. Tzara era – prin „conversiuni recente” la marxism, cum se exprima Pandrea – un fel de traficant cu „opiul intelectualilor” (ca să folosesc o sintagmă forjată ulterior, în 1955, de Raymond Aron). După ce a făcut câteva călătorii în Spania (1936-1937), pentru a se solidariza cu luptătorii anti-Franco, după ce a colaborat ca *maquisard* cu Rezistența din sudul Franței, după ce a devenit militant comunist, Tzara a vizitat România (vizitase înainte Cehoslovacia, Ungaria și Iugoslavia) și a ținut câteva conferințe la sfârșitul anului 1946. La București a fost întâmpinat de Sașa Pană și de alți avangardiști români, nu însă și de Marcel Iancu, care emigrase cu toată familia în Palestina imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941 (444).

Tzara revenea la București (și la Moineștiul natal) după vreo două decenii. România se afla într-un moment critic, imediat după alegerile din 19 noiembrie 1946, fraudate de comuniști. Prelegerea intitulată *Suprarealismul și epoca de după război* a fost ținută la Teatrul Național din București, la 4 decembrie 1946. Textul ei a fost publicat de Sașa Pană în revista *Orizont* (nr. 3, februarie 1947) (187). Dar, în cultura română din „epoca de după război”, cuvântul de ordine nu va

fi „suprarealismul”, ci „realismul socialist”. Referindu-se la relația dintre Sașa Pană și Tristan Tzara, cu prilejul vizitei celui din urmă în România, Paul Celan – stabilit pentru câțiva ani la București – a afirmat sarcastic: „Sașa Pană e... umbra care și-a găsit în sfârșit omul” (188, p, 102).

Câteva luni mai târziu, Petre Pandrea îl numea pe Tzara un „furnizor balcanic pentru cadâne interlope, cu narcotice și cu un soi de literatură de scandal”, un „semi-colonial de-al nostru, semi-doct și semi-comercial, brânză bună, ca inteligență, în burduf de câine al răului caracter, care traficează cu cocaină literară, ieri ca dadaism, azi ca «Rezistență franceză» și sovietism literar, mâine ca dandysm anglo-saxon” etc. (189, pp. 120-122). Paul Cernat a detectat în textul lui Pandrea „abia disimulate stereotipuri xenofobe, reperabile în cazul mai tuturor adversarilor autohtoni ai lui Tzara” (190, p. 113).

În octombrie 1956, Tzara a încercat să revină în România, cu gândul să refacă, după exact un deceniu, traseul Paris-Praga-Budapesta-Belgrad-București. Pe drum însă l-a prins revoluția anti-comunistă de la Budapesta, unde l-a vizitat pe Lajos Kassák și pe alți scriitori maghiari care luptau pentru destalinizarea Ungariei (191). A revenit în Franța, lecut atât de Europa Răsăriteană, cât și de comunism. La Paris a fost aspru criticat de conducerea Partidului Comunist Francez (mai ales de Louis Aragon) pentru poziția sa exprimată public de susținere a revoluției maghiare. La sfârșitul anului 1956, în semn de protest față de reprimarea revoltelor din Ungaria, Tristan Tzara și-a dat demisia din Partidul Comunist Francez.

Futuriști și suprarealiști despre narcotice

Trebuie să deschid aici o paranteză. Diferitele curente ale avangardei istorice au fost foarte ideologizate, chiar politizate. Dacă nu chiar anexate politic, de extrema stângă (dadaismul, suprarealismul ș.a.) sau de extrema dreaptă (futurismul). Nici o altă mișcare literar-artistică nu a beneficiat de atât de multe manifeste doctrinare, de texte programatice, de congrese, de lideri, de ierarhii, de „disciplină de partid”, de facțiuni, de excluderi și excomunicări de membri etc. „Grupul suprarealist funcționa ca un partid. Un «partid poetic revoluționar»”, spune Sarane Alexandrian, unul dintre cei excluși de André Breton din grup (465). De aceea, contextul internațional al mișcării de avangardă este extrem de important. Fără înțelegerea lui nu pot fi înțelese mișcările avangardei din diversele țări, fiecare cu specificul

ei. Este vorba inclusiv despre pozițiile diverselor grupări, și ale liderilor lor, față de consumul de narcotice al avangardiștilor.

Așa cum am văzut, destul de mulți scriitori și pictori avangardiști își „forțau imaginația” și își „intensificau iritabilitatea facultăților spiritului” (în formulările lui Max Ernst, „Comment on force l'inspiration”, 1933) administrându-și substanțe psihotrope. Mai ales cocaină și opium, dar și morfină, heroină, eter ș.a. Cu toate acestea, în mod aparent paradoxal, liderii ideologici ai diverselor curente avangardiste își exprimau dezacordul cu astfel de năravuri. Era vorba de dezacorduri doctrinare, mai mult sau mai puțin „oficiale”, inserate nu în cine știe ce articole conjuncturale, ci în manifeste artistice și în texte programatice.

Pentru futuristul Filippo Tommaso Marinetti, de pildă, „paradisul artificial” – provocat de droguri și vizitat de „minoritatea artiștilor și gânditorilor” – „ucidea viața” și înlocuia adevărata realitate. Poziția lui Marinetti în această privință apare clar exprimată în *Manifestul Tactilismului*, publicat în ianuarie 1921: „Minoritatea intelectuală... care nu se mai bucură de vechile plăceri ale Religiei, Artei, Dragostei... se abandonează pesimismului rafinat, inversiunilor sexuale și paradisurilor artificiale ale cocainei, opiumului, eterului etc. Aproape fiecare propune întoarcerea la viața sălbatică, contemplativă, lentă, solitară, departe de orașele pe care le urăște. În ceea ce ne privește pe noi, futuriștii, care ne confruntăm curajos cu drama agonizantă a perioadei de după război, noi suntem în favoarea tuturor atacurilor revoluționare care vor fi întreprinse de majoritate. Dar, către minoritatea artiștilor și gânditorilor, noi țipăm din rărunchi: Viața are întotdeauna dreptate! Paradisurile artificiale cu care voi încercați să ucideți viața sunt inutile. Încetați să visați la o întoarcere absurdă la viața sălbatică” (3, p. 189).

În mod paradoxal, recunoaștem deja în acest text marinettian de la începutul anilor '20 unele elemente ale *portretului robot* al viitorului „artist degenerat”: narcoman, pornograf, homosexual, „sălbatic”, „minoritar”. Acesta este creatorul „artei degenerate”, expresie a „putreziciunii” și „decadenței”, artă care va fi stigmatizată de fasciști și naziști în anii '30 (vezi celebra expoziție *Entartete Kunst*, vernisată de Adolf Hitler la München, în iulie 1937).

Relația avangardiștilor români cu futuristul Tommaso Marinetti s-a modificat radical în timp. *Manifestul futurismului* a apărut în limba română la Craiova (în ziarul *Democrația*) în aceeași zi – la 20 februarie 1909 – cu lansarea internațională a manifestului, în ziarul parizian *Le Figaro*. Este considerată a fi data de naștere a avangardei literar-artistice a secolului XX. Foarte apreciat și onorat de către „integraliști” și „contemporani” în anii '20 (chiar și în 1930,

la vizita sa în România), Marinetti a fost fățiș boicotat de către avangardiștii bucureșteni (cu excepția lui Ilarie Voronca) atunci când a vizitat din nou România în 1932. Din „viitoristul” Marinetti, adversarul declarat al literaturii și artei „academice”, el devenise „fascistul F.T. Marinetti, academicianul lui Mussolini”, cum l-a numit Sașa Pană (193, p. 364). În schimb, tot pe atunci, în vara anului 1933, Mihail Sebastian scria apreciativ la adresa lui Marinetti și a relației acestuia cu regimul mussolinian (*Cuvântul*, 21 iunie 1933) (271, pp. 86-87).

Poziția lui Pierre Drieu la Rochelle seamănă cu cea a lui Marinetti. Apropiat de mișcarea suprarealistă la începutul anilor '20, Drieu la Rochelle a sărit ulterior din barca stângistă în cea fascistă. Pentru el, homosexualitatea, alcoolismul și narcomania sunt „maladii ale spiritului” care provoacă „decadența” creativității: „Masturbarea și homosexualitatea – scria el în 1922 – sunt maladii ale spiritului. Alcoolismul și drogurile sunt primii pași care conduc la acest eșec al imaginației, la această decadență a spiritului creativ, când un om preferă să se supună în loc să se afirme” (194).

*
* * *

André Breton s-a opus și el folosirii stupefiantelor de către suprarealiști, dar din cu totul alte rațiuni. S-a crezut că poziția lui tranșantă în această privință a fost cauzată inițial de faptul că prietenul și camaradul său de arme din primul război mondial, poetul Jacques Vaché, s-a sinucis în 1919 administrându-și o supradoză de opium. Totuși, poziția antinarcotică a lui Breton nu a avut motivații conjuncturale, ci doctrinare. Starea onirică și misterul poetic nu se obțin pe căi artificiale. A spus-o André Breton însuși într-un text programatic din decembrie 1924, și anume în prefața primului număr al publicației *La Révolution surréaliste*: „Suprarealismul este locul în care se întâlnesc farmecele somnului, alcoolului, tutunului, eterului, opiumului, cocainei și morfinei. Dar, de asemenea, suprarealismul rupe lanțurile. Noi nu dormim, noi nu bem, noi nu fumăm, noi nu prizăm, noi nu ne injectăm, și totuși noi visăm” (3, p. 65).

Replica dramaturgului și poetului opioman Antonin Artaud nu s-a lăsat așteptată. Ea a apărut imediat, la începutul anului 1925, chiar în numărul proximal al aceleiași publicații suprarealiste. În articolul intitulat „Securitate generală: lichidarea opiumului”, Artaud admitea că opiomania este un viciu periculos, dar susținea, pe de o parte, faptul că un bolnav trebuie să aibă dreptul să consume opium pentru ameliorarea suferințelor sale (era și cazul lui) și, pe de altă parte, faptul că narco-prohibiția ar avea ca efect pervers creșterea „curiozității publice față de narcotice” (3, p. 66).

De fapt, din perspectiva lui André Breton, cel din *Primul manifest al suprarealismului* (1924), poezii și artiștii nu ar trebui să aibă nevoie de stupefiante. După el, suprarealismul însuși „acționează asupra spiritului ca stupefiantele”, fiind „un viciu nou”, un fel de „paradis foarte artificial”: „Suprarealismul nu permite celor care i se dedică să-i întoarcă spatele după bunul lor plac. Totul ne face să credem că el acționează asupra spiritului ca stupefiantele. Asemenea lor, el creează o anume stare de necesitate [= de dependență] și-l poate împinge pe om la revolte cumplite. E și el [suprarealismul], dacă vreți, tot un paradis foarte artificial, și gustul pentru el derivă din critica lui Baudelaire. [...] În multe privințe, suprarealismul se prezintă ca un *viciu nou* care nu pare a fi cu necesitate apanajul câtorva oameni, asemenea *hașișului*, el e în stare să-i satisfacă pe toți delicații”. Breton își continuă manifestul comparând imaginile suprarealiste cu cele datorate opiumului, așa cum le-a perceput Charles Baudelaire: „Există imagini suprarealiste [la fel] ca acele imagini ale opiumului, pe care omul nu le mai evocă, ci «se oferă [- cum zice Baudelaire -] închipuirii sale, în mod spontan, despotice. El nu le poate alunga căci voința nu mai are putere și nu mai stăpânește facultățile” (195, pp. 305-306).

Ca în multe alte privințe, opiniile lui Artaud și Breton au fost diferite și în ceea ce privește folosirea narcoticelor de către scriitori și artiști. Asta în condițiile în care, în perioada anilor '20-'30, Antonin Artaud a fost un înrăit opioman. În 1936, fiind în Mexic, el a experimentat și mescalina. Celebrul său „Apel către tineri: Intoxicare-Dezintoxicare”, scris în 1934, a devenit un adevărat manifest al creativității poetice generate de stupefiante. Pentru Artaud, „opiumul este cea mai formidabilă invenție a nimicului care a fertilizat vreodată sensibilitățile umane. Dar eu nu pot să realizez nimic dacă nu-mi administrez uneori această cultură a nimicului. Nu opiumul mă face să lucrez, ci lipsa lui. Dar ca să-i simt lipsa trebuie ca, din timp în timp, opiumul să fie prezent” (3, p. 67).

Merită să fie amintit în acest context un personaj interesant. Este vorba de o actriță româncă, iubita lui Artaud, care a fost implicată în experiențele narcotice ale poetului. Născută la București în 1897, Génica Athanasiou (cu numele ei adevărat Eugenia Tănase) s-a stabilit la Paris în 1919 pentru a studia teatrul. În toamna anului 1921 l-a cunoscut pe Antonin Artaud (a fost prima lui iubită), cu care a colaborat apoi în diverse manifestări de teatru și film de avangardă. În 1940, fiind internat într-un spital psihiatric de lângă Vichy, unde era tratat cu electroșocuri, Artaud îi scria înnebunit prietenei sale, cerându-i să moară și să omoare ca să-i procure din Paris opium sau opiacee (gen heroină). „Trebuie să găsești cu orice preț heroină – îi

scria el –, chiar dacă este necesar să te lași omorâtă ca să mi-o aduci aici. Dacă este dificil să mă abțin de la opium sau heroină este numai din cauza mea, pentru că se știe că este singurul lucru care-mi va reda puterea și mă va readuce într-o stare în care voi putea să înving răul” (196).

*De la Sașa Pană la Gherasim Luca :
„Cetitor, deparazitează-ți creierul!”*

Nu este de mirare faptul că în textele avangardiștilor români se fac adesea referiri la plante sau substanțe stupefiante. Caracterul lor misterios, ilicit și psihotrop le conferă un statut poetic. „Plantațiile de maci” apar în primele poeme semnate de Tristan Tzara pre-dadaistul (208, p. 102). Ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* (*muscarită*) este evocată în *Manifestul* publicat de Sașa Pană în 1928, în primul număr al revistei *unu* (aprilie 1928). Așa cum am văzut, această ciupercă halucinogenă este personajul principal în poemul *Riga Crypto și lapona Enigel*, publicat de Ion Barbu în 1924. La 7 iulie 1924 (anul faimoasei expoziții internaționale *Contimporanul*), Eugen Lovinescu își nota în agenda cenaclului „Sburătorul” că Ion Barbu și Ion Vinea practicau în comun „stupefierea”, cu o „drogă”, probabil cocaină sau eter (156, p. 85).

Este semnificativ faptul că Sașa Pană a ales să se refere anume la acest stupefiant, *Amanita muscaria*, cu efecte psihotrope extrem de puternice, într-un text programatic care începea cu celebrul „strigăt în timpan”: „Cetitor, deparazitează-ți creierul!”, preluat din manifestul lui Voronca (75HP, octombrie 1924). Ilarie Voronca (pseudonimul lui Eduard Marcus) își intitulează unul dintre poeme *Cloroform*: „Se-apropie noaptea: despletire albă, troică în nebunie” (din volumul *Invitație la bal*, ed. unu, 1931). Poetul cu pseudonim înrudit cu „gazul ilariant” salută „extazul”, care este un „tărâm al liniștii” (*Patmos și alte șase poeme*, 1933). Ilarie Voronca se va sinucide la Paris, la 8 aprilie 1946 (după o vizită reconfortantă în România), lăsând pe birou un nou volum în lucru: *Manual al fericirii perfecte*.

Cloroformul ca narcotic joacă un rol important în proza autobiografică a lui Max Blecher (*Vizuirea luminată*). În poemele sale din volumul *Corp transparent* (1934) apar fie „flori bizare parfumând creierul” și provocând „bucurie”, fie „flori de mătrăgună” încununând coarnele bovinelor, în timp ce „planeta somnului se așterne peste câmpuri” (139, pp. 323, 330). În 1932, prozatorul Ion Călugăru publică în revista avangardistă *unu* un pamflet intitulat *Passiflora universitară*,

Passiflorina fiind un medicament psihoactiv, calmant și somnifer, folosit uzual în România (193, p. 364).

La Stephan Roll, poemele erotice plutesc „în aer liber” între „plosca cu absint” și „norul de absint”: „Dă-mi gura ta, dă-mi șoldul și plosca de absint” (*Poeme în aer liber*, 1929) (373). Intitulat *Absint anonim* și subintitulat *Mit*, apare în *Contemporanul* (nr. 77-78, 1927) un text semnat de un scriitor avangardist puțin cunoscut, G. Mănciulescu. Este o „proză experimentală erotizantă și «toxicomană»”, cum o definește Paul Cernat (190, pp. 194-196), plină de trimiteri la experimente narcotice: „ceru o maximă doză de opiu”, „ar fi putut s-o umple [pipa] cu dinamită”, „ca să gonesc cât mai mult amintirea vieții v-am chemat, prafuri amare, care subțiați nervii”, „sângele distila otrăvurile visului”, „elixirul magic”, „alcooolul mântuirii”, „Veronal” (substanță narcotică sintetizată în 1902) etc.

Denumirile comerciale ale substanțelor psihoactive (*Veronal*, *Luminal*, *Cloroform*, *Passiflorină*, *Valeriană*, ba chiar și fictivul *Penetral*) sunt firești în scrierile avangardiștilor. Uneori ele apar în texte ludice, ca în cazul „urmuzianului” Jacques Costin (1895-1987), un colaborator constant al revistei *Contemporanul* din anii '20: „M-am hrănit intens cu lecturi, mere și Luminal. Curând după aceea puteam ține, fără greutate, doi pepeni într-o mână” (*Diez și becar*, 1930). Tot Jacques Costin parodiază biografiile bărbaților celebri (*De viris illustribus*), inclusiv pe cea a legendarului rege Mithridate, inventatorul opiaceului *theriacă*, antidot împotriva „celor mai insidioase otrăvuri” (*Exerciții pentru mâna dreaptă*, 1931) (202, pp. 91-94).

Din grupul din jurul revistei *Contemporanul* (și al revistei *Integral*) făcea parte și pictorul avangardist (și prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). În 1932 el a participat la experimente cu intoxicare voluntară cu mescalină organizate în scopuri științifice de neurologul Gheorghe Marinescu. Istoricii de artă consideră că aceste experiențe cu halucinogene și-au pus amprenta asupra creației ulterioare a pictorului. Voi reveni pe larg la acest caz peste câteva pagini.

Întorcându-ne la Sașa Pană și la ciuperca psihedelică *muscarită* din manifestul său (*unu*, 1928), nu ar fi singura dată când editorul și poetul suprarealist a folosit nume de plante psihotrope în textele sale. În ultimul număr al revistei *unu* (nr. 50, decembrie 1932), într-un text-bilanț intitulat „Denunț”, Sașa Pană scrie printre altele: „Nici o singură dată n-am avut coloane «de închiriat» [în revista *unu*]. De câteva ori, măselarița aciuiată prin surprindere a cercat să strânguleze vița. A fost repede zvârlită cu cleștele scârbii la imondice. Și neghina de adevăr s-a cernut cu fiecare număr nou apărut” (193, p. 388). Măselarița este în acest caz o plantă care conține un alcaloid toxic, care sufocă vița-de-vie – generatoare de alcool pur. Este un text prin

care publicația a fost „asasinată”, scria Sașa Pană (*unu*, decembrie 1932). Un act public de „sinucidere”, observa la rândul său G. Călinescu (*Adevărul literar și artistic*, 1 ianuarie 1933). Interesant este faptul că, întâmplător sau nu, revista *unu* s-a născut sub semnul ciupercii psihedelice *muscaria* (*Amanita muscaria*) și a murit sub semnul plantei halucinogene *măselariță* (*Hyoscyamus niger*).



37. Sașa Pană. Desen de Marcel Iancu

Trebuie spus că Sașa Pană nu a folosit aceste denumiri de plante stupefiante în mod gratuit sau doar pentru eufonia lor, ci în perfectă cunoștință de cauză. Cu alte cuvinte, le știa efectele halucinogene. La mijlocul anilor '20, el a urmat la Iași și București *Institutul Medico-Militar*, avându-i ca profesori pe N. Leon, Al. Obregia, Gh. Marinescu ș.a. La cursul de farmacognozie, studentul Sașa Pană învăța cum să recunoască și să folosească diverse plante psihotrope, printre care *Papaver somniferum* (mac), *Datura stramonium* (ciumăfaie) ș.a., cum singur povestește în cartea sa de amintiri. De altfel, în anii '20-'30, el purta în trusă morfină cu care făcea injecții, a avut un coleg cocainoman, a scris o lucrare despre „alcoolism și lupta antialcoolică”, a fost profund impresionat de picturile realizate de Corneliu Michăilescu în stare de beție mescalinică etc. (193, pp. 124, 196, 399, 560).

Fiind medic și poet, Sașa Pană a fost – ca și suprarealiștii francezi – interesat de producțiile literare ale psihopaților. În primul număr al revistei *unu* (1928) era elogios prezentat nou-descoperitul „poet”,

Petre Popescu Poetul, „apaticul pensionar de la Spitalul Central de boli psihiatrice”, cum l-a descris ulterior Sașa Pană însuși (193, p. 402). Faptul a ajuns chiar și în rapoartele agenților Siguranței. În 1934, de pildă, un informator al Siguranței raporta conștiincios că Sașa Pană este „preocupat și obsedat de demență și demenți, [și] a reprodus chiar în [revista] «unu» elucubrații de ale pensionarilor de la Spitalul Central de boli nervoase” (197, p. 238). În 1940, Petre Popescu Poetul era încă pacient la spitalul de nebuni, de unde trimitea scrisori către doi destinatari: lui Gellu Naum și „către Dumnezeu” (198, p. 47).

Un alt medic-poet, suprarealistul Paul Păun, evoca studiul a doi psihologi francezi (Bourru et Bourot, *L'action à distance des substances toxiques et médicamenteuses*, 1887) pentru a imagina un experiment de tratare a unor „subiecți isterici” cu diverse plante psihotrope: „acțiunea la distanță a valerianei care te excită ca pe pisici, a laurului care te face mistic etc.” (*Conspirația tăcerii*, 1947) (208, p. 461).

Într-un text programatic, *Cubomanii și obiecte*, Gherasim Luca – unul dintre fondatorii grupului suprarealist român – scria în 1945: „Prezența lor [a obiectelor suprarealiste] în camera mea este echivalentul verificat al unui afrodisiac chimic căruia i s-ar adăuga proprietățile delirante ale unui stupefiant” (208, p. 658). Gherasim Luca este „inventatorul iubirii” pentru „femeia nenăscută”, „acea femeie ideală, fixă, depărtată, pe care romanticii ne-au făcut-o aproape accesibilă în lirica lor fumătorie de opium” (*Inventatorul iubirii*, 1945) (478, p. 235). Prietenul lui Gherasim Luca, pictorul Jacques Hérold, și-a compus cvasi-manifestul *Maltraité de peinture* ca și cum mintea i-ar fi fost afectată de suc de mătrăgună: „Creierul meu cu labe de mandragora/ busculează cuvintele, le vânzolește” (467).

După 1947 a căzut ghilotina literaturii proletcultiste. Peste douăzeci de ani, în a doua jumătate a anilor '60, a renăscut oarecum spiritul avangardei istorice, prin valul de poeți și prozatori numiți „onirici”. Personajele din poemele lui Leonid Dimov sorb „zâmbind” din „străvezii pahare cu absint” (*Destin cu baobab*, 1966) sau cu „hidromeluri și absint” (*Neliniște*, 1966), dorm „pe frunze de pelin, uscate” (*Rondelul sfintei în brocat*, 1970), fumează „nevralgice tabacuri” (*Eschivă*), se ung pe răni „cu alifii conținând leac ascuns” (*Baia*, 1977), fiind înconjurată de „plante dintr-un neam ciudat” (*Tramvaiul 2*, 1972). Poetul este fie „un negru șaman” care „fierbe ierburi” și „dansează gol”, fie un mag „iscusit în descântece” care zboară noaptea prin văzduh călare pe „măturoiul cu coadă”, dat cu „unsoare zbicită cu duh” (*Dezlegare*) (464). Poetul Valery Oisteanu, emigrat la începutul anilor '70 la New York, își omagiază înaintașii spirituali în poemul *Gătind cu strămoșii*:

Strămoșii mei spirituali
 Aduc ierburi și condimente
 Kafka-Freud-Einstein
 Pâine împletită cu relativitate
 André Breton aduce afrodisiace
 Baudelaire și Gautier vin și hashish
 Michaux și Cocteau opium și mescalina la desert
 Și eu îmi devor poemele (209).

*Victor Brauner: „Mătrăgună, strigăt al pădurii,
 bucurie a nopții”*

Plantele psihotrope (macul, mătrăguna, tutunul, iedera, cactusul *peyotl*, cafeaua mexicană ș.a.) joacă un rol important și în textele poetice scrise în perioada sa „magică” de pictorul suprarealist Victor Brauner. Într-un eseu din 1941, pictorul se descrie într-o „stare de exaltare”, emanând „o bucurie imensă”. Câteva plante narcotice îl ajută să dezlege „secretul «Nopții Chimice»”. Declanșând un „labirint al marelui joc optic”, macul este „îmbucurător și plin de speranță”, precum și „rădăcina poftii erotice”. Mătrăguna (*Atropa belladonna*) poate fi letală, dar provoacă „cea mai plăcută” dintre morți: „Belladonna, tu ești moartea mea cea mai plăcută”. Tutunul din țigară este un „stimulent al imaginației” (78, pp. 183-187). La prietenul său Gellu Naum, „țigăretele o rup la fugă”, în timp ce „actele de tutun” dorm, „femeile cânepă cântă un cântec de război”, iar bărbații „își deschid venele” și „trec halucinați pe sub arbori” (*Vasco da Gama*, 1938) (371). Scris în 1941, în timpul refugiului din sudul Franței, eseu lui Brauner este cuprins în *Cahier Très Belle L'or*, cu texte și desene dedicate iubitei sale de atunci, Laurette Séjourné (vezi *infra*).

Într-o *Proclamație* scrisă de Victor Brauner în 1944, la „marile Nunți Chimice ale științei și ale gândirii” sunt convocate „armatele vegetale ale demonilor”: mătrăguna, iedera și „cactușii plumburii” (*peyotl*) care conțin mescalina. Aceste plante halucinogene „au produs schimbarea regeneratoare a spațiului psihologic de-a lungul secolelor. Legile noi, corespondențe libere și instantanee, ale hazardului și neprevăzutului fac să freamăte lumea sensibilității”. *Proclamația* este semnată de „Noi Victor Brauner, Cavaler al Șarpelui care-și înghite coada, Mare militant al Magiei Negre” (78, p. 190). În biblioteca lui Brauner se găseau două cărți intitulate *Mandragora* (una apărută în 1945, și alta în 1954). Ambele erau semnate (și



38. Victor Brauner, *Autoportret* (cu ochiul enucleat), ulei pe pânză, 1931 (colecție particulară), pictură care prevestește accidentul ocular suferit de pictor în 1938

dedicate lui Victor Brauner) de poetul suprarealist chilian Enrique Gómez-Correa (1915-1995). De altfel, Gómez-Correa a înființat în anii '40 gruparea suprarealistă (și editura) *Madrágora* (383, p. 127).

În textele sale literare, scrise în anii 1941-1945 și păstrate în „arhiva Brauner” din *Musée National d'Art Moderne* din Paris, Victor Brauner face mereu apel la diverse plante mai mult sau mai puțin narcotice, menite să „spulbere soarele negru [al melancoliei]”: „femeie saturniană, prietena plumbului,/ a mătrăgunei, cu fața nocturnă./ Cactusul geniului fizic [...], la umbra iederei; marele cortegiu al realului necreat /.../ mătrăguna, câinele negru al miezului nopții și/ vântul împrăștia bucățile incandescente din creierul tău” (1944); „Ierburile, tutunul, verbina floarea dragostei/ venea și ea să-și umezească destinul de somnambulă /.../ Ea se va înălța pe un cuvânt, vrăjitoare de ceară,/ dublu regal./ Mătrăguna, strigăt al pădurii, bucurie a nopții” (1945); „Toate florile speranței traversau opacitatea angoasei. /.../ I-am văzut plumbul din ochi cactusul morții” (1945). Tot atunci, în 1945, Victor Brauner desenează o stranie *Fantomă a viței-de-vie* (473).

Brauner se simte „invadat ca de-o dumnezeiască licoare”, care „schimbă timpul” și dezagregă spațiul („fără spațiu, fără orientare, fără sfârșit, fără realitate”), producând o „dulce confuzie”. Pictorul vorbește, de asemenea, despre „momentul mării declanșări a energiilor

acumulate”, despre „o enormă euforie [care] va izbucni din toți porii psihologici, enorma euforie a geniului”, stări declanșate nu doar (ca mai sus) de vreo plantă psihotropă, dar și de „pilula cea mai perversă ieșită din mintea perfidă a unui farmacist” (1941) (391, pp. 165-192).

Victor Brauner era bine documentat în domeniul literaturii ezoterice. Cărțile despre magie, ocultism, cabala, divinație și alchimie îi hrăneau imaginația de artist vizual. „Practicarea magiei – spunea Gellu Naum în 1975 – nu a fost străină multora dintre suprarealiști. Victor [Brauner] de pildă...” (374, p. 141). După ocuparea Parisului de către naziști, Brauner s-a refugiat, ca mulți alți avangardiști (André Breton, Max Ernst, Marcel Duchamp, Benjamin Péret, Jacques Hérold ș.a.), în sudul Franței, în zona Marsiliei. În toamna anului 1940 a încercat, fără să reușească, să emigreze în Mexic – vezi scrisorile trimise familiei sale din România, la 24.IX.1940 (391, pp. 113-115), și lui Gellu Naum, la 15.XI.1940 (198, p. 21).

În timpul refugiului din sudul Franței și ulterior el a citit multă literatură ocultă – Raymundus Lullus, Paracelsus, Cornelius Agrippa, Antoine Fabre d'Olivet etc, dar și Mircea Eliade, Henry Corbin, René Guénon, Carl Gustav Jung etc. (383). În 1941 l-a cunoscut pe specialistul în științe oculte Jean Marquès-Rivière, care l-a inițiat în arte ezoterice, oferindu-i cărți de magie (199, pp. 223-225) și propria sa carte, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, care apăruse recent la Payot (Paris, 1938). „Victor Brauner o păstra [această carte] cu sfințenie în atelierul său și o folosea în compozițiile cu valoare magică” (391, p. 100). Sarane Alexandrian confirmă faptul că anul 1941 a inaugurat „perioada ermetică [a lui Brauner], în legătură cu cărțile de magie neagră pe care i le-a dat Jean Marquès-Rivière, un specialist al ezoterismului pe care l-a cunoscut la Marsilia” (392).

Toate aceste lecturi i-au influențat tablourile din „perioada magică”, dar i-au și dat informații despre folosirea magico-rituală a plantelor psihotrope. În cartea lui Jean Marquès-Rivière, Brauner a citit despre folosirea rituală a cactusului *peyotl* de către șamanii din America de Sud, continuatori ai tradițiilor precolumbiene: „Ei intrau în transă mai ales cu ajutorul cactusului *peyotl* [...]. Această plantă cu caracter sacru era venerată în America precolumbiană pentru că permitea anumite operațiuni magice pe care le dirijau «maestrii» (*teopixqui*) și «cei care știu» (*narrahualtin*). Dintre acești inițiați, șeful avea puterea să se transforme în animal și să leviteze la dorință” (200, pp. 177-178).

Brauner putea primi astfel de informații și de la Laurette Séjourné (1911-2003). A cunoscut-o în 1941, tot în timpul refugiului din sudul Franței, și s-a îndrăgostit de ea. Laurette Séjourné s-a stabilit în

Mexic, devenind un important arheolog și etnolog, fiind specializată pe tradițiile magico-religioase ale unor populații precolumbiene (azteci). Cei doi au continuat să corespundeze (există 12 scrisori între ei din perioada 1941-1946), iar Brauner să compună texte, desene și tablouri inspirate de fosta sa iubită (*Très Belle L'or...*) (201). De altfel, Laurette Séjourné a corespondat intens și cu Mircea Eliade, iar în ianuarie-februarie 1965 i-a fost ghid istoricului religiilor din Chicago la principalele monumente aztece din Mexic (95, pp. 509-523).

*Benjamin Fondane: „Ciubucul în care fumăm
hașișul lui Baudelaire”*

Relația lui Benjamin Fondane cu narcoticele a fost indirectă. Și anume prin intermediul celor doi mari poeți francezi ale căror biografii și opere le-a studiat din perspective proaspete, inedite: Charles Baudelaire și Arthur Rimbaud. Nu este întâmplător faptul că, la începutul volumului despre „experiența abisului” la poetul opioman Baudelaire (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, 1943, publicat postum în 1947), Fondane a ales anume acest motto baudelairian: „Beția artei este mai potrivită decât oricare altă beție să arunce un vâl peste terorii abisului” (203).



39. Benjamin Fundoianu. Desen de Marcel Iancu

Fondane a scris despre poezia lui Baudelaire încă din 1921, pe când semna Fundoianu și locuia într-o „colonie a culturii franțuzești”, cum considera el cultura română (*Imagini și cărți din Franța*, 1921). Fundoianu l-a criticat sever pe Henry Bataille, căruia îi displăcea prefața semnată de Théophile Gautier la volumul baudelairian *Les fleurs du mal* din 1857. „Înțeleg – deși sunt de părere contrară – că Bataille judecă prefața lui Gautier stricătoare, pentru că a făcut din Baudelaire un erou al artei, al izolării și al hașişului.” Dar, adaugă Fundoianu, dacă Baudelaire a fost „un corupător” (cum l-a definit criticul Ferdinand Brunetière), el nu a fost în nici un caz unul „moral”, ci „un corupător de sensibilitate”. Cartea *Les fleurs du mal*, conchide B. Fundoianu, „e făcută pentru artiști, pentru cei ce știu gusta nu anecdotică lui Baudelaire, ci imaginea, ci cuvântul lui!”.

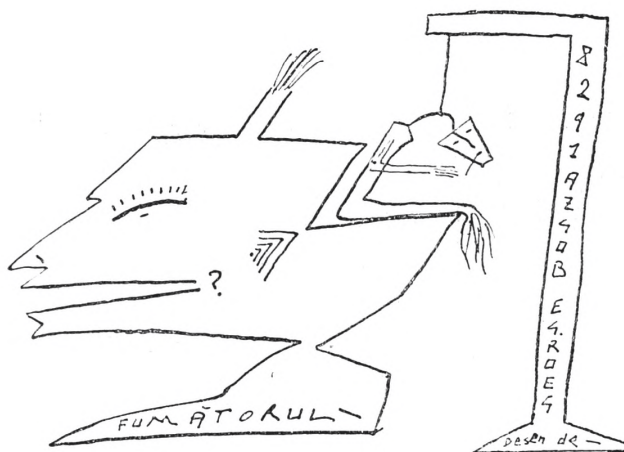
Pe de altă parte, lui Benjamin Fundoianu i s-a părut un „lucru dureros” faptul că apăreau multe ediții ale volumului *Les fleurs du mal* (în Franța, comercializate și în România) din care lipsea prefața semnată de Théophile Gautier, „bunul prieten al reveriei noastre”. Formulările lui Fundoianu de elogiare a prefeței sunt memorabile: „Prefața lui Gautier: un vestibul în care sufletul se purifica și în cuierul căruia agățam paltonul și pălăria fostei noastre personalități. Prefața lui Gautier: ciubucul în care aveam să fumăm hașişul lui Baudelaire. Căci îl iubeam pe Théophile Gautier, noi cei care [îl] practicam pe Baudelaire” (413, pp. 7, 12-14, 88).

Se știe că poemele vizionare ale lui Arthur Rimbaud – sinesteziile (*Sonnet des voyelles*, 1871) și „iluminările” sale (vol. *Illuminations*, 1874) –, compuse în perioada relației homosexuale cu poetul Paul Verlaine, erau provocate inclusiv de abuzul de hașiş și absint pe care îl practicau cei doi poeți. Fondane credea că „inhibiția psihică” a „poetului golan” (*Rimbaud le Voyageur*, 1933) nu era provocată neapărat de „cauze vizibile, ca la Poe, de exemplu: abuzul de alcool, de droguri etc.” (204, p. 155).

Ovid Crohmălniceanu a rezumat (și codificat) foarte bine modul în care a receptat Fondane „trișeria” poetului rebel de a călători în „alte lumi”: „Rimbaud are ideea «golănească» de a realiza starea profetică, depășirea limitelor omenеști, descoperirea «altei lumi», intensificându-și *calculat* funcțiile mintale, încălzindu-și până la incandescență *rațiunea*, săvârșind o «trișerie», adică încercând să obțină prin «sterpeală» ceea ce nu era în puterea logicii, științei, și s-au căznit zadarnic să găsească teologicienii, ca și savanții. El recunoaștea cinic imoralitatea tentativei sale, declarând cum simte că se declasează cu cât practică mai intens «tehnica vizionarismului»” (202, pp. 82-83).

Geo Bogza: „Trupul ciuruit de injecții”

Poeții avangardiști nu sunt străini de anumite excese. Dimpotrivă. Lui Sașa Pană i se face rău („Sașa a devenit verde la față”) în urma unei „sincope de tabagism” (29 octombrie 1930). În plină depresie psihică, Geo Bogza ia parte (neutru, totuși) la „beții grandioase” organizate de prieteni (27 decembrie 1928). Conform jurnalului său „de copilărie și adolescență” (sfârșitul anilor '20 și începutul anilor '30), Bogza își injectează diverse substanțe terapeutice („împotriva coșurilor”, „calcium” etc.). Or fi fost printre ele și substanțe psihoactive? Nu știm. Pe 30 iunie 1931, Bogza (în vârstă de douăzeci și trei de ani) primește un pachet straniu care „conține o serie de injecții foarte scumpe” pe care o prietenă i le-a procurat, „sustrăgându-le de la drogheria unde lucrează” (205).



40. *Fumătorul*, desen de Geo Bogza, 1928

Cred că Geo Bogza nici n-ar fi avut nevoie de substanțe psihotrope. În acea perioadă poetul trăia și scria ca un adevărat narcoman, intoxicându-se cu propria-i endomorfina. „Scriu desigur nu pentru că vreau, ci altcineva e în mine și îmi comandă”, își nota el la 9 februarie 1931. Bogza traversa stări psihotice, fiind bântuit – cum singur își notează – de „turmentări”, de „deliruri pure” și de „halucinații”. Stări de „exasperare creatoare” din punct de vedere poetic. Uneori supradozat, drogul produs de propriul său organism își făcea din plin efectul. De la extaz la agonie, de la euforie la coșmar. Dublul tăiș al



41. *Autoportret*, desen de Geo Bogza, sfârșitul anilor '20

narcofiliei acționa chiar și prin autoinducerea endomorfinei. În primăvara aceluiași an, 1931, metafora ascensiune-prăbușire vine cumva de la sine: „E în mine o mașinărie monstruoasă”, își nota Geo Bogza în jurnal. „Dacă voi ști cum să lucrez cu ea, mă pot înălța până cine știe unde. Dacă am să fiu cu ochii închiși, ca până acum, repede voi cădea, o prăbușire definitivă. Aș vrea să-i învăț mecanismul, să fiu stăpân deplin pe ea” (205, pp. 174, 216, 279, 339, 364, 379).

Ca și în cazul preotului, e mai important ce zice poetul, decât ce face poetul. Geo Bogza caută în descântece un „leac ceresc” care i-ar putea opri „durerile de cap” (*Descântec*, 1928) și imaginează o fictivă substanță farmaceutică psihoactivă, *Penetral*, care ar putea declanșa starea de „poezie penetrantă” (*Penetral*, 1928). Pentru el, inspirația poetică este sinonimă cu halucinația:

Sunt foarte lucid și lipsit de orice inspirație poetică
 Departe de orice urmă de halucinație.

Tot pentru Geo Bogza, poezia (în speță, *Poemul invectivă*, 1933) este „un vitriol menit să ardă”, un drog menit „să stupefieză” (206). Bogza colecționează în versuri, ca într-un ierbar poetic, plante psihotrope: „planta dulce și otrăvitoare” și „floarea convulsivă și fumegândă a insomniei” (*Poemul invectivă*, 1933; *Paznic de far*, 1945). În *Jurnal de sex* (1929), „farmaciile sunt sparte”, „fură cu toții otrăvurile” și

„lumea umblă nebună” prin oraș. Într-un alt poem (Zizi, 1928) Bogza proslăvește corpul „ciuruit de injecții” al prostituatei morfinomane, „spre disperarea fetelor burgheze”:

și trupului tău ciuruit de injecții un imn închin
îl fixează înalt la răspântia veacului (207, p. 274).

Gellu Naum: „Îmi controlez singur stările psihedelice”

Coperta unui volum de poeme semnate de Gellu Naum (*Fața și suprafața*, 1994) are în centru planta psihotropă mătrăguna (*Atropa belladonna*), cu reprezentările antropomorfe (mascul și femelă) ale rădăcinii plantei (216). Ideea copertii i-a aparținut graficianului Dan Stanciu (după cum mi-a declarat-o el însuși), dar a fost acceptată imediat de Gellu Naum. În legătură cu ultimul reprezentant al avangardei istorice românești, iată o amintire personală. În jurul anului 1979, aflându-mă în casa lui de vară de la Comana, cineva i-a oferit poetului Gellu Naum niște marijuana ca să-și pună în pipă. Poetul a zâmbit superior și a spus: „N-am nevoie de stimulente de acest tip. Îmi controlez singur stările psihedelice”.



42. Mătrăgune antropomorfe pe coperta cărții lui Gellu Naum *Fața și suprafața* (1994). Copertă realizată de Dan Stanciu

Putem recunoaște aici și un fel de bravadă, tipică scriitorilor și artiștilor avangardiști (și nu numai). Bănuit că își creează tablourile sub influența substanțelor halucinogene, Salvador Dalí a declarat: „Nu iau droguri. Eu însumi sunt drogul”. Expresia în engleză pentru această stare este *to be natural high*, adică a avea posibilitatea să-ți provoci în mod natural stări de bucurie, curaj, euforie sau extaz. Sunt substanțe naturale, produse de organismul uman (droguri endogene), care au astfel de efecte: endomorfina, dopamina, serotonina etc. Toate statele civilizate incriminează folosirea fără prescripție medicală a morfinei și a altor substanțe psihotrope interzise. Călin-Andrei Mihăilescu observă ironic caracterul paradoxal al acestui domeniu juridic: „Legislația referitoare la faptul că producem natural substanțe interzise încă nu a fost formulată” (210, p. 38).

În 1929, aflându-se la o clinică de dezintoxicare după o lungă perioadă cu excese de opium, Jean Cocteau a scris câteva rânduri interesante despre „drogul natural”: „Pictorul căruia îi place să picteze copaci devine un copac. Copiii poartă în ei un drog natural [...]. Toți copiii au o putere feerică de a se preschimba în ce vor ei. Poeții, în care copilăria se prelungește, suferă că pierd această putere. Cu siguranță este unul dintre motivele care-l împing pe poet spre opium” (2, p. 66).

O replică similară cu cea a lui Gellu Naum a dat Mircea Eliade, la Cordoba, în 1944, unor congresiști spanioli care îl îmbiau să bea vin ca să intre din nou „în vervă nebună”. „Adevărul e – și-a notat Eliade în jurnal – că eu mă pot «griza» și cu un pahar de sifon. Verva și chiar beția mea – n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia – sau orice altceva *viu*” (77, p. 260; vezi 211).

În acest tip de reacție față de droguri recunoaștem și un motiv literar. Protagonistul romanului semnat de Huysmans (*À rebours*, 1884) renunță să-și mai provoace „viziuni cu ajutorul opiumului și al hașișului”. Aristocratul decadent Des Esseintes e nevoit, „în lipsa acestor excitante brutale, să recurgă doar la propriul său creier, să-l ducă departe de viața reală, pe tărâmul visurilor” (213, p. 196).

Chiar și un narcoman înrăit precum Baudelaire vorbea depreciativ despre omul care cere „de la dulceața blestemată [de hașiș] excitația pe care trebuia s-o găsească în el însuși”. El nu a reușit să se abțină de la droguri, dar l-a omagiat pe Balzac, care nu a abdicat „de la propria-i voință”. „L-am văzut odată [pe Balzac] – povestea Baudelaire în 1860 – la o întrunire unde se vorbea despre efectele prodigioase ale hașișului. Asculta și întreba cu o atenție și o vioiciune amuzante. Persoanele care îl cunoșteau și-au dat seama că trebuie să fie interesat. Dar ideea de-a gândi în ciuda lui însuși l-a șocat puternic.

I s-a oferit *dawamesk* [= dulceață de hașiș]; l-a examinat, l-a adulmecat și l-a înapoiat fără să-l atingă. Lupta între curiozitatea lui copilărească și dezgustul în fața abdicării i s-a citit pe chipul expresiv în modul cel mai izbitor. Patima demnității a pus stăpânire pe el.”

De fapt, conchide Baudelaire, „este greu de imaginat un teoretician al *voinței*” care consimte să renunțe la „o bucățică din această prețioasă *substanță*”. Poetul francez se referă, evident, la Balzac și la eseul acestuia din 1813, *Traité de la Volonté*. Esențial în pasajul lui Baudelaire este faptul că, anume în acest punct, poetul ajunge să privească întreaga problemă a narcofiliei dintr-o perspectivă etică. El vorbește nu numai despre „caracterul imoral al hașișului”, al drogului în general, dar și despre „escrocheria” practică de narcoman. „Îl numim escroc pe jucătorul care a găsit modalitatea de-a juca la sigur; cum să-l numim pe cel care vrea să cumpere pe câțiva bănuți fericirea și geniul? Chiar caracterul infailibil al acestei modalități constituie imoralitatea...” (1, pp. 49, 75-77).

*
* *

Revenind la refuzul lui Gellu Naum de a i se umple pipa cu marijuana (Comana, 1979), voi spune că motivația care a însoțit refuzul („Îmi controlez singur stările psihedelice”) nu avea prea multe de-a face cu bravada. Ca și André Breton, Gellu Naum era pentru provocarea „libertății totale a spiritului” (*Manifestul suprarealist*, 1924), dar folosind metode naturale, nu artificiale. *Sobria ebrietas*, paradoxala formulă consacrată de Philon din Alexandria, ar putea fi evocată în astfel de cazuri.

Gellu Naum și-a manifestat admirația față de grupul *Acid Test*, constituit în jurul scriitorului *beatnic-hippie* Ken Kesey: „Prietenii lui Ken Kesey – susținea Naum – mi se par admirabili, [...] îmi plac grozav”. Se știe că scriitorul american organiza (în mica localitate La Honda, la sud de San Francisco, în anii '60, după apariția romanului *Zbor deasupra unui cuib de cuci*, 1962) *happening*-uri psihedelice poetico-muzical-artistice. Naum întrevedea unele asemănări cu jocurile și întâmplările poetice practicate de gruparea suprarealistă interbelică. La *happening*-urile colective organizate de Kesey se consumau multe doze de „acid”, de LSD (de unde și numele grupării: *Acid Test*). Anume în această privință, Gellu Naum a replicat foarte rezervat: „Despre *acid* [= LSD] nu spun nimic, pentru că nu obișnuiesc...” (374, p. 38).

Este de notat faptul că, în pofida vieții retrase pe care o ducea, Gellu Naum era foarte informat cu privire la mișcările tinerilor

revoltați din anii '60-'70, manifestările contraculturii psihedelice (gen gruparea *Acid Test*), ale anarhiștilor olandezi *provo*, ale răzvrățiților *hippies* etc. Față de aceștia din urmă Naum avea, în termenii săi, „multă simpatie” și „multă stimă”. El accepta „foarte senin” „fuga spre natură” a tinerilor rebeli, libertatea sexuală, nomadismul și anarhismul pe care le propovăduiau, și chiar „drogarea în masă”. Naum argumenta că nu consumul de droguri ar fi creat coordonatele mișcării *hippie* (cum susțineau unii), dar nici invers. „Mă refer la marile mișcări contemporane ale tineretului, care nu mai sunt simple semne. La [mișcarea anarhico-dadaistă] *provo*, la *hippie* și la altele pentru care am multă simpatie – spunea poetul într-un dialog cu Sanda Roșescu. Vreau să spun că marile mișcări ale tineretului din zilele noastre nu s-au declanșat din cauza adoptării unei vieți nomade sau a folosirii drogurilor. După cum nici necesitatea acestora din urmă [a drogurilor] nu a fost declanșată de marile mișcări.”

S-ar putea remarca reacțiile de simpatie față de *hippies*, asemănătoare la doi scriitori atât de diferiți precum Mircea Eliade și Gellu Naum. Mai mult decât atât, ca și Eliade, Naum a întrevăzut aspectul religios al mișcării, asemănându-i pe *hippies* cu creștinii primitivi, cu așa-numiții „asceți ai deșertului” din secolul al V-lea: „Pentru căutătorii aceștia zgomotoși – spunea Gellu Naum – am la fel de multă stimă ca și pentru cei care, la vremea lor, se duceau în pustiu ca să reia contactul cu tăcerea”.

Pentru că poetului Naum îi displăcea termenul de „sensibilitate”, compromis prin abuz (vezi *infra*), el a încercat să definească altfel „nevoia de căutare” în inconștient (în „inversul conștientului”) cu ajutorul drogurilor. A forjat la repezeală sintagma „sensibilitate dincolo de sensibilitate”. „Într-o stare acută și agravată – spunea Naum pe la mijlocul anilor '70 –, se caută inversul conștientului... Dar tot conștient... Există o necesitate de drogare în masă, care se și practică [de către *hippies*]. Există o nevoie de căutare, pe niște planuri ale unei sensibilități dincolo de sensibilitate... Eu le privesc foarte senin și le accept... Iar specia, indiferentă la atitudinea mea personală, își vede de treburile ei...” (374, pp. 90-91).

Fie și parțial, Gellu Naum a încălcat consemnul stabilit de André Breton privind caracterul negativ al consumului de narcotice. E drept că Naum era mai puțin dogmatic decât colegul său francez de grupare suprarealistă. Gellu Naum îl admira și îl respecta pe Breton, dar își permitea și unele ironii la adresa lui: „Breton [este] unul dintre cele mai reprezentative personaje ale epocii noastre (și spun asta chiar astăzi, când nu mai suport să-i citesc mare parte din texte)” (374, p. 139).

*
* *
*

Pentru Gellu Naum, „poezia e, mai întâi de toate, un mod de viață” (374, p. 138). Toată opera poetului și întreaga sa filosofie de viață s-au bazat pe gestionarea unor tehnici parapsihologice insolite, înnăscute sau dobândite, și unele și altele îndelung exersate (percepția extrasenzorială, cunoașterea onirică, dicteul automat, detectarea misterului poetic, mediumnitatea, telepatia, sinestezia, hiperestezia etc.). Cei care l-au cunoscut, știu la ce mă refer. Este vorba de unele tehnici care îi provocau poetului puteri extrasenzoriale și stări psihoafective speciale, care îl puneau într-o privilegiată relație nemediată cu oamenii, cu ființele în general, cu obiectele, cu lumea înconjurătoare. Ca și în cazul stărilor provocate de substanțe psihedelice, cuvintele sunt prea sărace ca să le descrie. Trebuie să recurgem, vorba lui Ernst Jünger, la „aproximări”. De fiecare dată când Gellu Naum a încercat să definească o astfel de stare specială, a făcut-o cu infinite rezerve și mari ezitări: *sensibilitate* – „vă rog să mă scuzați că folosesc cuvântul sensibilitate, îmi vine să plâng de necez fiindcă e vorba de cu totul altceva” (214, p. 219); sau *parapsihologie* – „iartă-mi cuvântul”; sau *experiență* – „urât cuvânt, dar n-am altul la îndemână” (374, pp. 52, 65); sau *mediumnitate* – „un cuvânt impropriu poate și, în orice caz, compromis” (*Medium*, 1940-1941) (215, p. 174).

În aceste condiții, nu este de mirare faptul că Gellu Naum a apelat la termenul *psihedelic* în unele dintre poeziile sale. L-a folosit, de pildă, într-un poem (*Eftihia*, 1994) în care călătorește prin interstițiile conștient-inconștientului, prin „găurile negre ale mentalului uman”, explorând „cetatea scufundată pe care o numesc nu știu de ce EFTIHIA [= fericire]”. Este un poem în care termenul apare de trei ori: „vine un timp psihedelic”, „insecta colorată psihedelic” și „culorile psihedelice pe care le privesc cu sângele în panică”. Evocarea „culorilor psihedelice” marchează un poem sinestezic, în care sunetele sunt vizibile, iar imaginile audibile. Nu este întâmplător faptul că acest poem se află anume în volumul cu mătrăguna antropomorfă pe copertă (216, pp. 87-91).

Termenul *psihedelic* (din gr. *psyche* = „suflet” și *delos* = „manifestare”) a fost forjat în 1957 de doctorul psihiatru Humphry Osmond pentru a denumi remediile psihedelice (sau halucinogene) în psihiatrie. Dar cei care au popularizat sintagma „droguri psihedelice” (mescalina, ciuperca *psilocybe*, LSD etc.), recomandând larga lor utilizare, au fost Aldous Huxley și apoi Timothy Leary. Termenul a devenit atât de popular la mijlocul anilor '60, încât a reușit să denumească întreaga *contracultură* (termenul lui Theodore Roszak) a epocii *hippie* ca fiind *psychedelic culture*.

Paul Celan: „Mac și memorie”

Sunt cunoscute surescitările nervoase și tulburările psihice care l-au afectat pe Paul Celan de-a lungul anilor. Cauzele sunt multe și diverse: sentimentul de vină (probabil nejustificat) că părinții săi au fost în 1942 deportați în Transnistria, iar el a scăpat doar cu internarea pe trei ani într-un lagăr de muncă de lângă Buzău; faptul că părinții săi au murit în Holocaust („Cum se mai poate scrie poezie după Auschwitz?”, se întreba retoric Theodor Adorno); faptul că și-a scris toată viața poezia în limba germană, „limba asasinilor părinților mei”; absurda campanie de defăimare dusă de Claire Goll, care a încercat să convingă lumea că Paul Celan a plagiat poemele lui Yvan Goll, ba chiar că ar fi încercat, chipurile, să o violeze „într-o stare de somnambulism” [*sic!*] etc. „Soarele negru al melancoliei” (cunoscuta formulă a lui Gérard de Nerval) a devenit la Celan „Lapte negru din zori, te bem când e noapte” (*Todesfuge*, 1947).

După perioada bucureșteană (1945-1947), Celan a locuit la Viena (1947-1948), unde s-a îndrăgostit de scriitoarea Ingeborg Bachmann (1926-1973). Ingeborg i-a scris tatălui ei (un cunoscut fost activist nazist austriac) că s-a îndrăgostit de un „poet suprarealist” evreu, care îi umple casa cu buchete de flori de mac. După o scurtă, dar importantă carieră literară (a fost membră a prestigiosului *Gruppe 47*), ea a murit la Roma, în 1973. Cauzele decesului ei au rămas controversate. Se pare că a luat niște pilule psihotrope și a adormit cu țigara în mână. Nu a supraviețuit arsurilor produse de incendiul provocat de ea însăși. Era o fumătoare înrăită. În octombrie 1957, Paul Celan îi scria de la Paris: „Fii liniștită și nu fuma prea mult”. Corespondența dintre cei doi scriitori a fost de curând publicată în Germania (217).

Claire Goll a pretins că, în volumul de versuri *Mac și memorie* (*Mohn und Gedächtnis*, 1952), Paul Celan ar fi plagiat unele poeme din volumul postum al lui Yvan Goll, *Planta de vise* (*Traumkraut*, 1951). Chiar cele două titluri de cărți au părut că se aseamănă: macul opiogen al lui Celan și planta provocatoare de vise a lui Goll. Argumentul poate fi ușor demontat. Poemul *Corona*, cu versul „ca mac și memorie noi ne iubim”, care a dat titlul volumului lui Celan din 1952, face parte din secțiunea *Nisipul din urne* și a fost publicat pentru prima dată în 1948 (Paul Celan, *Sand aus den Urnen*, Viena, 1948; o broșură cu un tiraj de 500 de exemplare, retrasă de autor pentru că avea prea multe greșeli de tipar). Poemul respectiv a fost scris la București în perioada 1945-1947, când Celan (pe numele său

adevărat Antschel) se intersecta cu grupul suprarealiștilor români (Gellu Naum, Gherasim Luca, Paul Păun ș.c.l.).

Ochiu-mi coboară spre sexul iubitei:
noi ne privim,
ne spunem ceva-ntunecat,
ca mac și memorie noi ne iubim,
ca vinul în scoică dormim,
ca marea în raza de sânge a luni (218).

Pentru poetul Paul Celan, cel din volumul *Mac și memorie*, opiumul provoacă uitarea, somnul (și visul). Ceea ce la Paul Celan este „macul uitării” (în poemul *Veșnicia*, 1952), la Alexandru Macedonski fusese „opiumul uitării” (în *Rondelul opiumului*, 1920). La binomul *uitare vs memorie* pot fi adăugate și alte perechi de termeni antagonici, de pildă *realitate onirică vs realitate istorică*. „«Macul» (din care se obține opiul), care te îmbată, propulsându-te într-o sferă a visului – scrie Dan Flonta în prefața la ediția românească a cărții lui Celan –, și «memoria», a cărei atenție se îndreaptă către lumea istorică a faptelor” (219, pp. 12-13, 47, 78).

Probabil că depresia lui Paul Celan s-a accentuat anume după 1960, după ce soția lui Yvan Goll i-a intentat procesul de plagiat (420). „Nervii mei sunt niște bieți nervi, m-au lăsat – îi scria Celan lui Petre Solomon la 5 septembrie 1962. [...] La asta se adaugă o presiune psihologică insuportabilă *à la longue*” (220).

La începutul anului 1966, depresia psihică pe care o traversa Paul Celan a intrat în faza critică. A fost internat într-o clinică specializată din Paris. La 5 ianuarie 1966, Emil Cioran (mereu atent la ceea ce se întâmpla cu poetul cernăuțean) consemna în jurnal zvonul privind motivul spitalizării: „Am aflat că P. Celan a fost internat într-un ospiciu, după ce ar fi încercat să-și omoare nevasta”. Informația îi provoacă lui Cioran stări de insomnie și de spaimă. „Avea mult farmec, acest om imposibil, cu care orice relație era dificilă și complicată, căruia însă îi iertai totul dacă uitai reproșurile sale injuste, absurde, aduse lumii întregi” (221, p. 7).

În spitalul psihiatric Celan a fost îndopat cu tranchilizante. Se crede că le-a folosit pentru a încerca să se sinucidă. Încercarea a eșuat, dar zvonul s-a răspândit printre prietenii din oraș. La 6 februarie 1967, Emil Cioran își nota în jurnal: „Se pare că Paul Celan s-a sinucis. Această veste încă neconfirmată mă tulbură nespus” (221, p. 176).

În vara aceluia an, bunul său prieten din București, Petre Solomon, l-a vizitat la Paris, găsimdu-l „locuind” la clinica de boli nervoase,

într-o stare de „depresiune [psihică] adâncă”. În amintirile sale, Petre Solomon semnează câteva pagini dramatice: „«Se fac experiențe pe mine», mi-a spus [Celan] la un moment dat, cu un glas stins, întrerupt de acele oftaturi care veneau, poate, din șocurile electrice și din tranchilizantele administrate de medici”. „Ce i-aș fi putut răspunde?, se întreba Petre Solomon. Eram năucit de stupeoare [...] și aș fi vrut să-l ajut cumva, dar nu mă pricepeam. Paul ajunsese ca Hölderlin: o victimă a medicilor [...]. Nebunia lui [Celan], mai puțin pașnică decât a lui Hölderlin, avea să-l arunce, peste vreo trei ani, în apele Senei...” (222, pp. 190-191).

Un alt prieten, Ovid S. Crohmălniceanu, își amintește cam în aceiași termeni întâlnirea sa cu Celan la Paris, tot în 1967: „Paul încărunțise, umbla lipindu-se de ziduri și cu spinarea încovoiată, parcă sub o povară apăsătoare. Existau în el, de pe atunci, semnele apropiatului dezastru”. Capitolul respectiv din *Amintiri deghizate* se intitulează, nu întâmplător, *Paul Celan între mac și memorie* (223, p. 115).

La începutul anului 1968, Emil Cioran s-a întâlnit cu Paul Celan, care „avea acel aer *stingher* (pe care-l avem întotdeauna când ascundem un lucru esențial *presupus a fi știut de toată lumea*)”. „Lucrul esențial” despre care Celan nu voia să vorbească era faptul că „a petrecut câteva luni într-un spital de psihiatrie”. „Drept este – a conchis Cioran – că nu-i ușor să vorbești despre propriile crize. Și ce crize!” (221, p. 261).

La 20 aprilie 1970, în plină explozie de primăvară a vegetației, Paul Celan s-a aruncat în Sena de pe podul Mirabeau, cel cântat de Guillaume Apollinaire. O strofă a poemului este transcrisă în relief pe o placă de bronz, montată la capătul dinspre *rive droite* al podului:

*Sous le pont Mirabeau coule la Seine
Et nos amours
Faut-il qu'il m'en souvienne
La joie venait toujours après la peine*

*Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure.*

(*Le pont Mirabeau*, 1913)*

La 7 mai 1970, Cioran consemna în jurnal sinuciderea (de data asta neeșuată) a poetului labil psihic: „Paul Celan s-a aruncat în

* „Sub podul Mirabeau curge-n tăcere/ Sena și dragostea mea/ Să-mi amintesc că tu plăcere/ Veneai mereu, veneai după durere// E zi, e noapte, bate-un ceas,/ Trec zilele, eu am rămas” (în românește de Mihai Beniuc).

Sena. I-au pescuit cadavrul luna trecută. Acest om fermecător și insuportabil, feroce cu accese de blândete, la care țineam și de care fugeam, de teamă să nu-l rănesc, căci totul îl rănea. Ori de câte ori îl întâlneam, eram atât de atent și mă supravegheam atâta, că după jumătate de oră eram istovit” (224, p. 177). Cele două femei care l-au iubit și protejat toată viața (soția Gisèle Lestrange și iubita Ingeborg Bachmann) au fost copleșite. „Paul s-a aruncat în Sena, îi scria Gisèle lui Ingeborg în aprilie 1970. A ales moartea cea mai anonimă și cea mai solitară. Ce pot să mai adaug, Ingeborg? N-am știut să-l ajut așa cum aș fi vrut” (217).

Plină de semnificații aluzive a fost reacția poetului Henri Michaux : „Tratamentul [lui Celan] venit din scriitură nu era de ajuns, nu i-a fost de ajuns... Și a plecat!”. Se știe că Michaux a apelat și la alte „tratamente” de supraviețuire (mescalină, hașiș), în afara celui „venit din scriitură”. Într-o perioadă de izolare a lui Celan, Henri Michaux a fost, cum observă Petre Solomon, „unul dintre prea puținii săi prieteni de la Paris” (222, p. 227). Michaux a fost prieten cu doi mari intelectuali români : Celan și Cioran.



43. Vedere de pe podul Mirabeau din Paris. Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994)

În primăvara anului 2008, la Paris fiind, m-am urcat pe celebrul pod Mirabeau ca să vizualizez ultima imagine care a rămas pe retina poetului sinucigaș: *Statuia libertății* (o replică redusă a celei de la New York) cu *Turnul Eiffel* profilându-se uriaș pe fundal și vegetația înverzită de pe *Île des Cygnes*, care taie în lung apele Senei în două. O imagine puternică, tonică și plină de simboluri. Una care nu te îndeamnă la sinucidere.

La 9 februarie 1994, la 24 de ani după moartea lui Celan, prietenul său poetul Gherasim Luca îi va urma exemplul fatal, aruncându-se în apele Senei din exact același loc simbolic. Luca a lăsat pe propriul său *répondeur* telefonic mesajul sinucigașului: „În această lume, poezii n-au ce căuta”. Paul Celan și Gherasim Luca au mărit lista, și așa lungă, a poezilor și artiștilor parizieni care, de-a lungul timpului, s-au sinucis în apele Senei. *Senucigași*, le-am putea spune. Pe același pod Mirabeau și-a plasat Mihail Sebastian manuscrisul găsit care face obiectul primului său roman publicat (*Fragmente dintr-un carnet găsit*, 1932) (226). În mod straniu, *Le pont Mirabeau*, construit la sfârșitul secolului al XIX-lea, a intrat în istoria literaturii române datorită celor trei scriitori evreo-români, dintre care ultimii doi *senucigași*: Mihail Sebastian, Paul Celan și Gherasim Luca.

8. Savanți. Experimente narco-psihiatrice

Curiozitate psihiatrică și probleme de limbaj

În ceea ce privește folosirea substanțelor narcotice și halucinogene, discursul aluziv și poetic al scriitorilor s-a modificat esențial odată cu intrarea în scenă a specialiștilor. Este vorba de doctori, farmaciști, psihiatri și neurologi români, care au făcut (pe alții sau pe ei înșiși) experimente cu substanțe psihotrope. Nu mă voi referi acum la savanți precum brașoveanul Johann Martin Honigberger sau bucureșteanul Alexandru Șuțu, care au aplicat opioterapia în secolul al XIX-lea. Mă voi ocupa mai ales de experimentele efectuate în perioada interbelică de dr. Nicolae Leon (cu măsclariță, 1929), dr. Vasile Sava (cu mescalină, 1929), dr. Gh. Marinescu (cu mescalină, 1932-1933), dr. Eduard Pamfil (cu mescalină, cca 1940) și alții.

Toți au fost animați de curiozitate profesională. Iată, riguros formulate, motivele care l-au determinat pe doctorul psihiatru Eduard Pamfil să se supună pe el însuși intoxicării cu mescalină: „Argumentul determinant pentru acest experiment a rezultat din marea diversitate a descrierilor obținute de la subiecții de experiență, de inconvertibile diferențe de limbaj și din frecvența mare de stereotipii superlative atunci când trăirile halucinatorii ajung la maximum, precum și din dorința de a trece prin aceste stări, incontestabil înrudite cu experiența delirantă pe care o aproximasem numai, urmărind descrierile predecesorilor mei sau ale subiecților de experiență” (227, pp. 150-155).

Și chimistul elvețian Albert Hofmann, cel care a sintetizat LSD în 1943, s-a supus experiențelor de intoxicare cu substanțe halucinogene pentru a putea înțelege funcționarea mecanismelor psihice provocate de acestea. Pus de Ernst Jünger să-și descrie trăirile la un experiment comun cu LSD din februarie 1970, Hofmann a declarat neputincios: „Nimic comparabil în limbajul nostru. Căci vine din altă lume” (23, p. 359).

Este evident faptul că, printre atâtea alte probleme privind experiențele cu stupefianțe se numără și o problemă de limbaj, de comunicare. Atunci când făcea experimente cu mescalina asupra unor subiecți voluntari, neurologul Gh. Marinescu era convins de faptul că „profesiunea și cultura subiectului joacă un rol important” atât în modul în care acesta trăiește narcoza, cât și în felul în care o descrie. Este motivul pentru care el a ales anume subiecți cu capacități intelectuale și artistice (228, p. 358).

Chestiunea limbajului și a comunicării cu bolnavul cu probleme nevrotice și psihiatrice a fost întotdeauna esențială pentru doctorii de specialitate. În primele decenii ale secolului XX (epoca nașterii psihanalizei) această problemă a fost, se pare, mai acută. „Bolnavii [mental] nu ne spun nimic altceva decât am putea afla de la oamenii sănătoși”, se plângea Sigmund Freud în 1907 (229, p. 4).

Când Jean Cocteau, de pildă, se afla în 1929 la dezintoxicare, în urma cunoscutelor sale abuzuri de opium, l-a întrebat pe un doctor neurolog de ce acesta pleacă de la clinica Salpêtrière ca să-și piardă vremea îngrijindu-l pe el la clinica de la Saint-Cloud. „Mi-a răspuns că avea în sfârșit un bolnav *care vorbește*, că prin mine, care eram în stare să-mi descriu simptomele, învăța mai multe decât la [clinica] Salpêtrière, unde la întrebarea: «Unde te doare?» primea invariabil răspunsul: «Nu știu dom' doctor».”

În fine, convins fiind de importanța confesiunii sale de opioman, scrisă într-un limbaj articulat, Jean Cocteau conchidea următoarele la sfârșitul sevrăjului: „Doresc ca acest reportaj să-și găsească un loc între broșurile doctorilor și literatura despre opium. Măcar de le-ar folosi ca ghid novicilor care nu recunosc, îndărătul lentorii opiumului, una dintre cele mai primejdioase figuri ale vitezei” (2, pp. 17, 137). Sigur, și Baudelaire și-a scris și publicat impresiile despre experiențele sale cu opium în speranța mărturisită că ele se vor dovedi „nu numai interesante”, dar și „folositoare și instructive” (1, p. 81). Dar la Cocteau era mai mult decât atât. Poetul își oferea viitoarelor victime ale narcomaniei propriile sale experiențe de (dez)intoxicare, așa cum alți oameni își oferă prin testament cadavrul, ca să fie folosit la disecție în scopuri medicale.

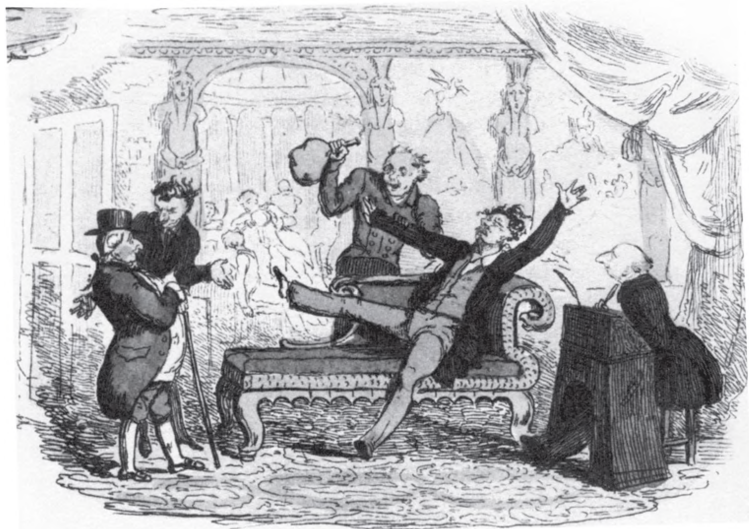
Experimentele făcute de doctorii români în perioada interbelică par să le fi avut ca prototip pe cele făcute de Sigmund Freud. Dr. Nicolae Leon chiar îi indică pe dr. Freud și pe dr. Louis Lewin (de la Universitatea din Berlin) ca modele în această privință. Freud stărnise senzație la Viena, în 1884, publicând un studiu în care descria experimentele sale cu cocaină. Era de fapt – în termenii lui Freud – un „imn de slavă” dedicat acestei „substanțe magice”, alintată „Cocă” (cum o va numi peste vreo 40 de ani și Ion Barbu). Ulterior,

pe la începutul secolului XX, și dr. Charles Richet (laureat al Premiului Nobel pentru medicină în 1913) și-a descris la rândul său experimentele în urma autoadministrării unor doze din ce în ce mai mari de hașiș, dar și de mescalină (un „toxic divin”, cum îl numea savantul). În 1947, dr. Werner A. Stoll (de la Universitatea din Zürich) a experimentat efectul LSD asupra lui însuși, dar și asupra bolnavilor mintal. Mai mulți doctori psihiatri i-au urmat ulterior exemplul.

*
* *

Există și un fel de „preistorie” a acestui tip de experimente. Mă voi opri la trei dintre multe altele, efectuate în epoci diferite, în condiții diferite și în țări diferite (Anglia, Franța, Germania). Ele au totuși în comun un lucru esențial: colaborarea dintre doctori și scriitori în încercarea de a explora efectele unor substanțe narcotice asupra psihicului uman.

În 1799, de pildă, la *Medical Pneumatic Institution* din Bristol, tânărul doctor Humphry Davy a organizat o serie de experimente cu gaz ilariant (protoxid de azot, N_2O), descoperit cu vreo două decenii înainte de chimistul Joseph Priestley. Important este faptul că doctorul Humphry Davy (el însuși poet) a testat gazul euforizant pe un grup de voluntari, incluzând câțiva importanți scriitori romantici: Samuel



44. Poeți englezi compunând versuri sub influența gazului ilariant.
Gravură de R. Seymour, 1829

Taylor Coleridge și Robert Southey. S-a încercat includerea în grup și a poetului William Wordsworth. Doctorul era interesat de descrierile post-intoxicare făcute de acești scriitori. Dar beneficiile au fost, evident, reciproce. Coleridge participa la experimentele doctorului Davy pentru a găsi – susține poetul – noi metafore pentru poeziile sale.

Fiind influențat de experimentele englezului Humphry Davy, psihiatrul francez Jacques-Joseph Moreau (1804-1884) a făcut la rândul său experimente sistematice privind efectele unor plante psihotrope (mătrăgună, ciumăfaie, omag, canabis) asupra sistemului nervos central. Încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, psihiatrii francezi Jean Colombier și François Doublet menționau unele stupefiante (anume opiumul) ca remedii ale nebuniei în lucrarea lor *Instruction sur la manière de gouverner les Insensés, et de travailler à leur guérison dans les Asyles qui leur sont destinés* (Paris, 1785).

Doctorul Moreau a vizitat Orientul Apropiat (1837-1840) și a început să folosească hașișul pentru studierea bolilor mintale. Specialiștii susțin că volumul său de „studii psihologice” (cum le-a numit el) *Du hachich et de l'aliénation mentale* (1846) conține unele teze valabile și azi. În eseuul său din 1851 *Du vin et du hachich*, Charles Baudelaire amintea de această lucrare ca fiind „o recentă încercare de a folosi hașișul pentru vindecarea nebuniei”. „Nebunul care ia hașiș – explica Baudelaire – contractează o nebunie ce o alungă pe cealaltă și, când beția trece, adevărata nebunie, care e starea normală a nebunului, își regăsește împărăția, precum în noi rațiunea și sănătatea” (1, p. 28).

În perioada 1845-1849, dr. Jacques-Joseph Moreau a reușit să organizeze la Paris, în Hôtel Pimodan din Île Saint Louis, așa-numitul *Club des hachichins*. Participanții la ședințele lunare de intoxicare cu hașiș erau mari scriitori și pictori francezi. O serie inegalabilă de artiști romantici: Charles Baudelaire, Théophile Gautier, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Victor Hugo, Honoré Daumier, Alphonse Karr, Alexandre Dumas-tatăl, Honoré de Balzac ș.a. Experimentele făcute în „clubul hașișinilor”, care au influențat în diferite grade operele participanților, sunt descrise în textele publicate ulterior mai ales de Baudelaire și Gautier.

Într-o seară de decembrie 1845, își aduce aminte Théophile Gautier, el a venit pentru prima dată la *Club des hachichins*. Într-o stare de extaz datorată drogului, dr. Moreau i-a înmănat o porție de „dulceață de hașiș” (*dawamesk*), spunându-i: „Aceasta îți va fi dedusă din partea ta de Paradis” (230). Cu alte cuvinte, timpul petrecut în „Paradisul artificial” va fi scăzut din timpul rămas într-un iluzoriu „Paradis natural”. Această ecuație etico-escatologică va fi reluată mai târziu de Ernst Jünger. El resimte momentele de fericire datorate

narcoticului ca fiind „un rapt prometeic”. Bilanțul întregii situații include și „vina” și pocăința”, dar și „plata”. A trăi datorită narcoticelor, a te simți „ca și zeii”, nu este un dar gratuit, ci un fapt care, într-un fel sau altul, „trebuie să fie plătit” (23, p. 18).

Și Adam și Eva au gustat din fructul *Copacului Cunoașterii* „care crește în mijlocul Paradisului” (un fruct psihotrop, consideră mulți mitologi) (231). „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi” și au devenit „la fel ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul”. Este și în acest caz, de „necuvinită” *cunoaștere paradiziacă*, un fel de „rapt prometeic” plătit cu vârf și îndesat. Adam și Eva au fost alungați din Paradis pentru că au trăit câteva momente „la fel ca Dumnezeu” (*Facerea 3*, 1-24). Din punct de vedere etico-teologic, este culpa supremă, este „păcatul originar”. Este mitul etiologic care fundamentează întreaga doctrină iudeo-creștină a „căderii din Paradis” a condiției umane.

În perioada 1927-1934, doi doctori psihiatri germani, Ernst Joël și Fritz Fränkel, au inițiat și condus o serie de experimente sistematice cu narcotice într-o clinică din Berlin. Au invitat să participe la ele mai mulți intelectuali, printre care scriitorul Walter Benjamin, filosoful Ernst Bloch ș.a. În 1926, înainte de începerea acestor experimente, Fritz Fränkel scria: „Este straniu faptul că, până acum, intoxicarea cu hașiș nu a fost studiată în mod experimental. Cele mai extraordinare descrieri ale beției cu hașiș îi aparțin lui Baudelaire în *Les Paradis artificiels*”.

Nu este deloc întâmplător faptul că Walter Benjamin a ales tocmai rândurile de mai sus ca *motto* la cunoscutul său text *Hașiș la Marsilia* (232, p. 255). Între decembrie 1927 și mai 1934 s-au desfășurat 12 astfel de ședințe, în care au fost experimentate intoxicații cu hașiș, opium și mescalină. Participanții și-au notat trăirile și impresiile. Aceste „protocoale” au fost ulterior publicate (233). Textele scrise de Benjamin, „bazate pe fișele de observație ținute în timpul experimentelor”, „ar putea deveni – notează scriitorul german – un supliment foarte prețios la observațiile mele filosofice, cu care sunt foarte intim înrudite, așa cum, într-o anumită măsură, sunt înrudite chiar și experiențele mele sub influența drogului” (3, pp. 87-91, 132 ș.u., 148-151).

Beția de oxigen

Este posibil ca experimentele britanicului Humphry Davy să nu fi influențat doar pe un psihiatru francez, Jacques-Joseph Moreau, ci și pe un scriitor francez, Jules Verne. Într-o nuvelă mai puțin cunoscută,

Une fantaisie du docteur Ox, publicată în 1872, Jules Verne simplifică în mod ingenios ecuația narcotică. Modificările neuro-psihice nu sunt provocate de folosirea vreunui gaz narcotic (gaz ilariant, eter sau cloroform), ci pur și simplu de mărirea cantității de oxigen inspirat de oamenii unei comunități. Într-o mică și liniștită localitate din Flandra, lângă Bruges, doctorul Ox (probabil de la „oxigen”) construiește o uzină generatoare de oxigen, care descompune apa în părțile ei componente. O face sub pretextul instalării unui nou sistem de iluminare publică. Printr-o rețea de conducte subterane, el reușește să crească sensibil cantitatea de oxigen din atmosfera micii localități. Se produc astfel modificări majore în comportamentul și starea de spirit a întregii comunități. „Acest gaz fără gust [oxigen pur], răspândit în mare cantitate în atmosferă – explică Jules Verne –, provoacă organismului, când este aspirat, tulburări dintre cele mai grave. A trăi într-un mediu saturat de oxigen înseamnă a fi excitat, supraexcitat.” Merită să transcriu aici comentariul laconic, dar precis al lui Ernst Jünger: „Prin concentrare devine deci «toxică» o substanță pe care o inhalăm cu fiecare inspirație” (23, p. 25). Paracelsus avea dreptate: *Sola dosis facit venenum*.

Flamanzii din micul oraș devin mai animați, mai exaltați, ba chiar mai excitați erotic, fără să fi băut ceva „care să stârnească asemenea exaltare”. Termenii folosiți de Jules Verne pentru descrierea acestei „beții colective de oxigen” sunt: „buimăceală”, „amețeală stranie”, „surescitare”, „exaltare extraordinară”, „ca o orgie”, „aerul era ca un vin”, care provoacă o „ciudată nervozitate”, o „nebunie furioasă”, de parcă mic-burghezii din acest târg ar fi „stăpâniți de diavol” sau de un „duh rău”. Nervozitatea colectivă se transformă în altercație, iar furia agresivă se materializează până la urmă într-o declarație de război adresată comunității din orașelul învecinat. Doar explozia uzinei de oxigen pune capăt experimentului imaginat de doctorul Ox. Concluzia nuvelei este simplă: „Virtutea, curajul, talentul, spiritul și imaginația, toate aceste calități sau facultăți s-ar rezuma, la urma urmei, la o problemă de oxigen. Aceasta era teoria doctorului Ox. Dar noi avem dreptul să nu o acceptăm...” (234).

Am vorbit în prima secțiune a prezentei cărți despre intoxicațiile colective. E vorba de intoxicații (chiar dacă involuntare) ale unor întregi comunități, produse în Europa antică, medievală și premodernă. În nuvela *Une fantaisie du docteur Ox*, Jules Verne vorbește și el despre o intoxicație colectivă, dar una voluntară, provocată de un personaj. Totuși, ideea lui Verne (amestecarea aerului din atmosferă cu un gaz euforizant) este mai puțin verosimilă decât cea a lui Ioan Petru Culianu, de pildă, care a imaginat – în romanul inedit *Tozgreg* – un profesor care droghează populația unui întreg oraș prin

presărarea de praf de cocaină în apa potabilă a localității. Voi reveni asupra acestui subiect la capitolul despre I.P. Culiuanu.

Revenind la „beția de oxigen”, regăsim această idee și într-o carte a unui francez alsacian stabilit la București, Henri Stahl (1877-1942), specialist în grafologie și stenografie, tatăl lui H.H. Stahl și al Henriettei Yvonne Stahl, bunicul lui Paul H. Stahl. El a publicat în 1914 unul dintre primele romane științifico-fantastice din literatura noastră. Este vorba despre *Un român în lună*, subintitulat „roman astronomic”. De la Jules Verne („încântătorul copilăriei mele”, cum l-a definit autorul în prefața cărții), Henri Stahl a preluat nu numai ideea călătoriei omului „de la Pământ la Lună”, ci și pe aceea a „beției oxigenului”, cum și-a intitulat el un capitol al cărții.

În timp ce protagonistul „romanului astronomic” zboară spre Lună într-un „aerosfredel” (rachetă), atmosfera din interior se rarefiază. Astronautul pune câteva pastile în „aparatură producătoare de oxigen”, dar astfel cantitatea de oxigen crește peste limita normală. Starea de cvasi-ebrietate produsă astronautului (și papagalului Coco) este descrisă cu minuție științifică și detașare ludică: „Fu o clipă de nebunie curată. Ca sub stăpânirea beției alcoolului, vociferam cu aprindere tot mai tare, spunând cuvinte fără înțeles, gesticulând ca un dement. Întrerupeam apoi tiradele de nebun pentru a sări în picioare pe masă, urlând «Deșteaptă-te, române», apoi mă agățam cu mâinile de bara electromagnetului și, acolo sus, dându-mă peste cap, făceam «broasca» vociferând, în vreme ce [papagalul] Coco mă imita, dându-se peste cap în jurul agățătoarei sale [...], până ce, ca și mine, căzu jos, zdrobit, gâfâind. Apoi, subit calmați, adormirăm tun... Această surescitare nebunească ne-o provocase oxigenul care se degajase în prea mare cantitate și e știut că, aspirat în abundență, oxigenul accelerează circulația sângelui într-atât, încât provoacă o beție mai puternică chiar decât beția șampaniei”. După starea de ebrietate, urmează în mod firesc cea de mahmureală: „groaznică durere de cap”, „greață și amețeală”, „somnolență doborâtoare”.

Până la reglarea aparatului, eroul este obligat să aleagă între beția provocată de hiperoxigenare și asfixia provocată de hipoxigenare: „Sunt sortit să o duc sau în continuă surescitare de chefliu șampanizat, de client al doctorului [Alexandru] Șutu și confrăți, arzându-mi plămânii și țesuturile în câteva luni, sau în abrutizare și greață precedând asfixia... Ce n-aș fi dat pentru un litru-doi de azot, folositorul gaz calmant, care, ca și apa pentru vinul prea tare, să fi potolit energia oxigenului!” (235).

Cât a preluat Henri Stahl din romanul *De la terre à la lune*, publicat de Jules Verne în 1865? Și la bordul rachetei verneiene se află un aparat de producere a oxigenului, care transformă cloratul

de potasiu în clorură de potasiu, cu degajare de oxigen. Mai este un recipient de potasă caustică menită să absoarbă bioxidul de carbon rezultat din respirație. Și la bordul acestei rachete se produce „un moment de euforie”. Robinetul de oxigen este uitat deschis la maximum și se produce „un fel de beție” a cosmonauților, o „exaltare deosebită”, o „stranie rătăcire a creierului”, o „surescitare a tuturor facultăților morale și pasionale” etc.

Interesant este faptul că, în urma acestei experiențe psihotrope, unuia dintre cosmonauți (celui francez) îi vine o idee insolită: „Ar trebui înființată o întreprindere cu cabine de oxigen, unde oamenii, al căror organism este mai șubred, să poată, timp de câteva ore, să trăiască o viață mai activă. Imaginați-vă întruniri unde aerul ar fi saturat cu acest eroic fluid, teatre unde administrația l-ar pune la dispoziție în doze mari – ce pasiune în sufletul actorilor și al spectatorilor, ce înfocare, ce entuziasm! Și dacă, în locul unei simple adunări, s-ar putea satura [cu oxigen] tot poporul, ce activitate în funcțiile sale, ce prinos de viață ar primi! O națiune epuizată s-ar transforma poate într-o națiune mare și puternică” (446). Este evident faptul că, în acest roman din 1865, lui Jules Verne i s-a prefigurat ideea unei alte cărți, *Une fantaisie du docteur Ox*, pe care a publicat-o peste câțiva ani, în 1872.

Fără să intru aici în detalii (voi reveni peste câteva pagini), trebuie spus că hiperoxigenarea plămânului are de-a face și cu *prânâyâma*, cu tehnicile yogine de respirație. Tehnici care urmăresc prelungirea și egalizarea celor trei faze distincte ale respirației: inspirația (*pûraka*), expirația (*remka*) și reținerea aerului (*kumbhaka*). „Există întotdeauna o legătură între respirație și stările mentale”, sună un comentariu medieval (secolul al XI-lea) la clasică lucrare *Yoga-Sûtra* (I, 34) a lui Patañjali. Tehnici similare de respirație sunt atestate și în China taoistă, în mistică islamică, în creștinismul isihast (236, pp. 57 ș.u.).

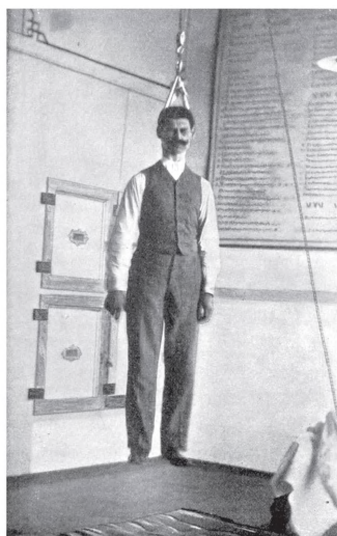
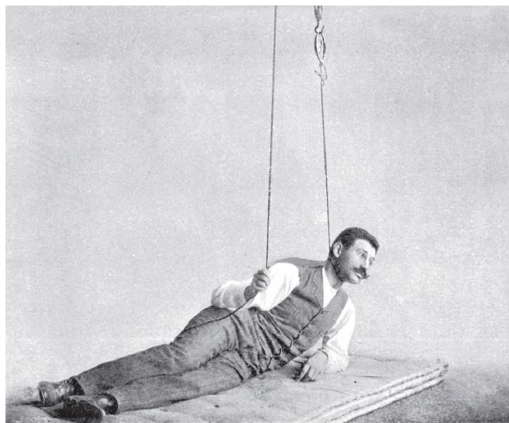
*
* *

Revenind la hipooxigenare, asfixia provoacă și ea un fel de stări de „ebrietate”, anumite halucinații și manifestări de natură sexuală. Doctorii vorbesc despre erecția și chiar ejacularea care se produc la unii spânzurați. Legende populare spun că din sperma unui spânzurat, căzută pe pământ, răsare o plantă. Dar nu orice plantă, ci una psihotropă: mătrăguna (237). Dramaturgul irlandez Samuel Beckett a inclus acest motiv mitologic în primul act al piesei *Așteptându-l pe Godot* (1952). *Autoerotic asphyxia* (sau *asphyxiophilia*) este o perversiune

cunoscută, un comportament sexual deviant, de tip sadomasochist, prin care partenerii își măresc potențele și plăcerile sexuale prin sufocarea provocată prin diverse mijloace.

La începutul secolului XX, dr. Nicolae Minovici (1868-1941) – din postura de subdirector al *Institutului Medico-Legal* – a studiat 172 de cazuri de sinucigași prin spânzurare. A publicat și o lucrare bazată pe aceste cercetări, și anume *Studiu asupra spânzurării* (Socec, București, 1904). În general, dr. Minovici a realizat studii de antropologie referitoare la mai multe categorii de marginali: sinucigași, cerșetori, vagabonzi, mahalagii, tatuați, alienați mintal, pseudo-vraci și vrăjitori. Mai interesant este faptul că medicul legist Nicolae Minovici s-a specializat în „cercetarea agoniei” pe propria-i piele. A încercat să ajungă, prin autostrangulare, „la bariera dintre lumi”. Pentru a înțelege fenomenul, el și-a provocat de 12 ori asfixia parțială, asistat de doi laboranți și folosind mecanisme de „spânzurare controlată”. Durata ședințelor de strangulare voluntară varia între 4 și 26 de secunde. *Post factum* își nota impresiile trăite și halucinațiile avute (38, pp. 70-72). Într-un roman al lui Radu Tudoran (*Casa domnului Alcibiade*, 1978), personajul Lucifer Chiricuță face experimente similare cu cele reale ale doctorului Nicolae Minovici.

După dr. Minovici, spânzurarea produce nu numai „obliterarea căilor respiratorii”, dar și „obliterarea vaselor [sanguine ale] gâtului”.



45 și 46. Dr. Nicolae Minovici în timpul experimentelor de autospânzurare asistată (cca 1900)



47. „Cu o repeziciune uimitoare defilau înaintea ochilor mei sufletești fel de fel de icoane.” Desen de Nicolae Minovici cu viziunile sale din timpul spânzurării (începutul secolului XX). Colecția Adrian Majuru (239, p. 245)

Aceste fenomene fizice provoacă „apariția unor lumini fugetoare [*sic!*]”, „o anestezie completă a corpului”, „pierderea conștiinței”, „pierderea memoriei”, „stări de excitațiune”, „turburări psihice”. Mai mult decât atât, Nicolae Minovici susține că s-au înregistrat vindecări ale unor psihoze anterioare în urma unor încercări ratate de sinucidere prin spânzurare (38, pp. 70-100).

„Prima dată când am încercat să-mi provoc moartea în chipul acesta – a declarat el într-un interviu acordat în 1939 –, zăceam întins pe patul meu, privind cerul. Cu ambele mâini mi-am strâns cu putere gâtulejul în jurul mărului lui Adam. În secunda a cincea am simțit cum se coboară peste mine un vâl purpuriu și apoi un vâl negru. Cu o repeziciune uimitoare defilau apoi înaintea ochilor mei sufletești fel de fel de icoane [= imagini]. Apoi am simțit ceva asemănător cu o cumplită descărcare electrică, și totul se făcu negru. Am pierdut simțul rațiunii.”

Dr. Minovici a încercat chiar să reprezinte grafic aceste viziuni. Adrian Majuru a publicat un desen, realizat cu penița de Nicolae Minovici, reprezentând zeci de ființe fantastice (un fel de heruvimi) care „defilau cu repeziciune la bariera dintre lumi” (239). Este evident

vorba despre o călătorie în lumea de dincolo. În tipologia utilizată de Ioan Petru Culianu pentru astfel de călătorii, experimentele lui Nicolae Minovici se încadrează în categoria *Near Death Experiences* (240, p. 39). Spre deosebire de imensa majoritate a încercărilor din această categorie, cele practicate de dr. Minovici sunt experimente *voluntare* la limita morții.

Știm că monoxidul de carbon este letal. O știa și cărturarul iluminist Gheorghe Șincai, care încerca pe la 1804 să popularizeze fenomenele fizice „spre surparea superstiției norodului”: „Să ascultăm de doftorii ceii ce ne-nvață ca să ne păzim chiliile de putoarea [= gazul] cărbunilor, ceea ce atâta strică sănătăței noastre cât și veninul” (476). La Mihai Eminescu însă, evident, nu din ignoranță, oxidul de carbon produce reverii personajelor sale. Visele a doi protagoniști din proza lui Eminescu sunt provocate de acest tip de intoxicații Ioan Vestimie este „narcotizat” prin hipooxigenare involuntară, mai exact prin exces de monoxid de carbon degajat de soba din cameră: „Ioan închisese prea de timpuriu cahla de la sobă”. După câteva simptome de intoxicare (amorțirea membrelor, dureri de cap) hipoxia îi provoacă personajului halucinații onirice (*Moartea lui Ioan Vestimie*, 1878).

Celălalt personaj eminescian, Toma Nour, în încercarea de a se sinucide, își provoacă în mod voluntar intoxicarea „cu carbon” (cu oxid de carbon). „Atunci astupai soba și, așezându-mă în fața zgurei, îmi închisei ochii spre a adormi de moarte [...]. Am adormit și simțeam, pare-că, cum creierii mei se paraliză de carbon.” În loc să moară intoxicat, Toma Nour intră în stare de narcoză. El devine protagonistul unui vis feeric, paradiziac: „Murisem! M-am trezit deodată într-un codru verde ca smaragdul, în care stâncile erau de smirnă și izvoarele de ape vergine și sânte. Printre arbori cântau priveghetori cu glasuri de înger... etc.”. Călătoria mirifică se întrerupe atunci când un prieten al lui Toma Nour năvălește în cameră, deschizând fereastra și tirajul sobei (*Geniu pustiu*, 1868). Și în acest caz avem de-a face cu o călătorie în lumea de dincolo realizată printr-o experiență la limita morții.

O stare ciudată de euforie „ca de hașiș” își provoacă prin „frânarea” respirației un personaj din proza fantastică a doctorului Vasile Voiculescu. „M-am întins pe pat și, cu hotărâre, am încercat să mă cufund într-o meditație adâncă. Aveam practicile mele proprii spre a-mi înlesni concentrarea până la exaltare. Un ritm al spiritului vital, un fel de stăpânire, o frână asupra respirației până la oprire, un soi de luciditate, ca un control pus pe bătăile inimii și ațintirea unei imagini mintale, care crește și înflorește, se amplifică sub privirile unui ochi lăuntric, dându-mi o beatitudine ca de hașiș, dar fără urmările dezastruoase ale acestuia” (*Iubire magică*, 1947).

Într-un text scris în 1945, *Moartea moartă*, Gherasim Luca trece în revistă „cinci tentative de sinucidere non-oedipeană”. La sinuciderea prin sistarea oxigenării plămânilor, poetul suprarealist traversează trăiri stranii, de la orgasm la euforie: „Încerc să mă sinucid prin oprirea voluntară a respirației. [...] Arderile dezordonate care au loc în corpul meu și pe care le resimt în tâmples și în inima care bate mai repede mă pun într-o stare mecanică asemănătoare celei care precedează juisarea, dar nu resimt nici o excitație erotică manifestă. Tentativa de sinucidere prin imposibil îmi produce însă o adevărată euforie mintală, excitarea fizică urmând abia după ce revin la situația respiratorie anterioară” (478, p. 283).

*
* *

În perioada interbelică, oxigenoterapia a cunoscut un moment de glorie. Dacă am amintit de bunicul lui Paul H. Stahl, să amintesc și de bunicul lui Ioan Petru Culianu și al surorii sale Tereza Culianu-Petrescu. Doctorul Alexandru (Alec) Culianu, fiul junimistului Neculai (Papa) Culianu, prezenta în anii '30 tratamentul cu gazul „octozon” (O_4) ca pe un „miracol”. În 1933, el a deschis la București un „Centru de octozon” (Bd. Tache Ionescu nr. 12) și a publicat (împreună cu dr. Lazăr Mayerson) o broșură intitulată *Octozonul și aplicațiunile sale medicale*. În 1934, dr. Culianu s-a stabilit la Paris. Semnând Docteur Couliano, el a publicat pe această temă două broșuri (probabil pe speze proprii), dintre care una, din 1935, se intitula chiar *Le miracle de l'Octozone*. La Paris, dr. Couliano a avut un atac cerebral care i-a provocat o hemipareză. După cum declară el însuși în broșura din 1935, a fost tratat prin injecții cu „octozon”, astfel că, „după zece zile, a fost în măsură să-și reia toate activitățile la *Direcția generală a octozonului*” (266).

După câțiva ani de cercetări de laborator, succesul pare să fi fost exponențial. În 1935 existau deja 90 de centre de tratament cu octozon în Franța și în multe alte țări europene și maghrebiene (Maroc, Tunisia etc.). La sfârșitul anilor '30 dr. Couliano își continua cercetările și la București, dar ele au fost curmate de începutul războiului. Ca și colegii săi francezi, Alec Couliano a susținut că gazul „octozon”, produs (prin ionizare?) de un aparat numit „electronizor”, stimula sistemul nervos fiind, în funcție de doză, analgezic și sedativ sau stimulat și euforizant.

Cvasi-legendară terapie pe bază de ozon (O_3) și surplus de oxigen a fost una tenace. Ea a supraviețuit până târziu, în a doua jumătate a secolului XX, când autoritățile din România comunistă

recomandau oamenilor muncii stațiunile montane pentru ozonizarea și ionizarea plămânilor. Evident, pentru a putea îndeplini planul cincinal în patru ani și jumătate. Chiar și astăzi, în 2009, se întrevide o renaștere a terapiei cu oxigen pur, inhalat la o presiune ridicată. În SUA și Europa de Vest s-au înființat mii de centre de așa-numita „medicină hiperbară”. Considerându-se că au efecte terapeutice „miraculoase”, astfel de „băi de oxigen” au apărut recent inclusiv în România (241).

Beție mescalinică și „vis de măselariță”

Ca și alte povestiri fantastice scrise de Mircea Eliade, nuvela *La țigănci* pare să fie descrierea unui *trip*, a unei „călătorii” făcute în urma administrării unei substanțe halucinogene. Stările psihosomatice prin care trece protagonistul nuvelei, profesorul Gavrilesco (care bea multe cafele), pot fi asemănată cu cele experimentate prin administrarea de stupefiante. A se vedea, de pildă, stările traversate de psihiatrul Eduard Pamfil (1912-1994) în urma intoxicării sale voluntare cu mescalina. Mescalina este un alcaloid extras din cactusul *peyotl* (*Echinocactus williamsii*, care crește mai ales în Mexic), o substanță psihedelică izolată în Germania în 1897 și sintetizată în 1919.

Doctorul timișorean Eduard Pamfil a făcut experiențele menționate din rațiuni științifice, pentru cercetarea psihozelor. Stările beției mescalinice au fost descrise și comentate de el însuși, asistat de doi colegi psihiatri: transpirație, tremurături, explozii luminoase și cromatice sub pleoape, „audiții colorate”, depersonalizare, „nu există simțuri; totul e înlocuit de un suprasimț”, „timpul nu există, e o dimensiune ridicolă, e înlocuit de ceva pluridimensional, infinit mai bogat”, „e un fel de călătorie fantastică de la [Hieronymus] Bosch la suprarealism” (242) etc.

Fiul doctorului Eduard Pamfil, criticul de artă François Pamfil, mi-a comunicat faptul că experimentul a avut loc în jurul anului 1940, la celebra clinică de neurologie Salpêtrière din Paris, unde psihiatrul român a lucrat în perioada 1939-1947. În România, dr. Eduard Pamfil a prezentat rezultatele experimentului său în 1949, la Uniunea Societăților de Științe Medicale, dar descrierea evenimentului a fost publicată abia în 1976 (227, pp. 150-155). Publicarea celor câtorva pagini a fost miraculoasă în condițiile cenzurii comuniste din anii '70.

Și spun asta nu numai pentru că, în general, în epocă, tema respectivă era tabuizată, dar și pentru că autoritățile comuniste

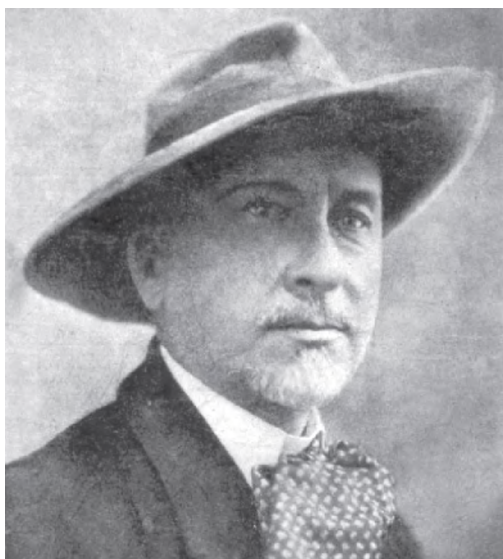
aveau toate motivele să se simtă – în această privință – cu musca pe căciulă. Emigrat pe motive politice, doctorul psihiatru Ion Vianu a fost cel mai vocal acuzator al folosirii psihiatriei ca armă politică de către regimul ceaușist, în anii '70-'80: încadrarea ca bolnavi psihici a celor care susțineau că în România se încalcă cele mai elementare drepturi ale omului, internarea cu forța a disidenților politici în stabilimente psihiatrice, îndoparea lor cu doze mari de droguri sedative, transmiterea de către doctori organelor de Securitate a confesiunilor psihiatrice ale pacienților etc.

Ion Vianu a dezvăluit mai multe amănunte zguduitoare pe acest subiect într-o carte recentă (369) și într-un interviu: „Cel mai teribil caz observat de mine personal a fost cazul aceluia avocat, H.I., care a fost încadrat ca dement pentru că susținea că «în România nu se respectă drepturile omului». Dar eu nu am fost un observator privilegiat. Lucram într-un spital universitar. Lucrurile cele mai grave se petreceau în locuri mai dosnice, la Dr. Petru Groza, la Poiana Mare etc. De asta am aflat mai târziu, prin dosare ajunse la *Amnesty International* și la alte organizații. Și din mărturisirile cutremurătoare ale unor psihiatri ca dr. C. Stancu, azi decedat, care a povestit cum droga cu doze enorme de neuroleptice pe cei internați din motive politice, la Cula. Trebuie spus că drumul către arhive este blocat azi. Din toate crimele comunismului, aceasta nu este cea mai monstruoasă, dar este cea mai rușinoasă. Din asta vine dificultatea de-a ajunge la arhive” (370).

*
* *

Eseistul Dan Petrescu a interpretat nuvela lui Mircea Eliade *La țigănci* pornind de la stările halucinogene prin care a trecut dr. Nicolae Leon în urma administrării unei importante cantități de extract de măselariță (*Hyoscyamus niger*), plantă psihotropă, numită în popor și „nebunariță”, pentru efectele halucinogene pe care le provoacă.

Descendent dintr-o familie boierească din Moldova (vezi Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei*, cca 1850), doctorul Nicolae [Niculai] Leon (1862-1931) a fost profesor la Facultatea de Medicină a Universității din Iași. În unele perioade a fost chiar decan al Facultății și rector al Universității ieșene. A fost fratele vitreg (după mamă) al naturalistului Grigore Antipa și tatăl Corinei Leon (1892-1971). Aceasta din urmă s-a căsătorit cu ilustrul economist și sociolog german Werner Sombart, fiind mama scriitorului Nicolaus Sombart. Botezat cu prenumele bunicului său român, Nicolaus Sombart (care



48. Dr. Nicolae Leon, 1933

a murit relativ recent, 4 iulie 2008) l-a considerat pe Nicolae Leon „un *grand seigneur*, un boier, un om care avea strălucire, noblețe”, un om care „își pusese viața în slujba științei, fiindcă o considera misiunea cea mai de preț a oamenilor” (243).

Cercetările lui N. Leon din tinerețe privind farmacopeea populară s-au materializat în 1903 într-o carte despre „medicina babelor și a vrăjitoarelor” (244). În iulie 1929, din curiozitate profesională, el și-a administrat extract de semințe de măselariță, folosind o rețetă învățată de la o „țigancă vrăjitoare”. *Post factum* și-a notat stările onirice pe care le-a traversat. Speriat că licoarea halucinogenă ar putea să-i fie fatală, pentru orice eventualitate, dr. Leon și-a pregătit pe noptieră și un antidot, preparat tot după o rețetă din „medicina babelor”.

Halucinațiile onirice experimentate de dr. Leon în urma ingerării poțiunii narcotice conțin – susține Dan Petrescu – „un scenariu tulburător de asemănător cu pățaniile lui Gavrilesco din [nuvela] *La țigănci*”. Doctorului N. Leon îi apare în vis o „țigancă vrăjitoare” care îi spune: „Vezi, Domnișorule, dacă luai băutura mea acum 35 de ani, nu ți se întâmpla ce ți s-a întâmplat acum la bătrânețe, atunci ai fi văzut numai fete și femei frumoase, dar nu ceea ce ai să vezi acum”. Vrăjitoarea îl trage de mână „într-un fel de tunel îngust, lung, întunecos, lipsit de aer, în care nu se putea trece decât cu capul plecat”. „N-ai vrut să te duc acum 35 de ani la femei frumoase – îi

spune țigancă din vis –, vino acum să te duc la aceea cu care ți-ai petrecut tinerețea” (37, pp. 301-309).

Cartea în care dr. N. Leon își relatează experimentul cu substanța halucinogenă a fost publicată în anul 1932, iar nuvela lui Eliade în 1959. „Va fi citit Eliade cartea lui N. Leon – se întreabă Dan Petrescu – și își va fi modelat propriile experiențe după cele narate de acesta? N-ar fi cu totul imposibil, dat fiind că dr. Leon figura deja între lecturile sale din 1920-1921” (245).

La începutul anilor '50, la *Clinica Universitară de Psihiatrie Waldau* din Berna, doctorul elvețian Hans Heimann a făcut experimente pe subiecți intoxicați cu extract de măselariță (scopolamină) (246). În urma analizelor comparative realizate pe electroencefalogramele subiecților supuși intoxicării cu scopolamină s-au observat „deformări puternice în perceperea timpului”, comentează Ernst Jünger vorbind despre „comprimarea și dilatarea timpului” (23, p. 147). Or, timpul este personajul principal al nuvelei *La țigănci* sau, cu alte cuvinte, comprimarea și dilatarea timpului este efectul de bază pe care mizează Mircea Eliade în această proză fantastică. Și sud-americanul Julio Cortázar a scris o nuvelă (*Obsesia*, 1963) în care timpul se comprimă și se dilată, „se spațializează”, în mintea protagonistului Johnny – un jazzman saxofonist care fumează marijuana (247).

*
* *

Revin în zona prozei fantastice eliadiene și a experiențelor cu substanțe halucinogene. Comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare*, Matei Călinescu ajunge la concluzii interesante. Istoricul literar pleacă de la o pagină de jurnal inedită, scrisă de Eliade pe 30 iunie 1968. Textul i-a fost transmis lui Matei Călinescu de Mac Linscott Ricketts. În pasajul respectiv, Eliade notează faptul că *ontofania* trăită de *macrantrop*-ul imaginat de el în 1945, Cucoaneș, „anticipează experiența lui Aldous Huxley, după ce a luat mescalina și a văzut pentru prima oară că [...] obiectele din jurul lui există”.

Cartea în care Huxley își descrie bețiile mescaline și la care probabil se referă Eliade este *The Doors of Perception*, apărută în 1954. Cu alt prilej, vorbind despre „camuflarea fantasticului în cotidian” în nuvelele sale, Eliade trimite din nou la *trip*-urile cu halucinogene (LSD) practicate de Aldous Huxley, care îi provocau acestuia o „*visio beatifica*” (248, p. 151).

Conform transcrierii lui Matei Călinescu, în pagina de jurnal inedită Eliade continuă: „Nuvela [*Un om mare*] am scris-o în febr[uarie] 1945, câțiva ani înainte de experiența lui Huxley [cu

mescalină]. Inutil să mai explic *de ce*. Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală”. Nu cumva prin acest enunț ambiguu („Inutil să mai explic *de ce*”) – se întreabă Matei Călinescu – istoricul religiilor se referă „la o posibilă experiență cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley?” (249, p. 73).

Am verificat cu Mac Linscott Ricketts (cărui îi mulțumesc și pe această cale) corectitudinea citatului din jurnalul lui Eliade. Într-o scrisoare din 15 septembrie 2007, profesorul american mi-a transmis fraza așa cum apare corect în pagina de jurnal: „Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală”. Din greșeală, Matei Călinescu a împărțit fraza – printr-un punct inexistent – în două propoziții. Totuși, întrebarea lui Matei Călinescu (dacă Mircea Eliade și-a administrat narcotice în tinerețe) rămâne cât se poate de legitimă. Voi relua acest subiect în capitolul din această carte dedicat lui Eliade.

Audiția colorată

Câteva fragmente din acest volum au fost publicate inițial în revista 22 (8). Ele au produs mai multe ecouri în presă, printre care un articol semnat de Adrian Mihalache (250). Pe bună dreptate, eseistul susținea că există o diferență importantă între termenii „experiență” și „experiment” și că ar trebui să ținem cont de această deosebire semantică, mai ales atunci când vorbim despre utilizarea unor substanțe sau tehnici psihotrope. „În principiu – nota Adrian Mihalache –, corpul experimentatorului se află în afara experimentului, în timp ce o experiență se trăiește cu întregul corp.” În mod normal, experimentatorul ar trebui să rămână perfect obiectiv, îmbrăcat în halat alb și mănuși de cauciuc, consemnând „rece” într-un carnet desfășurarea și rezultatele experimentului științific. Or, așa cum am văzut, doctorii Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Nicolae Minovici ș.a. nu și-au ținut nici corpul, nici mintea „în afara experimentului”. Evident, a fost vorba, ca și în cazul altor savanți, de o autoexperimentare în vederea consemnării unor trăiri proprii, esențiale pentru înțelegerea mecanismelor psihice.

În peisajul psihiatriei românești, cel care a efectuat în mod sistematic experimente științifice pe subiecți voluntari, cărora le-a administrat substanțe psihotrope, a fost doctorul neurolog Gheorghe Marinescu. Inițial, a făcut-o coordonând experimente pe voluntari (inclusiv pictori), realizate în 1929 de un discipol al său, dr. Vasile Sava. Acesta a studiat „audițiunea colorată” produsă de „intoxicațiunea

cu mescalina” la „clinica boalelor nervoase” condusă de profesorul Marinescu.

„Din experiențele făcute în număr de 12 – și-a notat dr. Sava în fișele sale –, s-a observat că acest alcaloid [= mescalina] provoacă o excitație vie a imaginației subconștiente, ce se traduce printr-o beție vizuală foarte curioasă, ce consistă într-o defilare de imagini vii și colorate, ce merg de la simplu la complex și de la concret la abstract, până la fantasme, într-o continuă mișcare de propulsie, rotație sau undulație și care se însoțesc de fenomene psiho-fiziologice diverse. [...] Un fenomen important observat la intoxicații cu mescalina e starea de hiperestezie a tuturor simțurilor, în special cel vizual, auditiv și tactil. Orice excitație externă se asociază cu o viziune colorată” (251).

Profesorul Gh. Marinescu însuși a studiat fenomenul de „audiție colorată”, publicând în primele decenii ale secolului XX mai multe studii pe această temă în reviste academice din Franța și România (252). De fapt, profesorul Marinescu și discipolul său Vasile Sava au continuat cercetările întreprinse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de doctorul ieșean Eduard Grüber (1861-1896), cel care trata produsul literar ca pe o simplă fișă psihologică (dacă nu chiar psihiatrică) a scriitorului (253). În 1889 Grüber a fost trimis de Titu Maiorescu cu o bursă de studii la Universitatea din Leipzig, unde a lucrat cu celebrul savant german Wilhelm Wundt, în laboratorul acestuia de psihologie experimentală. În 1894, cu sprijinul lui Tache Ionescu (ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice), al lui Titu Maiorescu și al lui Nicolae Culianu (rectorul universității ieșene), Eduard Grüber a înființat și el la Iași un laborator de psihologie experimentală, fiind primul care a studiat la noi fenomenul de „audiție colorată”, inclusiv sub influența substanțelor psihoactive (254, p. 418; 135, p. 296). El a fost căsătorit cu Virginia, una dintre ficele Veronicăi Micle, și a murit bolnav de nervi la treizeci și cinci de ani. Interesant este faptul că manuscrisele doctorului Grüber au fost păstrate și puse la dispoziția profesorului Gheorghe Marinescu chiar de către Titu Maiorescu.

Sub acțiunea unor substanțe narcotice (a mescalinei mai ales) oamenii intră într-o stare de sinestezie (asociație între senzații de naturi diferite). De exemplu, un stimul auditiv provoacă o viziune colorată. Așa se explică, de pildă, modul zgomotos de manifestare al mexicanilor intoxicați cu mescalina: împușcături în aer, chiuituri, folosirea instrumentelor de percuție etc. Zgomotele produc explozii luminoase și cromatice. Merită, cred, să mă opresc puțin asupra acestui fenomen psihic, favorizat de administrarea unor substanțe psihotrope, chiar dacă, vorba lui Mircea Cărtărescu, „de audiția colorată știu și copiii” (49, p. 383).

Mai mulți scriitori simboliști și romantici, care au scris sub efectul diverselor narcotice, au abordat în operele lor tema sinesteziei sau a „audiției colorate”: „A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu : voyelles” (Arthur Rimbaud, *Sonnet des voyelles*, 1871); sau „Les parfums, les couleurs et les sons se répondent” (Charles Baudelaire, *Correspondances*, 1857). Baudelaire și-a descris în 1851, stările de sinestezie și hiperestezie trăite în timpul intoxicării cu hașiș: „Simțurile devin de-o finețe și de-o acuitate extraordinare. [...] Sunetele au culoare, culorile sunt muzicale. Proporțiile timpului și ale ființei sunt dereglate de multitudinea nenumărabilă și de intensitatea senzațiilor și ideilor” (1, pp. 22-23).

Un cunoscut personaj al lui Edgar Allan Poe, Roderick Usher, suferă de stări maladive de hiper- și sinestezie psihotice. Simțurile glisează, provocându-i atacuri de panică. „Afară de unele sunete, adică de ale instrumentelor muzicale cu strune, toate celelalte îl umpleau de groază.” În termenii lui E.A. Poe și în traducerea lui Ion Vinea, Roderick Usher se comportă precum „cei mai nărăviți fumători de opiu când sunt în toiul beției lor”. El „suferă cumplit de o ascuțire bolnăvicioasă a simțurilor” (*The Fall of the House of Usher*, 1839) (282, pp. 197-198). Unii istorici literari sunt îndreptățiți să creadă că starea psihotică a personajului are de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator [E.A. Poe], ca stimulent imaginativ” (307). Și un alt personaj al lui E.A. Poe, Augustus Bedloe (*A Tale of the Ragged Mountains*, 1844), își provoacă stări de hiperestezie administrându-și morfină pe cale orală.

În anii 1960, Henri Michaux a scris un poem-eseu intitulat *Mescalina și muzica*:

Mescalina ce din totul știe să facă măreție
 [...] zgomot subliniat doar pentru mine
 deosebit
 unic
 care pornește spre adâncuri
 adăugând savoare (255).

Voi remarca faptul, banal până la urmă, că unele droguri provoacă anestezia (suprimarea sensibilității), altele hiperestezia (sensibilitate exagerată), iar altele sinestezia (asociație între diverse senzații). Poetul parnasian Alexandru Macedonski are un loc special în compania selectă de poeți care și-au cultivat hiper- și sinesteziiile. El nu doar le-a sugerat în scrierile sale, ci le-a și experimentat și teoretizat. Redactată la sfârșitul secolului al XIX-lea (mss. BAR nr. 3216), *Cartea de aur* a fost publicată de Macedonski în 1902. Textul era însoțit de

o notă, scrisă de poet la persoana a treia: „În ideea autorului fie-ce capitol al epopeii sale trebuie să dea senzațiunea unei culori prin imaginile întrebuintate și fie-ce capitol va fi tipărit pe hârtie de o nuanță corespondentă. Pe lângă aceasta, Alexandru Macedonski rupe cu tradițiunea din trecut, nu se adresează numai la două dintre simțurile cititorilor: la al VĂZULUI și al AUZULUI. El voințește ca al ODORATULUI, ale GUSTULUI și PIPĂITULUI să intre în aceeași linie cu cele dintâi”.

Ulterior (probabil până în 1906, când cartea a apărut la Paris, sub titlul *Calvaire de Feu*), Macedonski a transcris textul în franceză, folosind cerneluri de culori diferite (roșu, verde, albastru, negru, argintiu) și hârtie „bogată în sifidări de ape glauce” (256). Protagonistul epopeii fiind „cu simțurile anormalizate” (cum se exprimă autorul), apelul la o astfel de tehnică vizuală nu era o probă de „mistificație”, cum credea G. Călinescu (57, p. 525). În 1910, V.G. Paleolog a văzut aceste manuscrise macedonskiene și ulterior, în 1944, le-a comentat într-o lucrare intitulată chiar *Visiunea și audiția colorată sinestestică la Al. Macedonski*: „se prezentau într-o factură și o tehnică de prezentare unică pentru acea vreme în grafia literară” (257).

Într-un poem din octombrie 1921, Ion Barbu – sub influența „tutunului fin” și a unor „balsamuri arăbești” – silabisește într-o seară poeme de Rimbaud și navighează pe „le bateau ivre”, gândindu-se „la valoarea vizuală a lui a, e, i, o, u” (147, pp. 91-92). Pentru Ion Barbu, Rimbaud este „un metodician al delirului”, iar „celebrul [său] sonet al *Vocalelor*” este „o revizuire – prin extaz – a zilelor enorme ale creațiunii”, și nu aplicarea „bieteii teorii” a audiției colorate. „La fel ca în *Apocalipsă*, numai că la celălalt capăt al lanțului de efecte și de cauze – spune Barbu într-un eseu intitulat *Rimbaud* –, cele cinci sunete fundamentale ale limbajului, vocalele, dau – la Rimbaud – măsura imaginilor acestor zămisliri uriașe. Cât de departe suntem de interpretarea ineptă a contemporanilor săi, care vedeau în capodopera lui Rimbaud aplicarea unei biete teorii, în vogă pe atunci: audiția colorată!” (147, pp. 339-344).

Stări de sinestezie traversează și doctorul Zerlendi, personaj dintr-o cunoscută nuvelă fantastică a lui Mircea Eliade (*Secretul doctorului Honigberger*, 1940). În urma unor ședințe *Hatha Yoga* de respirație ritmată (*prānāyama*), dr. Zerlendi ajunge la performanța de a respira o singură dată pe minut: câte 20 de secunde inspirația, reținerea aerului și expirația. „Am avut impresia că mă întorc într-o lume spectrală – își notează Zerlendi în jurnal –, unde nu întâlneam decât culori, aproape fără să fie conturate în forme. Mai multe pete colorate. În schimb, universul sonor domina lumea formelor. Fiecare pată luminoasă era un izvor de sunete.” De data aceasta, modificările

psihicului nu mai sunt cauzate de administrarea unor substanțe psihotrope (dimpotrivă, Zerlendi renunțase anterior la tutun, alcool, cafea, ceai „și toate celelalte”), ci de practicarea unor tehnici psihotrope (de respirație ritmată și de meditație yoghină).

Comentariile naratorului (alias Mircea Eliade) completează tabloul sinesteziei: „Pe cât înțeleg eu, doctorul [Zerlendi] încearcă să dea seama – în câteva rânduri sumare – de acel cosmos sonor care începe să fie accesibil inițiatului numai după o repetată meditație asupra sunetelor, asupra acelor «silabe mistice» de care vorbesc tratatele *Mantra-Yoga*. Se pare, într-adevăr, că începând de la un anumit nivel al conștiinței nu se mai întâlnesc decât sunete și culori – formele propriu-zise dispărând ca prin farmec” (29, pp. 279, 285). Pentru asocierea dintre „litere sfinte”, sunete și culori în *Cabala* și mistica iudaică, vezi cartea lui Moshe Idel *Lanțuri vrăjite. Tehnici și ritualuri în mistica evreiască* (372).

Trebuie amintit aici faptul că pe Mircea Eliade l-au interesat sinestezia și audiția colorată încă din adolescență. Pe la optsprezece ani el semna, cu pseudonimul M. Gheorghe, un eseu intitulat „Culoarea sunetelor” (în revista *Știu-tot*, nr. 14, decembrie 1925). Tânărul Eliade vorbea în articol despre acest fenomen „din domeniul psihiatriei”, și anume despre „legătura dintre diferite simțiri omenești, în special culoarea sunetelor” (45, p. 345).

În fine, și Gellu Naum a fost un „sinestezist” renumit. Poetul era stăpân pe tehnici psihedelice proprii, fără să facă apel la substanțe psihedelice propriu-zise. Gellu Naum și-a dat întreaga măsură în poemul suprarealisto-parnasian *Eftihia* (din volunul *Fața și suprafața*, 1994), în care „culorile psihedelice” sunt privite „cu sângele în panică”. În „găurile negre ale mentalului”, în „cetatea scufundată” numită *Eftihia* (în greacă, „fericirea”), sunetele și tăcerea sunt colorate, iar imaginile sunt acustice: „tăcerea verde a ținutului”, „ceață sonoră irezistibilă, îmbibată de sunete scrise”, „deasupra văd șoaptele noastre”, „eu privesc cu urechea, aud cu ochii sunetele care sunt ființe și lucruri și foc și gropi pentru var”, „eu cred în vederea acustică a mărețelor pantere negre” etc. (216, pp. 87-91).

Neurologul Gheorghe Marinescu

În anii 1932-1933, neurologul Gheorghe Marinescu a efectuat el însuși cercetări aprofundate privind acțiunea mescalinei. Cum singur mărturisește, el a continuat cercetările inaugurate la sfârșitul secolului

al XIX-lea de doctorii Prentis și Morgan (în 1895) și urmate în primele decenii ale secolului XX de psihiatrii Weir Mitchell, Havelock Ellis și William James, care au testat pe ei înșiși efectul mugurilor de cactus *peyotl*. Senzațiile trăite de euforie și audiență colorată au fost atât de puternice și inedite încât, „din cauza lipsei de cuvinte corespunzătoare, nu se pot traduce în limbajul curent” (228, pp. 342-343).



49. Dr. Gheorghe Marinescu, cca 1930

Neurologul român s-a inspirat mai ales din experimentele efectuate la Clinica psihiatrică din Heidelberg de dr. Kurt Beringer, autorul cunoscutului tratat privind „beția mescalinică”, publicat în 1927 (258). Doctorul german a injectat experimental cu mescalină 60 de subiecți cu înaltă pregătire intelectuală (mai ales medici, studenți mediciniști, dar și filologi, pictori etc.). Totuși, Ernst Jünger a vorbit cu rezerve despre cercetările doctorului Beringer privind „efectele psihice ale narcozei cu mescalină”. Cartea lui Beringer din 1927 ar fi „o monografie vastă, dar prea puțin profundă” (23, p. 46).

Îl citez aici ca pe o autoritate în domeniu pe scriitorul german Ernst Jünger, care n-a fost nici psihiatru, nici vreun alt tip de doctor sau farmacist (a copilărit însă în laboratorul tatălui său, farmacist). El a fost totuși numit de orientalistul elvețian Rudolf Gelpke „un cercetător al drogurilor”, o titulatură care i s-ar fi potrivit și lui Gelpke însuși (259). Amândoi au participat în anii '50-'60 la experimente private, cu ingerare de ciuperci psihedelice mexicane, de extract din cornul-secarei și de alte substanțe halucinogene, împreună cu adevăratul „cercetător al drogurilor”, Albert Hofmann, chimistul elvețian care a sintetizat LSD în 1943 (23, pp. 320 ș.u.).

La începutul anilor '30, Gh. Marinescu a administrat și el injecții de mescalină unui număr de subiecți voluntari (scriitori, pictori,

studenți, pacienți), consemnând apoi în fișe reacțiile lor. Rezultatele experimentelor au fost prezentate în cadrul unei conferințe ținute în noiembrie 1932 la „Fundăția Carol I”, în timpul căreia a proiectat imagini cu picturile realizate de Corneliu Michăilescu îmbătat cu mescalină. În 1934, dr. Marinescu și-a prezentat rezultatele acestor cercetări într-o revistă academică românească și, ulterior, la un congres de medicină de la Paris.

Efectele consemnate în timpul „bețiilor mescalinice” sunt: euforie, midriază (dilatarea pupilei), dezinhibiție, senzație de imaterializare, halucinații, delir oniric, pierderea noțiunii de timp, tulburări ale percepției spațiului, macropsie, modificarea conștiinței etc. și mai ales sinestezie. „Sub influența mescalinei – constată dr. Gh. Marinescu – se produce o hiperestezie sensitivo-sensorială și adeseori sinestezii. Auzul, vederea și pipăitul sunt mai ales atinse. Sunetele și șgomotele se asociază cu imaginile vizuale. Astfel, pronunțarea vocalelor și a consoanelor dau imaginile lor colorate. [...] Senzațiunile tactile, olfactive și gustative se asociază de asemenea cu viziunile colorate” (228, p. 348).

Datorită efectelor de sinestezie și audiere colorată, proprii intoxicației cu mescalină, neurologul Gheorghe Marinescu a testat „beția mescalinică” pe nu mai puțin de șapte pictori. Pe trei dintre ei am reușit să îi identific. Este vorba de Ludovic Basarab, Paul Molda și Corneliu Michăilescu. Ultimii doi, notează dr. Marinescu, „au reprodus în colorii imaginile ce le-au avut în timpul intoxicației mescalinice”. Pictorului Paul Molda (1884-1955) i s-au injectat consecutiv două doze de mescalină de câte 0,25 grame, dat fiind faptul că prima doză nu a produs „nici o senzație neobișnuită”. Abia după a doua doză el a trecut prin stările uzuale în astfel de cazuri: euforie, sinestezie, audiere colorată, viziuni policrome, transformarea cu repeziciune a imaginilor produse de zgomote și de sunete muzicale, halucinații coșmarești etc. (228, pp. 356-358).

Interesante sunt observațiile generale și finale făcute de Gheorghe Marinescu în urma revederii fișelor de observație ale tuturor pictorilor care s-au supus în mod voluntar intoxicației cu mescalină: „În rezumat, la pictorii examinați de noi, există mai întâi un factor individual și constituțional care este în același timp expresia reflexelor condiționale învățate prin experiență, de care depinde coloritul și bogăția fantasmelor produse de mescalină. Profesiunea și cultura subiectului joacă un rol important în manifestarea fenomenelor optice mescalinice. Halucinozele sunt în general plăcute și uneori admirabile. Pictorii studiați de noi sunt încântați de bogăția, de frumusețea colorilor viziunilor. Afectivitatea și emotivitatea lor sunt exagerate în timpul beției mescalinice, însă nu atât de mult încât să-i facă să creadă în realitatea acestor fantasmagii [*sic*!]. Cu toate

acestea, autocritica și discernământul [subiecților] sunt, uneori, scăzute” (228, p. 358).

Este foarte important faptul că dr. Gh. Marinescu a fost interesat de testarea beției mescaline pe oameni culti, cu educație, dotați cu aptitudini intelectuale și artistice. Este vorba de oameni care pot să-și descrie în mod articulat stările psihice. „Când facem analize psihologice [pe subiecți cărora li s-a administrat mescalina] e de preferat să ne adresăm la persoane cu anumite aptitudini, precum sunt intelectualii în general, muzicanții, pictorii” (228, p. 350). Și Ernst Jünger s-a referit la intoxicarea cu mescalină anume a artiștilor și scriitorilor. „Pentru artiști [vizuali], pentru poeți – spune Jünger – există probabil și alte motive să coboare [prin intoxicarea cu mescalina] la sursa în care se unesc Styxul și Lethe; acolo țâșnește și izvorul Castaliei. Uitarea și anihilarea preced inițierea. Putem citi aceasta și în evoluția picturii. Componenta ei mexicană mai trebuie să fie atinsă.”

Jünger se referea la șocul acuzat de artiști atunci când sunt intoxicați anume cu „mescalina și substanțe din aceeași familie cu ea”, pentru că sunt stupefiante care „au un efect brutal, mai tiranic decât opiatele” (23, p. 47). Și Henri Michaux a ținut să marcheze marea deosebire (diferența de ligă) dintre cannabis și hașiș, pe de o parte, și mescalina pe de altă parte, într-un capitol intitulat „O paralelă între două halucinogene” (*Misérable miracle: La Mescaline*, 1956). „Cel ce [...] va lua hașiș după ce a luat mescalina – zicea Michaux – schimbă un automobil de curse cu un ponei. Se întoarce la uman” (260).

Pictorul Corneliu Michăilescu

Un alt artist vizual important care a participat la experimentele cu mescalina ale doctorului Marinescu a fost pictorul avangardist (și prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). Pe atunci el avea vreo patruzeci și cinci de ani și era membru al grupării artistice din jurul revistelor *Contemporanul*, *unu* și *Integral*. După injectarea mescalinei, doctorii care îl supravegheau l-au pus să asculte muzică la paterfon, i-au dat să miroasă diverse parfumuri și să guste zahăr, sare și piper, i-au dat să inspire alte substanțe psihotrope (eter, alcool) etc.

Iată câteva frânturi din fișa de observație a pictorului Michăilescu, completată chiar în timpul experimentului de dr. Marinescu și de asistenții acestuia: „Sensații de albastru electric. Râs exploziv. O bucată de zahăr îi sugerează viziunea unor îngeri împrejurul lui Isus. Are



50. Corneliu Michăilescu. Fotografie cu semnătura pictorului, 1931

senzație că limba și buzele i-au devenit enorme. Sarea îi deșteaptă o senzație erotică. [...] Începe să-și picteze viziunile. Pentru el, ocrul este sidefiu. Un punct reprezintă un negru. Două linii galbene sunt două persoane ce se sărută. [...] Execută mai multe schițe colorate repetând mereu cuvântul «perlaceu». Pictează «un menuet în albastru», sugerat de *Menuetul* lui [Ian] Paderewski. În timpul lucrului păstrează o atitudine calificată de el despotică și având tendința la polemică” (228, pp. 354-355).

Regretatul Andrei Pintilie, un observator atent al avangardei artistice românești, a detectat la începutul anilor '30 o „ruptură” în „evoluția concepției lui Michăilescu spre un tip de artă cu totul diferit”. „Această schimbare «progresivă», care atinge punctul culminant după anul 1933”, a fost pusă de Pintilie „în legătură cu experiențele cu mescalina” organizate de doctorul Marinescu.

„Fie că absorbția mescalinei a mai fost sau nu practică de Michăilescu și după experiența făcută sub control medical – conchide Andrei Pintilie –, noul univers care i s-a relevat pe această cale și-a pus amprenta asupra întregii sale creații, până în anul 1938 când suferă de o depresiune nervoasă” (261 și 262, p. 45). În studiul său din 1979, Pintilie promitea că va scrie cu un alt prilej „despre

experimentele cu mescalină și influența lor asupra lui C. Michăilescu”. Poate că a făcut-o în monografia pe care i-a consacrat-o pictorului avangardist, rămasă inedită, se pare, în arhiva *Institutului de Istorie a Artei*. „Viziunile pe care [Michăilescu] le are sub influența drogului vor fi transpuse în desene”, scrie la rândul ei Ruxandra Dreptu. În urma acestor experiențe cu stupefiante „evoluția sa stilistică pornește de la cubism spre suprarealism” (264).

În perioada 1912-1915 Corneliu Michăilescu a studiat la Florența. În 1915, în drumul său spre București, pictorul s-a oprit la Zürich, unde i-a întâlnit pe Tristan Tzara și Marcel Iancu, care pregăteau insurecția de la „Cabaret Voltaire”. Ulterior, a rămas mereu în preajma grupărilor și a revistelor avangardiste bucureștene (*Contimporanul, unu, Integral* etc.). La începutul anului 1933, Corneliu Michăilescu a deschis la București o expoziție personală. El a expus cu acest prilej și acuarelele realizate în stare de transă mescalinică. La 5 februarie 1933, vizitând expoziția prietenului său, Sașa Pană a fost impresionat anume de aceste lucrări. Este interesant ce a notat Sașa Pană (în dubla sa calitate, de doctor și poet avangardist) pe marginea acestui subiect în memoriile sale: „O expoziție importantă a deschis prietenul Corneliu Mi[c]hăilescu. Acuarelele de un colorit halucinant. Pictorul a fost câtva timp sub observația ilustrului neurolog Gh. Marinescu. Acesta i-a administrat injecții cu mescalină, un alcaloid care provoacă viziuni colorate. Rezultatele le-a consemnat într-un amplu studiu care a apărut în revista *La Presse médicale*, însoțit de câteva reproduceri în culori după lucrări elaborate de pictor sub imperiul mescalinei. Pentru neurolog, și cele expuse acum sunt sub influența alcaloidului create. Descopăr influențe din Paul Klee și din Picasso”.

Sașa Pană a fost extrem de impresionat de aceste experimente cu stupefiante. Surescitat, a povestit despre ele și altora, astfel că noaptea a avut un vis straniu care amintea de halucinațiile cu mescalină despre care îi povestise pictorul: „Culorile intense care au fost deosebit de pregnante [în vis] și de care îmi dădeam seama ca de o componentă importantă, și chiar imaginile halucinante ale calului galopând, sunt legate de discuția din ajun, de la expoziție, cu Corneliu Mi[c]hăilescu, cu privire la acțiunea injecțiilor cu mescalină în provocarea viziunii colorate” (193, pp. 399-401). Interesant este faptul că pictorul Michăilescu nu numai că nu își propusese să păstreze un secret în privința experimentelor sale cu mescalină și a tablourilor realizate cu acest prilej, dar chiar povestea deschis celor care voiau să-l asculte. A făcut-o, așa cum am văzut, cu poetul Sașa Pană în 1933 și, așa cum vom vedea, cu criticul de artă Petre Oprea, peste trei decenii, în 1965.

După anul 1933, Corneliu Michăilescu s-a retras în satul Cernica, lângă București, într-o casă proiectată de Marcel Iancu. În anii '30 era adesea vizitat de prieteni, artiști și scriitori, precum Victor Brauner, M.H. Maxy, Marcel Iancu, Ion Minulescu ș.a. După război însă, pictorul Michăilescu a trăit izolat ca un sihastru, fiind marginalizat de arta oficială, proletcultistă, practică în primele două decenii ale regimului comunist.

Criticul de artă Petre Oprea l-a vizitat pe pictor în octombrie 1965, când începuse așa-zisul „dezgheț” ideologic. Era cu câteva săptămâni înainte de moartea lui Michăilescu. Avea cancer la stomac și își calma durerile atroce prin injecții cu morfină. La peste trei decenii după realizarea lor, Petre Oprea a găsit în atelierul lui Corneliu Michăilescu, la loc de cinste, desenele și tablourile realizate de el în timpul intoxicărilor cu mescalină din anii '30. Evaluarea pictorului privind raportul dintre conștient și inconștient, dintre rațional și halucinoză, la realizarea acestor lucrări plastice merită să fie citată *in extenso*:

Cum pe peretele din stânga [atelierului] – notează Petre Oprea – erau grupate câteva lucrări care mă intrigau prin absconșul lor, am cerut lămuriri [pictorului]. Nu exprimau rodul unor frământări sufletești, ci erau rezultatul unor experiențe medicale. Le executase în stare aproape inconștientă, drogat cu mescalină și ascultând muzică, la cererea și sub controlul neurologului Ion [de fapt, Gheorghe – notă A.O.] Marinescu în anul 1933. [...] Cu toate că sunt realizate într-o stare de transă, tablourile exprimă o stare sufletească conștientă, care l-a frământat în momentul execuției, adăugându-le necontrolat abundente detalii, care erau izvorâte dintr-un inconștient mai persistent datorită drogului. Această îmbinare trezește în privitor o stare imprevizibilă de nevroză. Le aprecia nu ca pe rezultatul unui experiment, ci ca pe o operă realizată conștient pentru că era subjugat la vremea respectivă de căutările unei plastici psihanalitice, deci le considera ca realizări proprii (263, p. 81).

De menționat faptul că, în perioada 1933-1945, Corneliu Michăilescu, retras la casa lui din Cernica, a scris nuvele de factură fantastică și suprarealistă, care au fost publicate abia de curând, în anul 2000 (265). După părerea autorului, influența neurologului Gheorghe Marinescu a fost decisivă și în cazul ficțiunii literare. Criticul Petre Oprea a depus mărturie și în această privință: „Despre proza lui suprarealistă [Corneliu Michăilescu] spunea că se documentase îndeaproape în cazuri medicale paranormale, discutase lung pe această temă cu doctorul [Gheorghe] Marinescu și colaboratorii acestuia, dovadă și numeroasele tratate medicale pe această temă aflate în biblioteca lui” (263, p. 88).

Criticul Petru Comarnescu

Un alt intelectual de marcă din anii '30 care a participat voluntar la experimentele cu intoxicare cu mescalină organizate de Gh. Marinescu a fost Petru Comarnescu (1905-1970). La vremea aceea (1932-1933) Comarnescu avea vreo douăzeci și șapte de ani și era un tânăr publicist și critic de artă, un lider al grupării *Criterion*, proaspăt întors (în 1931) de la un prestigios doctorat în estetică obținut în Statele Unite. În fișele de observație a subiecților este desemnat prin inițialele „P.C.” și doar o dată printr-o prescurtare „P. Com.”. Importantă este și descrierea personajului în fișe: „un subiect cu o vastă cultură sociologică și psihologică” și „o persoană foarte instruită, filosof și sociolog”.



51. Petru Comarnescu, 1929,
Muzeul Național al Literaturii Române

Probabil că Petru Comarnescu i-a cerut doctorului Marinescu să păstreze discreția privind participarea sa la experimentul cu mescalină. De altfel, Comarnescu nu suflă o vorbă despre acest eveniment

în jurnalul său. În ianuarie 1932 el își întrerupe „aceste însemnări superficiale” din jurnal. „De fapt – mărturisește el –, nu am răgaz să le gândesc suficient și să mă deschid în ele. Gândul că vor fi văzute cândva de o a doua persoană mă incomodează. Sunt lucruri pe care mi le ascund și mie însumi” (172, p. 20). Sunt temeri pe care le vom întâlni peste vreo zece ani și la colegul său „criterionist”, Mircea Eliade, când își va scrie jurnalul portughez.

Andrei Pintilie a susținut pe bună dreptate că „mescalina i-a accentuat pacientului [Petru Comarnescu] două însușiri caracteristice: locvacitatea și vagabondajul de idei” (262, p. 245). Câteva fragmente din fișele de observație ținute de dr. Marinescu sunt edificatoare: „O melodie de Bach i-a produs [lui Petru Comarnescu] o stare de extaz și de suferință. Plânge mult, geme, i se pare că se găsește în stratosferă. Vede legiuni de îngeri, se simte sublimizat, fără sex, transcendent. *La Fontaine* de Ravel îi provoacă o mulțime de visiuni foarte curioase. [...] Inima i se mărește, resimte bucuriile lumii întregi. Corpul i se dislocă, în urmă devine sferic. [...] La patefon se pune *Îndoiala* de Glinka. Se simte în Rusia. În gât are o sferă mare de piper. Se află în zăpezi în eter. «Zăpadă sau cocaină?» Jean Cocteau, localuri unde se fumează opium, balet rus, *Nijinski*. Vede îngeri de vată sau de zăpadă prăfuită. [...] Același cuvânt cu toate că evocă aceeași culoare poate să dea diferite nuanțe; alteori vede culori ce nu există în natură. Muzica îi dă senzații olfactive (sinestezie auditivo-olfactivă). Astfel, marșul funebru îi provoacă senzații parfumate, de crisanteme și tuberoze. Trecerea de la realitate la beția mescalinică și reîntoarcerea la realitate sunt însoțite de un profund sentiment de tristețe” (228, pp. 350-352, 360-362).

Ca și în cazul lui Corneliu Michăilescu, lui Petru Comarnescu i s-a pus să asculte muzică în timpul beției mescalinice (Bach, Ravel, Glinka, marșuri funebre etc.). Faptul este firesc. Cum am spus deja, asocierea mescalinei cu muzica (cu sunetele în general) este uzuală. Și poetul Henri Michaux a experimentat pe propria *psihé* intoxicarea cu mescalină, însoțită de audiție muzicală, pe la sfârșitul anilor '30, când a locuit în America de Sud. Așa cum am văzut, în anii '60 el a încercat să descrie aceste experiențe în eseu *Mescalina și muzica*: „Să încercăm [mescalina] cu muzica. Oricare. Să-ncercăm s-o ascultăm. Ce grozăvie! Alunec. Totul alunecă. Nu mai există altceva decât alunecare. Nimic nu se mai oprește, și totul continuă să alunece, împrejuru-mi și înlăuntru-mi” (255).

Referitor la relația lui Petru Comarnescu cu drogurile, încă o informație interesantă. În luna august 1932, Comarnescu a luat parte la un colocviu internațional desfășurat la Geneva (unde l-a întâlnit și pe Lucian Blaga, pe atunci atașat de presă la Legația română din

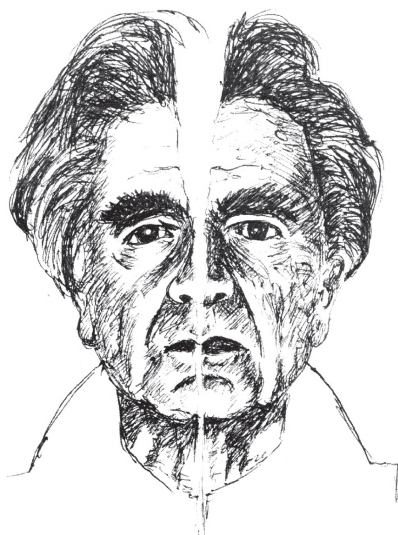
Elveția). În cadrul unei conferințe, un „oficial englez” a vorbit despre combaterea drogurilor în lume și despre măsurile luate de Liga Națiunilor pentru interzicerea vânzării de opium în China. La sfârșitul prelegerii, în minutele dedicate întrebărilor și discuțiilor, Petru Comarnescu a avut o intervenție polemică, pe care a rezumat-o în jurnalul său: „L-am întrebat pe îngâmfatul oficial englez: credeți că interzicerea consumului de droguri este marea soluție? Dacă oamenii, mai ales cei săraci, iau droguri sau beau [alcool] o fac din pricină că sunt nefericiți. Ce le dați în locul drogurilor? Dați-le viață dreaptă, fericită, mijloace de trai – și veți vedea că săracii nu vor mai recurge la droguri, care oricum le conferă o fericire iluzorie, timp de câteva ore” (172, pp. 53-54). Intervenția lui Comarnescu a făcut senzație printre participanții la colochiu. Lumea s-a împărțit în două tabere, a rezumat el ironic: „Unii mi-au dat dreptate, alții au spus că-s comunist”.

9. Cioran & Ionesco. „Uitarea de sine”

Emil Cioran : „Calmante să-mi domolesc indignarea”

La vârsta de douăzeci-douăzeci și cinci de ani, deci în perioada 1931-1936, Emil Cioran a traversat o stare psihică specială, pe care a încercat să o descrie în jurnalul său: „Două lucruri care au contat enorm în viața mea: muzica și mistica (deci *extazul*) – și care se îndepărtează... Între douăzeci și douăzeci și cinci de ani, *orgie* a amândurora. Pasiunea pentru ele era legată de insomniile mele. Nervi incandescenti, întinși să plesnească în fiecă clipă, pofta de a plânge dintr-o fericire insuportabilă. Toate au fost înlocuite de acreală, de zbcium, de scepticism și de anxietate. Pe scurt, o scădere a temperaturii lăuntrice – singura explicație că mai sunt în viață. Căci dacă era să rămân în starea aceea de ebuliție, de mult mi-aș fi ieșit din minți” (224, p. 130).

La sfârșitul acestei perioade, în 1936, apărea controversata carte a lui Cioran *Schimbarea la față a României*. Tânărul autor visa delirând să trăiască într-o „Românie fanatică”, într-o țară „cu destinul Franței și populația Chinei”, propunând o explozie orgiastică, un „dionisism al devenirii românești”. Capitolul despre evrei era profund antisemit. Într-o scrisoare către autor, Mircea Eliade (care se ocupa la București de șpalturile cărții lui Cioran) a considerat anume acest capitol ca fiind „admirabil” (267, p. 156). În februarie 1990, la două luni de la revoluție, Cioran a admis să se reediteze această carte. El a suprimat „câteva pagini” (de fapt, câteva capitole) considerate de el „pretențioase și stupide”, fiind „evidentă prezența isteriei mele de atunci”. „Această ediție este definitivă – a conchis Cioran în 1990. Nimeni nu are dreptul s-o modifice” (269, p. 5).



52. Emil Cioran. Desen de Dan Cioca, 1991

Atunci, în 1936, Cioran se afla la Brașov (umil profesor de liceu), trimițând provinciale mesaje melancolice lui Eliade: „Tot ce este îmi pare a fi o hrană pentru o tristețe nemăsurată” (268, p. 190). Într-o scrisoare de răspuns din toamna aceluși an, încercând să îi aline starea depresivă, Mircea Eliade îi recomanda (în glumă? în serios?) un straniu remediu psihiatric: „Dar pe tine ce te-a apucat? Nu ai vreun opium la îndemână?!” (267, p. 155). Pentru relația complexă a lui Mircea Eliade cu narcoticele, vezi capitolul următor, „Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu”.

Nu știm dacă, în Brașovul anului 1936, Cioran avea „vreun opium la îndemână”. Cu un veac înainte, pe vremea medicului opioterapeut J.M. Honigberger, devenit personaj într-o celebră nuvelă a lui Eliade, cu siguranță s-ar fi găsit la apotecă. Știm în schimb că, „în tinerețe”, Emil Cioran își provoca „uitarea de sine” prin exces de alcool. Faptul rezultă limpede dintr-un dialog al eseistului cu Gabriel Liiceanu, într-un film realizat la Paris, în 1990. Iată un scurt fragment din acest dialog:

„Emil Cioran: Am citit enorm toată viața, am citit ca un fel de dezertare. Am vrut să intru în filosofia, în viziunea altuia. Este o fugă, în cărți, un fel de a scăpa de sine.

Gabriel Liiceanu: Și cum se face că n-ați căzut și în alte variante ale uitării de sine, cum de n-ați devenit alcoolic sau...?

E.C.: Păi mă îmbătam foarte des!

G.L. : Dumneavoastră? Un cumpătat? Când vă îmbătați?

E.C. : Foarte des în vremea aia, în tinerețe. Credeam chiar că o să devin bețiv, pentru că îmi plăceau starea de inconștiență și orgoliul dement al bețivului. La Rășinari, unde reveneam în vacanțe, admiram enorm bețivii clasici, care erau beți în fiecare zi. Era mai ales unul, care umbla însoțit de un violonist și care fluiera și cânta tot timpul. Țsta e singurul tip interesant din tot satul, gândeam eu, singurul tip care a priceput, care și-a dat seama. Toată lumea era la câmp, toată lumea făcea ceva, și el, singurul, se distra” (272).

Informația se confirmă. Cu un alt prilej Cioran spunea că în tinerețe a trecut „foarte aproape” de „patima alcoolului” (221, pp. 212-213). Când se simțea „prea josnic” și „prea mizerabil”, își spunea în chip de consolare: „Curaj, vino-ți în fire, ai fi putut – ba chiar puțin a lipsit – să fii bețiv” (224, p. 10). În 1936, aflându-se timp de două săptămâni la Iași, Cioran a rezistat numai datorită băuturii – cum va spune el mai târziu – în acest „Paradis al neurasteniei”: „În lipsa alcoolului, aș fi murit de urât, un urât ce te topea pe picioare” (364, p. 160). Uneori în acei ani, Mihail Sebastian își provoca și el amnezii tămăduitoare bând alcool: „Băusem mult, într-adins”, scria el în jurnal în toamna anului 1937. Și conchidea: „Aș bea mereu ca să uit...” (306, p. 125).

Faptul că, în tinerețe, Cioran ar fi putut să devină un alcoolic îl obseda pe eseist. O mărturisește și în două scrisori adresate în 1979 editorului său austriac, filosoful Wolfgang Kraus: „Dacă n-am devenit bețivan – îi scria Cioran –, asta se datorează afecțiunilor mele stomacale. Beteșugurile pot avea, așadar, și o latură pozitivă. [...] Nimic nu e mai rău și mai distrugător decât alcoolismul. În tinerețe aveam o puternică tendință în acest sens, și mama se temea că voi deveni «bețiv». La urma urmei, merită să ai un stomac prost: în acest fel rezști mai ușor multor tentații” (409, pp. 172, 177). Într-una din scrisorile sale „către cei de acasă”, scrisă în aceiași ani (datată 13 decembrie 1978), Cioran își aducea aminte și de alte „excese” narcotice făcute în tinerețe, mai ales de tutun și de somnifere (174).

*

* *

Excesele de stimulente au continuat și mai târziu, în perioada pariziană. Prin 1944, de pildă, Mircea Eliade îi trimitea țigări din Lisabona. „În perioada aceea Eliade îi trimitea pachete din Portugalia”, își aduce aminte Simone Boué, pachete în care „se găseau mai ales țigări Camel” (363). La începutul anului 1958, Cioran – în vârstă de patruzeci și șapte de ani – începe să se plângă de starea sa mentală:

„culmi ale abuliei”, „creier bolnav” etc. Doctorii îi interzic să-și mai administreze „stimulente” (tutun, cafea și alcool). „Se lasă de fumat și de cafea – comentează Marta Petreu –, dar, în momentele de disperare absolută, pentru că nu poate scrie «decât intoxicat de tutun», se reapucă să fumeze” (270, pp. 92-93). Pentru Cioran n-a fost o decizie tocmai ușoară să renunțe la excitante, la „leacuri”, cum le numea el. Este suficient să-i urmărim tribulațiile, așa cum apar consemnate în caietele sale diaristice din perioada 1958-1968:

„Urâtul mă cuprinde iarăși, acel urât pe care l-am cunoscut în unele duminici ale copilăriei, care apoi mi-a devastat adolescența. Un vid ce pustiește spațiul, și de care doar alcoolul ar putea să mă apere. Dar alcoolul îmi este interzis, toate *leacurile* îmi sunt interzise. Și totuși încă mă încapățânez!” (21 iunie 1958) (225, p. 22).

„În mine melancolia curge în valuri. [...] Nu pot să scriu fără stimulente; iar stimulentele îmi sunt interzise. Cafeaua, iată singurul secret” (27 iunie 1958) (225, p. 24).

„M-am lăsat de fumat acum mai bine de două luni, fără să sufăr cea mai mică poftă de a reîncepe. De ieri însă, pofta a irupt în mine și lupt cu deznădejde să nu revin la un obicei ce-mi e nefast (stomacul, gâtul, totul e șubrezit din cauza tutunului). Am jurat să nu mai fumez niciodată. Și iată-mă pe punctul de a o lua de la capăt. Ce agonie *penibilă*” (17 august 1963) (225, p. 193).

Și, peste câteva zile: „Vreme de trei luni n-am fumat nici o țigară. [...] Eram incredințat că, de data asta, pasul este definitiv, că n-o să mai reiau niciodată obiceiul vechi și nefast pentru mine, care mi-a distrus stomacul pentru tot restul vieții. Iată însă că astăzi am *căzut în greșală*. Rușine, rușine, rușine! Ideea stupidă că nu pot lucra decât intoxicat cu tutun m-a făcut să recidivez. Și totuși, îmi jurasem să nu mă mai întorc la acest nefericit obicei, chiar de-aș fi fost nevoit să renunț să mai lucrez. De ce să scrii dacă nu poți s-o faci decât sub influența unui excitant? De altminteri, tutunul nici nu e un excitant; dimpotrivă, *te îndobitocește*” (august 1963) (225, p. 195).

„Sunt produsul cafelei și al țigării. Am încetat să fumez și să mai beau cafea. Mă simt dezmoștenit, deposedat de tot avutul meu: otrava, otrava care mă făcea să lucrez” (noiembrie 1963) (225, p. 213).

„Nu poți suporta lumea decât în stare de ebrietate. Cu condiția ca starea aceasta să dureze douăzeci și patru de ore pe zi. Dar nici atunci nu-i totul rezolvat: cea mai nocivă și în tot cazul cea mai distructivă luciditate apare tocmai în interstițiile ebrietății: luciditatea fulgurantă – ca o incizie a spiritului” (martie 1967). Acestea erau însă considerații generale despre alcoolism. Atunci, în primăvara anului 1967, se pare că Cioran nu mai punea alcool în gură, avertizându-și un prieten bețiv că „alcoolul e diabolic” și că „atâta vreme cât o să bea nu va putea ieși din infern” (221, pp. 195, 211).

În această perioadă Cioran și-a impus un dublu tratament psihotrop. Pe de o parte, a renunțat la stimulente, la „leacuri” (ținând scrupulos socoteala de când a început abținerea), iar pe de altă parte, s-a „intoxicat” cu sedative. „Peste tot [între paginile cărților] urme de scrum – scria el în iunie 1968 –, reziduuri ale fumătorului înrăit care am fost. M-am lăsat complet de fumat acum aproape cinci ani, și lucrul ăsta e cea mai mare mândrie a vieții mele” (221, p. 309).

„Cum să scriu, cum să lucrez?”, se întreba Cioran în noiembrie 1965, când a făcut tot ce i-a stat în putință ca să-și „domolească”, „sterilizeze”, „calmeze” spiritul cu sedative naturale. „Fără tutun și cafea, n-aș fi scris nimic poate (oricum, nu în franceză). Or, sunt doi ani de când nu mai fumez și șase luni de când n-am mai pus gura pe cafea. Frunze de coacăze, de rozmarin, de cimbru – pe urmă întregul arsenal al homeopatiei –, cum să-ți mai funcționeze creierul cu aceste produse soporifice? Ce scump mă costă sănătatea!” (225, p. 354).

Am citat *in extenso* câteva pasaje din jurnalul ținut de Cioran din care rezultă „agonia penibilă” a dependenței, traversată de eseist. Dar, în definitiv, n-ar fi nimic nou în asta. Mai toate sevrările seamănă între ele, fiind ipostaze mai mult sau mai puțin diferite ale unei „agonii”. Ceea ce am vrut să scot în evidență, cel puțin pentru perioada luată în discuție (anii '50-'60), este dificultatea lui Cioran de a scrie (mai ales în franceză!) fără să fie „intoxicat” cu anumite stimulente: alcool (primul la care a renunțat), cafea și tutun.

În ultimii ani, Marta Petreu a scris „despre bolile filosofilor”. Este o abordare foarte bine-venită, destul de atipică pentru eseistica românească. Sunt studii îmbibate de „biografism”, care încearcă să pună în evidență faptul că „bolile filosofilor” le influențează starea psiho-mentală și, ca atare, opera. În paranteză fie spus, recent Marta Petreu a aplicat metoda și asupra lui Mihail Sebastian (vezi studiul ei *Portret de scriitor în depresie prelungită*). Observând, mai ales după 1938, manifestarea a două simptome majore (oboseala extenuantă și activitatea onirică intensă), autoarea i-a stabilit dramaturgului diagnosticul: depresie psihică severă. Nici jurnalul lui Sebastian, nici epistolele scrise în acea perioadă nu atestă vreo încercare de tratament psihiatric. Marta Petreu l-a încadrat într-o anume tipologie de scriitori depresivi: „Așa cum structural erotic [Sebastian] e plasat în familia lui Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Pavese, «meteodependența» lui l-a plasat printre «opiomanii» de felul lui De Quincey” (271, p. 239).

Marta Petreu a fost „cu Cioran la doctor” și i-a compus fișa psihiatrică sensibilului și emotivului eseist: „Cu [...] insomnie, hiperexcitabilitate nervoasă, depresii ciclice, oboseală cronică (iar în final cu boala Alzheimer), Cioran este un suferind etern exasperat că-și

simte fără încetare trupul” (270, pp. 88-89). „Sunt deprimat – își nota Cioran în *Caiete* în 1963 – chiar și când n-am nici un motiv; de cum am însă unul, Doamne!” (225, p. 179). Sau, peste câțiva ani: „Melancolia nu-i un semn de îmbătrânire precoce? Dacă da, eu sunt *senil* dintotdeauna” (martie 1967) (221, p. 195).

Ca să-și calmeze neurastenii și psihozele, Emil Cioran a apelat la leacuri băbești, la remedii naturiste și homeopatice, la infuzii de plante sedative, mai ales ceai de tei, dar și altele. Excesiv cum era, filosoful a abuzat și în această privință: „Sunt trei luni de când mă îndop cu calmante ca să-mi tratez mașele: sunt literalmente *beat* de infuzii, intoxicat de sedative. Trupul a profitat de ele; spiritul însă mi-a fost răpus: e amortit de atâtea leacuri potrivnice nevoilor și naturii sale”, scria el în *Caiet* în toamna anului 1965 (225, p. 354).

Poate că tot la astfel de sedative naturale se referea eseistul și în toamna anului 1971, când își nota în jurnal următoarele: „De ani de zile, în fiecare zi, la sculare, iau calmante ca să-mi domolesc indignarea” (13 noiembrie 1971) (224, p. 356). Același tratament îi recomanda în scrisori fratelui său, Aurel Cioran, când acesta a traversat în 1980 o severă depresie psihică: „Trebuie să bei multe infuzii, trei sau patru pe zi, de preferință calmante (*ceai de tei* etc.)”. Este drept că, la cererea fratelui său, îi trimitea acestuia pilule antidepressive, dar îl avertiza de faptul că „excesul de [astfel de] medicamente e foarte periculos” (270, p. 109).

Spuneam că Cioran a abuzat cu sedarea sa. Dar a făcut-o benign, cu calmante naturale (se simțea „intoxicat” cu ceai de tei, „beat” cu ceai de rozmarin), nu cu antidepressive sintetice, cu „stupefiante”, cum le numea el. Față de acestea din urmă filosoful român avea o aversiune fățișă, pentru că provoacă o jalnică „fericire cumpărată”, care „nu face două parale”. „Euforia este ruda săracă a extazului”, își nota el în jurnal (224, p. 127). Cu atât mai puțin avea încredere în doctorii psihiatri, care recomandă astfel de pseudoremedii. Iată ce-și nota el în aprilie 1964, în *Caiete*, despre un prieten depresiv, probabil Eugène Ionesco: „X. mi-a telefonat adineauri – ca să-mi vorbească despre degradingolada lui. A fost la un psihiatru, care i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie. I-am spus că această «fericire cumpărată» nu face două parale și că ar trebui să se adreseze cuiva în stare să-l înțeleagă. Un psihiatru, afară de cazul că e un personaj excepțional, nu va reuși niciodată s-o facă” (225, p. 245).

Poziția lui Cioran față de narcotice și narcomani nu a rămas întotdeauna una „rezonabilă”, „burgheză”, „de bun-simț”, precum cea de mai sus. El a fost paradoxal și imprevizibil și în această privință. Dacă narcoticele îi plăceau, fiind aducătoare de „fericire cumpărată”,

pe narcomani îi respecta și îi înțelegea. „Am cea mai mare indulgență și compătimire pentru bețivi, drogați și desfrânați. Viciile emană din adâncul nostru; sunt *sinele* nostru. Nu ne putem lecu de ele fără a ne distruge” (225, p. 193). Bețivii, drogații și desfrânații erau priviți de el cu empatie, inclusiv prin glisarea subiectului de la viciile „lor” la cele ale „noastre”. În definitiv, „un om întreg – credea Cioran – ar trebui să aibă curajul de a cunoaște toate viciile, să le practice chiar, de n-ar fi decât din curiozitate” (august 1964) (225, p. 266).

Experiențele cu *mescalină* făcute de Henri Michaux l-au interesat pe Cioran. I-a citit cărțile, dar l-a plictisit faptul că scriitorul franco-belgian a încercat să fie exhaustiv pe acest subiect. În decembrie 1965, după ce probabil i-a citit noua lui carte, *Les Grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Cioran și-a notat în jurnal dezamăgirea: „H[enri] M[ichaux] despre mescalină. Câte cărți a scris despre asta, patru, cinci, șase? Se impune aici vorba lui Voltaire: «Cheia plictisului e să vrei să spui tot»” (225, p. 359). Stabiliți la Paris, doi „provinciali” (unul transilvănean, celălalt valon), Cioran și Michaux au fost vreme de două decenii buni prieteni. Își tratau amândoi insomniile stând de vorbă noaptea.

Admirația lui Cioran – materializată într-un portret, datat 1973 – a glisat de la Michaux poetul la Michaux intelectualul, care își explora cu ajutorul narcoticelor palierele cele mai profunde ale propriului său psihic: „Cum se face – se întreba eseistul român – că un spirit atât de năvalnic, întors spre sine însuși, cuprins de o permanentă feroare sau frenezie, se poate pasiona pentru demonstrații atât de meticuloase, de scandalos impersonale? De-abia mai târziu, meditănd la explorările sale în universul drogului, am înțeles ce culmi de obiectivitate și de rigoare poate să atingă. [...] Să ajungi la delir prin aprofundare, acesta mi se pare secretul demersului său” (*Exercices d'admiration*, 1986). Titlul cărții lui Cioran, *Exerciții de admirație*, ascunde de fapt o capcană, crede I.P. Culianu: „Accentul nu cade, așa cum s-ar crede, pe *admirație*, ci pe *exerciții*”. Admirația cioraniană „e atât de jenată de a se fi înălțat prea sus, încât, sleită, se transformă adeseori în opusul ei”. „Lauda lui Cioran e mai întotdeauna otrăvită”, conchide Culianu (400, p. 232).

Cioran a descoperit în Henri Michaux un „mistic autentic”, chiar dacă unul „neîmplinit”. Anume experiențele narcotice ale poetului – atât de asemănătoare cu „experiențele autentic religioase” – l-au condus pe Cioran la această concluzie: „Consider că, în fapt, dacă n-ar fi fost el însuși mistic, nu s-ar fi lansat niciodată cu-atâta îndârjire și metodă în căutarea stărilor extreme. Extreme, *dincoace de absolut*. Lucrările lui despre drog își au sorginea în dialogul cu misticul care fusese la începuturi, mistic refutat și sabotat, care își

aștepta revanșa. Dacă am strânge laolaltă pasajele în care vorbește despre extaz și dacă am suprima din ele referințele la mescalină sau alte halucinozene, n-am avea oare impresia că ne găsim în fața unor experiențe autentice religioase, inspirate și nu provocate, și care-ar merita să figureze într-un breviar al clipelor unice și al ereziilor fulgurante?” (364, pp. 149-154).

Eugène Ionesco: „Injectii să dea la cap spaimii”

„Dacă omul nu ar avea halucinații, [...] dacă nu și-ar crea o atmosferă de miragii [...] nu ar exista nimic din câte există”

Eugen Ionescu, fragment
de *Jurnal*, 1932 (398, p. 9)

Lui Emil Cioran i-a plăcut să-i diagnosticheze și să-i doftoricească pe alții. „Ca orice bolnav care se respectă – observă inspirat Marta Petreu –, [Cioran] a început să facă pe doctorul. Nu numai cu sine, ci și cu alții” (270, p. 105). În ceea ce-l privește pe Eugène Ionesco, diagnosticul dat de Cioran este de domeniul psihiatriei: „În fond [Eugen] e foarte nefericit, veșnic pândit de crize depresive, de accese insuportabile de apatie”, îi scria Cioran prietenului său din București Arșavir Acterian la 13 martie 1979 (174, p. 236). O criză severă de depresie psihică a traversat Eugène Ionesco în primăvara anului 1967, când a plecat în Elveția pentru tratament. Ca să-și depășească depresia, dramaturgul bea alcool, care evident îi accentua criza. Nu putea ieși din acest cerc vicios și căuta alinare, telefonându-i lui Cioran la Paris. Paradoxal, proverbialul propovăduitor al sinuciderii a devenit psihiatrul care îl alină pe depresiv.

Ceea ce-și notează Cioran în *Caiete* în aprilie 1967 pare incredibil: „E[ugen] îmi telefonează din Lucerna, unde ar trebui să facă o cură într-o clinică. E ora 10 dimineața și îmi spune că nu mai rezistă; că nu poate ieși din crizele de depresie și mă întreabă cum fac ca să trăiesc. Îi răspund că exact aceeași întrebare mi-o pun și eu, și că *mă admir* că pot să continui. Eu însă nu beau, și i-am spus lui E[ugen] că alcoolul e diabolic, că atâta vreme cât o să bea nu va putea ieși din infern [...]. E[ugen] telefonează taman la miezul nopții de la Zürich. Plânge, suspină, miorlăie aproape, îmi spune c-a băut în cursul serii o sticlă de whisky, că e în pragul sinuciderii, că-i e *frică* [...]. Îl implor să nu mai bea, să plece din Elveția și să se interneze într-o clinică la Paris, ca să poată fi vizitat. [...] I-am spus că trebuie neapărat să se abțină de la alcool; îmi spune că nu poate; c-a încercat



53. Eugène Ionesco. Desen de Dan Cioca, 1986

și știe că-i e cu neputință. [...] I-am spus că dacă nu renunță măcar o săptămână-două la alcool, e pierdut. Astăzi i-am spus: nu bea, dacă simți că ai poftă să bei, ia o carte de rugăciuni, spune o rugăciune. Îmi spune că nu mai poate să se roage, că a încercat mai de mult, dar că acum îi e cu neputință. Și începe iarăși să se plângă și să protesteze: Nu mai sunt jucat în Germania etc. [...]. E[ugen] îmi telefonează de două ori pe zi de la Zürich. Dimineața îmi promite că nu bea, seara e beat și-mi vorbește despre sinucidere. Iar eu, care am făcut apologia sinuciderii, încerc să-l împiedic s-o facă” (221, pp. 210-213).

Principalul motiv al deprimării dramaturgului era impresia că nu mai este jucat și că celebritatea lui apune. Impresia lui Eugène Ionesco era falsă, având în vedere că în acei ani piesele lui erau foarte jucate în toate teatrele din Europa. Începând din 1964 (*Rinocerii*, la Teatrul de Comedie din București), piesele sale au fost puse chiar și în România comunistă. Dar, cum știm, percepția unui fenomen poate să fie complet diferită de fenomenul însuși. „Gloria lui morbidă, absurdă, nefastă – scrie Cioran –, nu a făcut decât să-i agraveze starea și problemele. O glorie ce are chipul blestemului.”

Diagnosticul lui Cioran este de nivelul unui autentic psihiatru. Celebritatea are asupra lui Eugène Ionesco efectul unui drog periculos, care produce dependență. Este un soi de „elixir al diavolului”. Când doza acestui narcotic scade, dramaturgul îl înlocuiește cu un alt narcotic, alcoolul, care este însă și mai periculos. „«Celebritatea» –

notează Cioran în *Caiete* – este o otravă pentru el, un drog ce i-a adus [lui Ionescu] doar neajunsuri, din care nu se alege cu nici o bucurie adevărată: o tortură, o pedeapsă, o veritabilă agonie, de care însă nu s-ar putea lipsi. [...] Alcoolul și celebritatea sunt lucrări ale diavolului. Să nu cazii în patima celui dintâi, să n-o cauți pe cea de-a doua. Două primejdii care nu mă pândesc, chiar dacă în tinerețe am trecut foarte aproape de prima” (221, pp. 212-213).

Foarte guraliv, Emil Cioran povestea despre gravele probleme pe care le traversa Ionesco și oamenilor mai puțin cunoscuți. Așa se explică faptul că tot felul de domni din România care îl vizitau la Paris, informatori ai Securității, compuneau apoi la București „note informative” despre modul în care îl descria Cioran pe dramaturg. O dovadă de maximă naivitate din partea eseistului. Iată câteva extrase din delatațiunile informatorilor, din a doua jumătate a anilor '60, aflate în dosarul de Securitate al lui Cioran:

„[Cioran spune că,] dat fiind faptul stării avansate de alcoolizare a lui Eugen Ionescu, venirea lui în țară ar fi putut deveni neplăcută întrucât în momentele de beție acesta își pierde complet controlul” (18 mai 1965, informator Mihai Brediceanu, directorul Operei Române); sau: „Despre Eugen Ionescu [Cioran] îmi spunea că-i alcoolic în ultimul grad și se află în Elveția la o cură de dezintoxicare, dar fără speranță” (informator cu nume de cod „Rădulescu P.”, decembrie 1966); sau: „El [= Cioran] a spus că este bun prieten cu Eugen Ionescu, care-i o fire contradictorie, bețiv și care suferă de pe urma complexului antisemit, căci e pe jumătate evreu” (informator neidentificabil, 23 decembrie 1966); sau: „[Cioran susține că] îl împiedică pe Eugen Ionescu să facă același lucru [= să vină în România] pentru că la chef ar critica comunismul” (informator neidentificabil, cca 1967); sau: „Alexandru Căpraru, redactor-șef al revistei *Tribuna* din Cluj, a asistat la o conversație telefonică pe care a avut-o [Cioran] cu Eugen Ionescu, care atunci se afla în Elveția, unde Eugen Ionescu îi arăta că vrea să se sinucidă” pentru că „este alcoolic” (informator cu nume de cod „Cosma Ovidiu”, iunie 1969) (450).

De regulă, se știe despre alcoolofilia lui Eugène Ionesco. În dimineața de 2 iulie 1966, de pildă, Cioran se întorcea „beat criță” după un pantagruelic chef nocturn cu Ionesco: „Este incredibil cât poate E[ugen] să mănânce și să bea”, își notează Cioran în jurnal (221, p. 67). Dar putem oare să dăm totală crezare notațiilor de jurnal semnate de Cioran? Sunt uneori notații cvasi-caricaturale în ceea ce-l privește pe Ionesco. Știm că Emil Cioran era excesiv în scris și că ar fi putut să exagereze și în cazul depresiei dramaturgului. „A gândi înseamnă a exagera”, își nota el în jurnal în 1963 (225, p. 199). „Exagerez, fără îndoială”, îi scria Cioran lui Arșavir Acterian într-o epistolă din 1974

(174, p. 221). Ar trebui deci să coroborăm informațiile provenite de la Cioran cu altele.

Ar fi unele semnale din tinerețea bucureșteană a lui Eugen Ionescu. Mihail Sebastian, de pildă, își nota în jurnal, în februarie 1941, că într-o dimineață Ionescu (atunci în vârstă de trezeci și unu de ani) s-a „îmbătat repede, după câteva cocktail-uri”. Foarte agitat psihic și „amețit de băutură”, Ionescu s-a confesat prietenului Sebastian că mama sa „a rămas evreică până la moarte, când el – Eugen –, cu mâna lui, a botezat-o”. Ionescu s-a destăinuit „ca și cum l-ar fi apăsât [o taină], ca și cum s-ar fi înăbușit”, notează Sebastian în jurnal (362, p. 303). Trebuie să ținem cont de conjunctura momentului. Scena se producea la circa două săptămâni după rebeliunea legionară și pogromul de la București (21-23 ianuarie 1941), când cripto-evreitatea lui Eugen Ionescu era într-adevăr în măsură să producă angoase. Informația nu este complet relevantă, dar este un simptom că, atunci când trecea printr-o tulburare psihică, Eugen Ionescu încerca să se echilibreze bând alcool.

Că era vorba într-adevăr de o tulburare psihică majoră în cazul lui Eugen Ionescu ne-o confirmă o pagină de jurnal scrisă de sculptorul Ion Vlasiu imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941: „Mă întâlnesc în fiecare zi cu Eugen [Ionescu]. E înspăimântat. Mama lui e evreică și asta se știe. Acum e mai bine să fii găină decât evreu. Naționalismul își dă în petic [...]. Mi-e milă de Eugen, îl iau de braț și el se strânge lângă mine. Mă privește cu ochii clipind ca un copil care vede balauri la orizont, parc-ar întreba: au să mă înghită?” (397). Era o perioadă în care evreii din România aveau toate motivele să fie îngroziți. Mihail Sebastian, de pildă, a traversat profunde stări nevrotice după pogromurile de la București și Iași (443). Marcel Iancu (cu întreaga sa familie) a fugit înspăimântat din România imediat după pogromul de la București (cumnatul său fiind asasinat de legionari), stabilindu-se în Palestina (444).

*
* *

Informațiile provenite din jurnalul lui Cioran, din anii '60, pot fi coroborate cu cele provenite de la Eugène Ionesco însuși, din aceeași perioadă. Să luăm un text confesiv, *Présent passé, passé présent*, scris de Ionesco chiar în 1967. Dramaturgul se plânge ba că a ajuns „la capătul succeselor”, ba că îl doare cumplit capul după ce s-a îmbătat, ba că – la nici cincizeci și opt de ani – își pierde complet memoria din cauza băuturii: „Când beau prea mult, nu-mi mai amintesc ce s-a întâmplat, ce am spus, ce mi s-a spus, ce am făcut. Mi se povestește

a doua zi. Nici o amintire, doar o pată neagră” (275, pp. 32, 102, 124, 159). Este declarația unui om căruia îi este groază de uitarea de sine „ca de moarte”: „Mi-e frică de uitare ca de moarte. Mă uit pe mine. Mă pierd pe mine. Mă înstrăinez de mine”. Într-un cunoscut studiu (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963), Mircea Eliade a comentat mitologia și simbolistica „uitării”, a „beției” și a „pierderii de sine” (274, pp. 122 ș.u.).

Concludent este și un alt text confesiv al dramaturgului, *Journal en miettes*, publicat la sfârșitul anului 1967. Din păcate, intrările în jurnal nu sunt datate. Volumul este compus din pagini de confesiune ținute de scriitor în anii '60, până în vara anului 1967. Jurnalul cuprinde deci și episodul internării în clinica de la Zürich, din aprilie 1967. Era probabil vorba despre celebra Clinică psihiatrică a Universității din Zürich, unde a lucrat dr. C.G. Jung la începutul secolului. „Beția nu rezolvă nimic, dar nici psihologia elvețiană”, conchide pesimist Ionesco.

Problema „celebrității” („parte plăcută, parte insuportabilă”) ca motiv al depresiei dramaturgului („nu mai sunt jucat”) transpare și în acest caz: „Administratorul Comediei Franceze m-a chemat chiar adineaori la telefon spunându-mi că îl interesează ultima mea piesă. Ce puțin îmi trebuie ca să mă reechilibrez în dezechilibru”. Totuși problema gloriei personale apare în jurnalul ținut de Eugène Ionesco într-o formă mai puțin obsesivă decât o prezintă Emil Cioran. Autorul *Rinocerilor* nu riscă să devină „marioneta propriei vanități”, cum prevăzuse cu trei decenii înainte Pompiliu Constantinescu („Eugen Ionescu – sau marioneta propriei vanități”, 1934). Poate doar „un clown singuratic și trist”, cum l-a descris cu drag Michael Finkenthal: „Iubitul nostru clown, Ionesco” (365).

Adevăratul motiv al depresiei lui Eugène Ionesco este, simplu spus și cu propriile sale cuvinte, „frica de moarte”. El supraviețuiește dilematic, „sfâșiat între oroarea de a trăi și oroarea de a muri”. Paradoxal, frica de moarte poate să dea naștere gândurilor suicidare. Este vorba de o spaimă terorizantă în fața misterului morții și o povară strivitoare de a trăi în bezna emanată de „Soarele negru al melancoliei”, în celebra formulare a lui Gérard de Nerval, citată în jurnal chiar de dramaturg. „Am fost chinuit, sunt și acum, deopotrivă de frica de moarte, groaza de vid, și de dorința fierbinte, nestăpânită, presantă de a trăi”, notează Eugène Ionesco. Melancolia lui Ionesco se confundă cu nefericirea de a se simți „pierdut în lumea asta sortită morții”. Printre altele, alcoolul este considerat un remediu împotriva melancoliei și a spaimei patologice. Iată câteva „fărâme” din jurnalul intim al dramaturgului, în care „uitarea de sine” este provocată de pierderea memoriei, provocată la rândul ei de beția alcoolică:

„N-am știut să uit de mine. Ca să uit de mine, ar fi trebuit să uit nu numai de propria mea moarte, ci să uit totodată că cei pe care îi iubim mor și că lumea are un sfârșit. Ideea de sfârșit mă înspăimântă și mă scoate din minți. Cu-adevărat fericit n-am fost decât când eram beat. Din păcate, alcoolul ucide memoria, și n-am păstrat din euforiile mele decât niște amintiri încetoșate”; sau: „Fericit nu eram decât beat. Din păcate, a doua zi uitam aproape tot, nu mai aveam habar din ce fusese făcut acel soi de fericire”; sau: „Frica asta cumplită, panica asta. La căderea nopții, năvălește peste mine. Doresc singurătatea, nu o pot suporta [...]. Băutura îmi lipsește. Un pahar e de-ajuns ca frica să dispară” (276, pp. 19, 41-42, 60, 75, 102-103, 110, 132). Scris într-o clinică de psihiatrie din Elveția, ultimul pasaj pare să fi ieșit din mantaua melancolicului Bacovia: „Singur, singur singur... / I-auzi cum mai plouă./ Vreme de beție/ Ce melancolie!” (poezia *Rar*, 1906).

Imaginând un pseudojurnal post-mortem ținut, chipurile, de Eugène Ionesco însuși, eseistul Adrian Mihalache îl face pe dramaturg să-și rememoreze spaima de moarte și remediile care o „anesteziau”: „Mie, alcoolul și tutunul mi-au anesteziat, măcar pe moment, angoasa în fața morții” (277).

De fapt, nu trebuie să căutăm prea departe. Ionesco se autodiagnostichează chiar în piesele sale. Câteva replici din *Rinocerii*, de pildă, spun mai multe despre autor decât o întreagă fișă psihiatrică. Publicată în 1959, piesa îl are ca protagonist pe BÉRENGER – un *alter ego* al dramaturgului:

JEAN: Ai văzut ce va să zică băutura: nu mai ești stăpân pe mișcările tale, nu mai ai forță-n mâini, ești amețit, năuc. Îți sapi singur groapa, prietene, te pierzi complet.

BÉRENGER: Nu-mi place alcoolul cine știe ce. Și totuși, dacă nu beau, nu merge. E ca și când mi-ar fi frică – așa că beau ca să-mi dispară frica

JEAN: Frică de ce?

BÉRENGER: Nu prea știu bine de ce. Nu mă simt în largul meu în viață, printre oameni, și-atunci trag câte un pahar. Asta mă calmează, mă face să uit.

JEAN: Uiți de tine.

BÉRENGER: Sunt foarte obosit. Sunt obosit de ani și ani de zile. Mi-e greu să-mi trag trupul pe propriile-mi picioare...

JEAN: Asta-i neurastenie alcoolică. Melancolia băutorului de vin (412).

*
* *
*

Este greu de crezut că Eugène Ionesco, având probleme depresive și trecând prin câteva clinici de profil, nu a fost tratat cu preparate farmaceutice psihoactive. Așa cum am văzut, în aprilie 1964, Emil Cioran își nota în jurnal faptul că prietenul său „X” (foarte probabil Eugène Ionesco, pe care îl proteja nenumindu-l) era în „degringoladă”, plângându-i-se că un doctor psihiatru „i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie”. Cioran i-a replicat că stupefiantele („fericire cumpărată”) „nu fac două parale” și că un psihiatru „nu va reuși niciodată” să-l vindece (225, p. 245).

Este clar că Cioran ura visceral azilurile psihiatrice și pe „doctorii jalnici” care bântuiau pe culoarele lor. Nu și Eugène Ionesco. Internarea într-un astfel de stabiliment era pentru el plăcuta abandonare într-un spațiu în care se simțea complet golit de responsabilitate. „Mi-ar place să trăiesc toată viața într-o clinică – își notează dramaturgul –, într-o cameră luminoasă, curată, de clinică. Din moment ce tot suntem în închisoare mi-ar place măcar să mi-o aleg pe asta.” Elogiul adus părintelui psihiatriei este și el simptomatic. Pentru Eugène Ionesco, Sigmund Freud a fost un „alt mare evreu”, un „mare rabin, din cea mai pură tradiție a rabinilor”, un „doctor de suflete” care „a vrut să exorcizeze ura” (276, pp. 96, 100).

Dar despre ce fel de „stupefiante” putea fi vorba în cazul lui Ionesco? Ce remedii psihoactive i-au fost recomandate? Unele date transpar chiar din „jurnalul oniric” pe care l-a ținut dramaturgul. Iată un vis din acea epocă (mijlocul anilor '60), când Eugène Ionesco era internat într-o clinică psihiatrică și se plângea că îi lipsește alcoolul cu care ar putea să-și atenueze traumele provocate de spaima. În vis, Eugène Ionesco ajunge la un birt în care cere „ceva de băut”. „Nu pot să vă dau de băut – spune cârciumarul din vis – decât dacă îmi prezentați certificatul dumneavoastră de sănătate mintală. [...] Se pare că sunteți nebun, vi s-au făcut injecții, sunteți drogat.” „Injecțiile acelea mi le-a făcut un doctor – explică Eugène Ionesco în vis – ca să dea la cap spaimii.” Dar nu reușește să-l convingă pe cârciumarul din vis, așa că pleacă la un alt birt, unde comandă același lucru: băutură. „Aștept zadarnic, aștept și visul se sfârșește în așteptarea asta.” Dimineața, dramaturgul îi povestește visul rezumat mai sus psihiatrului din clinica în care era internat (probabil doctorului care i-a prescris „drogurile”). Este profund nemulțumit de explicația simplist freudiană dată de psihiatru și ajunge la concluzia că visele lui sunt de fapt reflectări foarte directe, nesublimite, ale realității. În aceste condiții, este rezonabil să bănuim că lui Eugène

Ionesco i-au fost într-adevăr prescrise injecții cu medicamente psihotrope, menite – cum spune el – „să dea la cap spaimei” (276, pp. 64-65).

Într-o recentă evocare a relației sale de prietenie cu Eugène Ionesco, scriitorul și psihiatrul Ion Vianu vorbește despre „sensibilitatea mereu rănită” a dramaturgului, despre „tentativele pe care le făcea de-a se proteja: prin visare, dar și prin recursul la paradisurile artificiale. Cred că acesta a fost mecanismul lui psihologic fundamental” (394).

Undeva, în *Jurnal în fărâme*, ținut până în anul 1967, Ionesco notează următoarele în privința modului cum își percepe propriul corp: „Am avut întotdeauna o proastă cenestezie: nu mi-e bine în pielea mea. De unde și nevoia de euforizante sau de băutură...”. Ne putem întreba din nou: despre ce „euforizante”, „medicații”, „injecții” și „droguri” ar putea fi vorba? În afară de alcool, despre ce „recurs la paradisuri artificiale” amintește Ion Vianu? Eugène Ionesco a fost discret în această privință.

Există totuși în jurnal un pasaj care, fie și parțial, îl trădează pe diarist. El notează acolo despre stări de „euforie”, dar nu ca urmare a ciclotimiei, ci provocate de „alte medicații” care îl „descarcă de toxine [psihice]”. Iată pasajul *in extenso*: „Când și când, [simt] o oarecare euforie. Datorată cui? Singurătății, regimului alimentar strict și altor medicații care fac ca organismul meu să se descarce de toxine? Faptului că mă descarc de toxine scriindu-le, adică azvârlindu-le afară din mine? Să fie pur și simplu isidonul pe care-l iau de vreo zece zile și al cărui efect trebuie că începe să se simtă? Cu toate astea, noaptea trecută, ieri-seară și până azi-dimineață, eram prăbușit, în plină disperare. Se pare că vântul rău de la Zürich provoacă astfel de deprimări; pesemne că există și vânturi euforice. Nu filosofia ne vindecă sau ne îmbolnăvește. Suntem la cheremul vânturilor” (276, pp. 36, 83).

Nu există un medicament numit *Isidon*. Eugène Ionesco (sau cel care i-a transcris jurnalul) a notat incorect numele remediei. Este vorba, de fapt, despre *Insidon* – un produs al industriei farmaceutice germane, un antidepresiv menit să vindece bolile „insidioase” (de aici numele medicamentului), care apar fără simptome, din categoria *Generalized Anxiety Disorder* (GAD), cum este melancolia. Un alt nume comercial al acestui preparat anxiolitic este *Opipramol*. I s-a dat acest nume pentru că este un *opioid*. În termeni farmaceutici, *opioid* nu este un medicament care conține opium sau care provine din el (cu alte cuvinte, nu este nici un *opiat*, nici un *opiaceu*), ci este un narcotic sintetic al cărui efect seamănă cu cel al unui *opiat*.

După cum am văzut, starea lui Eugène Ionesco nu s-a îmbunătățit nici peste 12 ani, la sfârșitul anilor '70. Eugen este „foarte nefericit” –

îi scria Emil Cioran lui Arșavir Acterian în 1979 –, fiind „veșnic pândit de crize depresive” (174, p. 236). Evident, în cazul lui Ionesco a fost vorba de o depresie cu valențe creative din punct de vedere literar. „Tot ce am scris – i se confesa dramaturgul lui Ion Vianu – este visat în timpul crizelor depresive și elaborat atunci când îmi reveneam din boală.” „S-ar putea dezvolta acest subiect – comentează Ion Vianu –, asupra funcției depresiei de-a slobozi conținuturile inconștiente care vor căpăta formă și organizare în intervalele când luciditatea și sănătatea prevalează. Acest sistem pulsativ, în care suferința și energia alternează și se întregesc, este evident la Ionesco” (394). „De ce tu ești vesel și scrii texte triste – îl întreba Ionesco pe Cioran –, iar eu sunt trist și scriu piese vesele?”



54. Guașă de Eugène Ionesco, St. Gallen, cca 1980-1988.
Colecția Colegiul Noua Europă, București

La bătrânețe, în perioada 1980-1988, Eugène Ionesco a fost invitat de doi colecționari de artă elvețieni, Franz Larese și Jürg Janett, să-și petreacă verile la St. Gallen, un orașel la est de Zürich. Acolo, într-un atelier pus la dispoziția sa, Ionesco practica picto-psihiatrie (pentru dezalcoolizare?), după cum declară cei doi colecționari. Era vorba de ședințe de picto-psihiatrie neinstituționalizate, cum îmi precizează Ion Vianu, care l-a vizitat în acei ani pe dramaturg la St. Gallen și l-a văzut pictând în atelier. Această metodă de diagnosticare și tratament psihiatric a avut succes în epocă, mai ales în Elveția, țara lui C.G. Jung. În patrimoniul fundației din St. Gallen, *Larese und Janett Stiftung*, au rămas zeci de lucrări de artă (litografii și guașe) realizate de Eugène Ionesco. În 2003 acestea au fost donate, unele *Muzeului de Artă* din Basel, iar altele la *New Europe College* din București. Aceste surprinzătoare tablouri, semnate de Eugène Ionesco în anii '80, pot fi vizionate la sediul *NEC*, din strada Plantelor nr. 21. Îi mulțumesc lui Andrei Pleșu, rectorul *Colegiului Noua Europă*, pentru că mi-a oferit aceste prețioase informații.

„Ravagiile alcoolismului”

În 2008 am publicat mai multe articole în revista *22* cu tema „Scriitorii români și narcoticele” (8). Am făcut-o și pentru a testa reacția „pieței culturale” față de acest subiect delicat înainte de publicarea prezentei cărți. Câțiva scriitori și publiciști au avut amabilitatea să-mi comenteze articolele sau să-mi solicite interviuri lămuritoare (278). Dintre ei, Ștefan Agopian (într-un articol intitulat jucăuș „Scriitori în eteritate”) s-a oprit mai ales la relația scriitorilor români cu alcoolul. „După instalarea comuniștilor la putere, în 1948 – scrie Agopian –, scriitorii n-au mai avut acces la droguri, dar au abuzat de un stimulent mai puțin subtil, alcoolul. Din cauza abuzului de alcool, nu puțini scriitori au murit tineri sau relativ tineri. Labiș a murit din cauză că, beat fiind, a alunecat între tramvaiul în care voia să se urce și rigolă. Prozatorul Nicolae Velea era într-o noapte atât de beat încât a adormit în zăpadă și a murit degerat” (279).

La rândul său, Bogdan Ghiu a întocmit și el o listă scurtă a poetilor bețivi din literatura română contemporană. „Mari poeți – mari băutori”, cum îi definește scriitorul optzecist. Ar fi vorba despre Mircea Ivănescu, Virgil Mazilescu, Mariana (Madi) Marin, Nichita Stănescu. Nominalizarea lor în această postură apare într-un volum colectiv despre „primele beții” ale scriitorilor (410, pp. 64-65). Nimeni însă nu s-a gândit să scrie o carte despre „ultimele beții” ale scriitorilor, cele care le-au fost fatale.

Alcoolul, continuă Bogdan Ghiu, este un drog menit să îi protejeze pe oameni de drogurile ideologice (comunism, capitalism), mult mai periculoase. Ar fi vorba despre o intoxicație benignă, autoprovoacă „împotriva Marii Otrăviri politice”. „De ce trebuie să bem?”, se întreabă Ghiu. „Ca să nu ne lăsăm otrăviți de drogurile artificiale, ucigătoare, ale ideologiei, ale economiei. Să ne «îmbătăm» farmaceutic, terapeutic, filosofic, contrapolitic, ca să nu ne lăsăm *îmbătați* nici măcar cu *apă rece*, ci cu idei false: ieri despre comunism și în numele comunismului, azi despre capitalism și în numele capitalismului” (410, p. 68).

Vasile Ernu – cel „născut în URSS” (53) – are pe această temă o abordare ironică similară, dar ceva mai nuanțată. După părerea lui, „starea de beție este cea mai specifică «stare» a politicii de tip dictatorial, de tip comunist”. Alcoolul este văzut ca un mijloc de supraviețuire fizică și psihică, un refugiu în fața invaziei opresive a politicului și a economicului, o formă de *de-conectare* (în sensul etimologic al termenului). Formulei consacrate pentru traversarea deșertului comunist, *rezistența prin cultură*, i s-ar putea adăuga alta, mai populară: *rezistența prin băutura*. Pentru perioada de tranziție, spune Ernu, „«starea politică» nu este beția, ci mahmureala” (389, p. 249). Vorba lui Anton Pann: „Supărați de mahmurluc” (*Îndreptătorul bețivilor*, 1832).

Însă alcoolismul și mahmureala – își continuă Ernu tratarea ideologico-pamfletară a beției – pot fi specifice nu numai comunismului, ci și capitalismului primitiv. „Mai ales capitalismului în forme incipiente, celui sălbatic și celui industrial.” Supraviețuirea prin alcool nu rimează însă cu „capitalismul avansat, cel care se bazează pe speculații financiare, tehnologie de vârf și societatea spectacolului instalat de mass-media postindustriale. Aici [...] alcoolul nu mai poate avea nici un efect, este contraproductiv, singurele substanțe cu adevărat salvatoare sunt drogurile de tot felul și mai ales cele avansate”. „Singura formă de a rezista în fața unei societăți cu un grad atât de ridicat de artificialitate – conchide Vasile Ernu – este de a-i răspunde cu o substanță la fel de artificială și halucinogenă. Cu cât societatea este mai artificială, cu atât drogurile vor fi mai puternice și mai artificiale” (389, pp. 266-267).

*
* *

Revenind la scriitorii români și alcoolul, ar trebui să-l invocăm pe Anton Pann, care – în *Povestea vorbei* (1847) și în *Îndreptătorul bețivilor* (1832) – a încercat să treacă în revistă „numirile bețivilor și toate faptele care curg din beție”:

[Bubosul Strugur...]

Bătăios, zburdalnic dintr-a sa natură,
 Supăra pe toate prea fără măsură,
 Îi plăcea să-și bată joc de fiecare,
 Amețea o lume ca cu fermecare (432, p. 88).

Sau să-l îngânăm pe Păstorel Teodoreanu, care în 1935 – îngrijindu-și ciroza hepatică la Karlsbad – își compunea preventiv epitaful:

Aici zace Păstorel,
 Suflet bun și spirit fin.
 Dacă treceți pe la el,
 Nu-l treziți, că cere vin! (281)

Am putea, de asemenea, să cântăm, pe ritm de blues, ultima strofă din poemul lui Emil Brumaru intitulat *Ravagiile alcoolismului* sau *Dezintoxicările lui Julian Ospitalierul* (1998):

Și astfel toți cei mai de sus
 Făceau cu alcool abuz
 În insula Santa Cruz:
Blues! (280)

Alcoolul a jucat un rol important în viața multor scriitori români. Dar a jucat un rol și în modul în care au murit unii dintre ei. Ca să nu mai vorbesc de modul în care băutura a influențat opera atâtor scriitori, artiști plastici și actori români. „O fi studiat oare vreun savant rus rolul alcoolului în edificarea marii literaturi ruse?” Această întrebare retorică, pusă de Bedros Horasangian (în nuvela *Natașa*, 2009), poate fi pusă și în ceea ce privește literatura română. Comentând volumul de poeme „etilice” semnat de Radu Vanca (*Monstrul fericit*, Cartier, Chișinău, 2009) și amintind de studiul rămas inedit al lui Sorin Stoica privind „mitul poetului bețiv”, Paul Cernat conchide: „Nimeni nu a realizat la noi, până acum, o monografie poematică a alcoolului, filtrată prin experiența biografică de băutor și cu bibliografia literară de rigoare...” (382). Dacă aș deschide aici acest dosar bahico-literar, ar trebui să scriu nu o carte, ci un raft de cărți. Închei deci în scurt acest capitol.

10. Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu

Eliade în România: „Artiștii și hașișul”

În octombrie 1944, aflat la Córdoba la un congres, Mircea Eliade a refuzat invitația unor colegi spanioli, care îl îmbiau să bea vin ca să intre în „vervă nebună”. „Adevărul e – își nota Eliade în jurnal cu acel prilej – că eu mă pot «griza» și cu un pahar de sifon. Verva și chiar beția mea n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia sau orice altceva *viu*” (77, p. 260). Beție spirituală. *Sobria ebrietas*, în termenii lui Philon din Alexandria. Dar relația lui Mircea Eliade cu substanțele psihotrope este mult mai complexă. Iată câteva coordonate.

Adolescentul Eliade era interesat, de pildă, de modul în care inspirația și creativitatea literar-artistică sunt influențate de consumul de cafeină. Exemplul clasic analizat de Eliade a fost Honoré de Balzac, un scriitor „amețit de cafea”, care l-a marcat pe istoricul român al religiilor. Un scriitor care pune cafeaua, tutunul și opiumul cam pe același plan narcotic: „sunt trei agenți care provoacă excitații asemănătoare” (Balzac, *Trăitê des excitants modernes*, 1831) (442, p. 163). Într-un articol intitulat „Ciudățeni și anecdote din viața lui Balzac” (*Știu-tot*, nr. 13, noiembrie 1925), scris la vârsta de doar optsprezece ani, Mircea Eliade descrie cafeinomania prozatorului francez în următorii termeni:

[Balzac] lucra până la prânz, fără întrerupere, zvârlind foile scrise pe podea și înghițind la răstimpuri scurte cești de cafea mari. [...] Balzac lucra inspirat de cafea, și se grăbea la scris. Descifrarea foilor sale era un adevărat chin [...]. Cafeaua pe care o înghițea zilnic în cantități spăimântătoare îi alunga somnul și îl încorda la muncă. Balzac scria anevoie; când însă venea „inspirația” nu se mai oprea ceasuri întregi. În odaia în

care lucra, fumul mașinei pentru cafea era atât de des, încât nu se mai distingeau obiectele. Balzac ajunsese nervos și foarte sensibil din pricina cafelei. Când lucra mult, avea ochii adânciți în orbite, cearcăne negre prelungite până la coada ochiului, pleoapele întunecate și luciul cristalinelui stins. Părea un vizionar, un halucinat. Pe stradă se lovea de trecători, convorbea în gura mare cu personagiile sale... (45, pp. 329-330).

Voi mai reveni la cafeinomania lui Balzac, dar anume în acest context eroul principal nu este scriitorul francez, ci adolescentul Eliade. De aceea am dat acest citat *in extenso*. Este interesant de observat abilitatea lui Mircea Eliade, la doar optsprezece ani, de a identifica și compune cu exactitate portretul unui narcoman sadea. Dar și de a intui modul cum funcționează mecanismul inspirației narcotice. Aceasta cu atât mai mult cu cât narcoticul în discuție este „banala” cafea, domestică și cotidiană, care de regulă nu era atunci (cum nu este nici astăzi) considerată a fi un drog autentic.

Cu un an și jumătate înainte (martie 1924), la vârsta fragedă de numai șaptesprezece ani, Mircea Eliade (sub pseudonimul Silviu Nicoară) publicase deja un articol foarte îndrăzneț, „Artiștii și hașișul”, în care explica de ce mulți artiști și scriitori (Gérard de Nerval, Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) au apelat la intoxicarea cu hașiș, anume pentru a-și spori creativitatea și mobilitatea intelectuală. „Luat în infimă cantitate – scria foarte tânărul Eliade, citându-l pe doctorul Charles Richet (Premiul Nobel în 1913) –, [hașișul] dezgheață mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput și mai dă și o continuitate uimitoare ideilor.” Sub protecția pseudonimului, adolescentul miop conchidea că, luat în doze mari, hașișul produce stări extatice: „Sufletul ți se deslipește în acel moment de trup și ți se pare că te afunzi în eter” (*Ziarul științelor populare și al călătoriilor*, 1924) (45, pp. 163-164).

*

* *

Într-un capitol anterior (intitulat „Savanți. Experimente narco-psihiatrice”) am făcut unele asocieri între nuvelele fantastice scrise de Mircea Eliade (*La țigănci*, *Un om mare* ș.a.) și trăirile psihedelică provocate de narcotice. M-am referit mai ales la experiențele cu substanțe stupefiante (suc de măselariță, mescalina) efectuate pe ei înșiși de doctorul Nicolae Leon (1929), psihiatrul Eduard Pamfil (1940) și scriitorul Aldous Huxley (înainte de 1954). Nu voi reveni acum asupra acestui subiect, dar el este departe de a fi epuizat.

Comentând un pasaj ambiguu dintr-o pagină de jurnal semnată de Mircea Eliade, Matei Călinescu se întreba dacă nu cumva istoricul

religiilor se referea „la o posibilă experiență cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley” (249, p. 73). Matei Călinescu nu a dat vreun răspuns la această întrebare, altfel perfect legitimă. Răspunsul este afirmativ.

Eliade în India: Opium și canabis

În primăvara anului 1929 Eliade avea douăzeci și doi de ani și locuia la Calcutta, în pensiunea doamnei Gwyn Perris din Ripon Street nr. 82. Într-o pagină din *Memorii* referitoare la acea perioadă, Eliade scrie: „A fost o săptămână ciudată, în care am întâlnit tot felul de necunoscuți și necunoscute [...]. O dată, cu un asemenea grup, am intrat într-o casă din *China Town*, unde se putea fuma opium pe o sumă modestă. Am descoperit că chiar și dl Perris își îngăduia la răstimpuri o asemenea fantezie. [...] Ne întorceam acasă spre dimineață. În mașină, una din fete [...] îmi atrăgea din nou atenția să nu cumva să spun unde am fost, să spun doar că am petrecut cu prietenii într-un bar din *China Town*. Amintirile mele erau, de altfel, destul de tulburi. Nu puteam distinge întotdeauna ceea ce mi se întâmplase cu adevărat de ceea ce îmi închipuiam [...]. Eram istovit, îmi simțeam capul greu, pleoapele grele, ca de plumb. [...] Încercam să le conving [pe gazde] că oboseala se datora unui pahar de whisky băut pe nerăsuflăte. Poate era adevărat, dar asta nu explica starea de semiinconștiență și fantezie în care mă aflam aproape tot timpul. Simțeam că se întâmplase ceva cu mine, dar nu izbuteam să-mi amintesc exact ce” (283, p. 183).

Din textul de mai sus se subînțelege că istoricul religiilor a experimentat intoxicarea cu opium, dar faptul nu este spus în mod explicit. În monografia dedicată lui Mircea Eliade, vorbind despre acest episod, Ioan Petru Culianu rezumă „săptămâna ciudată” într-o singură frază: „Eliade participă la escapadele nocturne iresponsabile inițiate de un neamț cunoscător al cartierelor indigene [ale Calcuttei]” (284, p. 39). Mac Linscott Ricketts sugerează administrarea vreunui narcotic, dar nici el nu intră în detalii privind experiențele tânărului savant român în cartierul chinezesc din Calcutta: „Timp de o săptămână Eliade a fost năuc, amețit, pradă halucinațiilor și fanteziilor” (285, p. 384).

Evident, la Calcutta se găsea opium nu doar în localurile din *China Town*, ci și în cartierele propriu-zis indiene. Un astfel de cvartal se afla în imediata vecinătate a cartierului anglo-indian în care locuia Mircea Eliade. În octombrie 2007 am avut prilejul să



55. Casa din Calcutta, Ripon Street nr. 82, fosta pensiune în care a locuit Mircea Eliade în 1929 și 1931. Foto Andrei Oișteanu, 2007

vizitez casele din Calcutta în care a locuit Eliade în perioada 1929-1931. Atât casa maestrului său, Surendranath Dasgupta (tatăl lui Maitreyi), cât și pensiunea familiei anglo-indiene Perris. „Locuiam pe atunci în Ripon Street – scrie Eliade în nuvela sa *Noapți la Serampore* (1940) –, în partea de miazăzi a orașului, foarte aproape de cartierul pur indian. Îmi plăcea să plec de acasă îndată după cină, și rătăceam pe acele ulițe înguste, printre ziduri copleșite sub arbuști înfloriți, până ce lăsam în urmă ultimele vile anglo-indiene și pătrundeam în labirintul căsuțelor indigene, unde viața nu se întrerupe niciodată.” Eliade continuă descrierea cartierului „pur indian” apelând la memoria sa olfactivă: „mirosul de *huka* [narghilea] și fumul dulceag al opiumului se împreună cu acele neuitate miresme ale cartierelor indiene” (29, p. 310).

În privința consumului de narcotice și a experiențelor sexuale, Mircea Eliade a fost discret în memoriile scrise și publicate la maturitate, dar a fost mai sincer în jurnalul și în romanul cvasi-autobiografic scrise și publicate în tinerețe. „Autenticismul” a fost una dintre trăsăturile specifice scrisului eliadian din perioada interbelică. Adesea, bravada făcea și ea parte din rețetă. Dar și primatul experiențelor de viață în dauna celor intelectuale – un precept al filosofiei „trăiriste” (o variantă a *Lebensphilosophie*) asumate de tânărul Eliade și de generația sa.

Termenul „trăirism” a fost forjat de Nae Ionescu, această versiune a filosofiei existențialiste înflorind în România mai ales în anii '30.

„În numele unui «prototrăirism» (căci nu suferise încă influența lui Nae) – remarcă Ion Vianu – Eliade privilegiate, în India, fierbinți experiențe erotice [și narcotice, adaug eu – A.O.] în detrimentul trecerii doctoratului în sanscrită. Experiența intelectuală era un opiu pentru trăiriști (așa cum Marx spusese despre religie că este opiu pentru popor). Era, paradoxal, un antiintelectualism profesat de intelectuali; propunea, ca un complement al cărții, și de obicei ca o negare a ei, viața însăși, în toată violența în care se poate exprima” (452).

În jurnalul său indian (*Şantier*, 1935), Eliade descrie câteva dintre experiențele lui cu opium în perioada petrecută în India, mai ales în 1929. La începutul aceluși an, abia ajuns la Calcutta, tânărul doctorand scrie despre relația *carte vs opium*: „Simțeam o poftă nebună să las cărțile și să fumez opium. Dar nu din pricina cărților. M-aș fi întors, apoi, la ele. Ceea ce pierdeam eu nu erau funcțiunile mele spirituale – ci semnificația lor” (286, p. 30). Cu alte cuvinte, opiumul este perceput de tânărul savant nu ca o alternativă la studiu, ci ca un adjuvant al acestuia.

Într-o altă notă din jurnal, la sfârșitul anului 1929, Eliade relatează o scenă erotică pe care a avut-o într-o încăpere de fumat opium din *China Town*, în Calcutta. Asta după ce achitase anticipat prețul unei „pipe de opium”. Prin toamna lui 1931, înainte de a pleca din India, Eliade rememorează vitejiile sale erotico-narcotice din anul 1929: „Idea extraordinară ce mi-o făceam despre mine pentru că cinam la *Nanking*, în plin oraș chinezesc, și puteam fuma, dacă voiam, oricât opium aș fi cerut”. Prin abuz, tânărul Eliade ajunge să fie dezgustat de sine însuși și de „noapțile de chefuri” fără memorie petrecute la *Nanking*: „Orașul chinezesc mă primea în fiecare seară, la opt. Ce Dumnezeu făceam până dimineața, nu prea știu bine. Mi-e silă grozavă de mine, mi-e silă de timpul risipit” (286, pp. 40, 145, 238). Ironia sorții face că anume în orașul chinezesc *Nanking* s-a semnat tratatul de încetare a primului „război al opiumului” dintre britanici și chinezi (1839-1842).

După experiențele erotico-narcotice trăite în cartierul chinezesc al Calcuttei, Eliade începe să scrie *Isabel și apele Diavolului*. Publicat în 1930, romanul a fost scris în perioada aprilie-august 1929, după experiențele amintite și cumva din cauza lor: „Ca să nu mă mai gândesc, scriam la *Isabel și apele Diavolului*”, notează Eliade în *Memorii*. „Știam foarte vag subiectul. Era vorba despre unele din experiențele mele în India” (283, p. 184). Este, evident, un roman cu multe elemente autobiografice. În acest caz mă interesează anume două personaje: 1) „Doctorul”, naratorul – un *alter ego* al lui Eliade navigând în „apele Diavolului”; și 2) „Miss Lucy Roth”, care o întruchipa pe Stella Kramrisch (1896-1993), o cercetătoare vieneză cu

vreo zece ani mai în vârstă decât Eliade, profesoară de istoria artei orientale. Mircea Eliade o cunoscuse în ianuarie 1929, la Universitatea din Calcutta, prin intermediul profesorului său Surendranath Dasgupta.

În roman, Doctorul și Lucy Roth se reîntâlnesc întâmplător la celebrul restaurant rău-famat *Nanking*. „Am petrecut [la *Nanking*] seri de frivolă și sinceră bucurie, în încăperile retrase, cu slujitori hinduși și moravuri chinezești. Cunoșteam pe patron și știam că dl Chen, *the manager*, procura celor acceptați opium sau fete din Shanghai.” Pe când Lucy „iubea drogurile și vinul”, Doctorului îi repugnau „viziunile izvorâte din aburi vicioși”. „Un vis produs de droguri – spunea Doctorul – e repulsiv, dezgustător. Pentru mine, opiumul, imaginația prin intoxicare sau prin exaltare senzuală sunt mistificări ordinare, încercări mediocre de a oglindi o lume pură și de a o transmite minții prin violentarea celulelor.” Până la urmă, cei doi ajung la Lucy acasă (un adevărat muzeu de artă orientală), unde fumează din nou opium, de data aceasta dintr-o pipă de colecție. Fiind narcotizați, Lucy îl seduce sexual pe Doctor. „Opiumul potențează senzualitatea feminină – îi va explica ea ulterior – și suprimă pe cea a bărbaților” (116, pp. 80-96).

„Experiența narcoticelor completează tabloul senzațiilor [erotice]”, a rezumat G. Călinescu acest episod epic, această „orgie senină” consumată între tânărul doctor și „domnișoara bătrână” Miss Lucy Roth – „o profesoară erudită, blazată și opiomană” (57, p. 957).

Și prietenul autorului, Mihail Sebastian, a comentat romanul *Isabel și apele Diavolului*, fiind surprins de „sinceritatea violentă a cărții lui Mircea Eliade”. Povestea cărții, inclusiv „copleșitoarele orgii din casa domnișoarei Roth”, poate fi considerată ca „turmentată și neverosimilă”, dar de fapt – conchidea Sebastian – este „absolut posibilă” (*Cuvântul*, 31 mai 1930). Într-o altă recenzie, la ediția a doua a cărții (1932), Sebastian a fost impresionat de locul de „figură inedită” pe care îl ocupă în romanul românesc personajul Miss Roth – „un loc tulburător pentru complexitatea figurii ei morale, pentru pitorescul ei social, pentru variațiile ei sufletești” (*România literară*, 6 august 1932) (287, pp. 284-285, 289).

În fine, pentru Pompiliu Constantinescu, Doctorul, „inițiindu-se în păcatul cărnii și în evaziunea din societate, spre o singuratecă afirmare egoistă, este un donjuan luciferian, îmbibat de cazuistică, un supraom deformat, redus la intelect și sexualitate”, iar Miss Roth „exprimă o atitudine de estetism d’annunzian, în care viciul și arta apar ca forme supreme ale afirmării individualiste” (*Vremea*, 3 iulie 1930) (386, pp. 230-231).

În 1985, după 55 de ani de la publicarea de către Eliade a romanului, profesorul american Mac Linscott Ricketts a intrat în legătură epistolară

cu dr. Stella Kramrisch (modelul personajului cvasi-fictiv Miss Lucy Roth). Printre altele, ea i-a declarat lui Linscott Ricketts următoarele: „Never in my life did I drink alcohol or consume any narcotic drug (nor did I smoke tobacco, opium or hashish)” [„Niciodată în viața mea n-am băut alcool și n-am consumat nici un drog narcotic (nici n-am fumat tutun, opium sau hașiș)”. Îi mulțumesc prietenului Mac Linscott Ricketts pentru că mi-a transmis conținutul scrisorii semnate de Stella Kramrisch la 31 ianuarie 1985. Nu vom ști probabil niciodată dacă Mircea Eliade și-a lăsat imaginația românească să zburde în voie (cum probabil a făcut și în cazul Maitreyi), sau Stella Kramrisch a dorit peste decenii să-și apere onoarea ei de familistă.

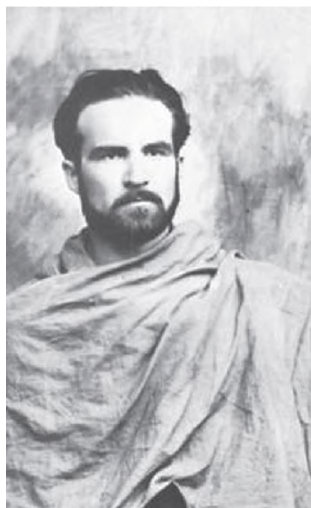
Este de remarcat totuși interesul Stellei Kramrisch pentru studierea drogurilor *entheogene*, adică a acelor care provoacă în om *enthousiasmos*, „înzeirea”, inspirația divină. Sunt narcoticele care îl fac pe om să fie „locuit de zeu”. La un an după trimiterea scrisorii comentate mai sus, la vârsta de nouăzeci de ani, Stella Kramrisch a publicat împreună cu alți trei cercetători o carte despre astfel de plante entheogene, intitulată *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion* (288). Ceilalți coautori ai cărții (Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Jonathan Ott) sunt celebriți în domeniul studierii rolului jucat de narcotice în istoria religiilor. Vezi mai ales Gordon R. Wasson, *Soma: The Divine Mushroom of Immortality* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1968), Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Albert Hofmann, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteris* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1978) și Jonathan Ott, *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History* (Natural Products, Kennewick, Washington, 1993).

În fine, este interesant de remarcat faptul că, în vara anului 1944, aflându-se la Lisabona, Eliade și-a recitit cartea *Isabel și apele Diavolului*, „pentru a o corecta și [pentru] a pregăti o nouă ediție”. Autorul și-a recitit cartea cu atâta entuziasm, încât a uitat să o mai corecteze. După 15 ani, a găsit-o „densă, patetică și originală în același timp”. Nu l-au deranjat în nici un fel episoadele erotico-narcotice descrise mai sus. „Singurul lucru exasperant” din cuprinsul volumului i s-a părut a fi „un episod homosexual” (77, pp. 236-237).

*
* *
*

În iarna 1930-1931, când Eliade s-a retras într-un *āshrām* din preajma orașului Rishikesh din nordul Indiei, el și-a făcut ucenicia inclusiv pe lângă „un brahmacārin nepalez”, un sihastru care „îngrijea și culegea plante medicinale”. Amintindu-și în volumul de *Memorii*

de acest episod, Eliade vorbește mai ales de „Frunza lui Brahma” – o plantă „cunoscută de mii de ani în farmacopeea *Āyur-veda*”, renumită „pentru însușirile ei fortifiante” și folosită „pentru tratamentul surmenajului” (283, pp. 209-210). Este vorba, probabil, de planta *Brahma manduki* (sau *Gotu kola*, *Centella asiatica*), folosită într-adevăr ca energizant în medicina ayurvedică.



56. Mircea Eliade în costum de călugăr hindus (Rishikesh, 1931)

Cu acest prilej, în primăvara anului 1931, istoricul religiilor scrie și trimite spre publicare la Cluj un articol privind unele cunoștințe botanice din vechea Indie. Printre altele, Eliade citează din cartea medicului Abū Mansūr din secolul al X-lea. Mai multe plante psihotrope apar în acest tratat de farmacologie irano-indiană, printre care *mătrăguna* și *cânepa indiană* (*bhang*; în sanscrită *bangā*; în arabă *banj*). *Bhang* este o „plantă ale cărei semințe – comentează Eliade – sunt folosite drept un substitut al opiumului” (289).

Nu este de mirare faptul că istoricul medicinei Valeriu Bologa (cu acordul lui Emil Racoviță) a publicat imediat studiul lui Eliade, la sfârșitul anului 1931. „Văzând că [articolul] ar întârzia prea mult cu tiparul – îi scria Bologa lui Eliade, în India –, l-am dat în aprilie [1931] prof. [Emil] Racoviță pentru *Buletinul Societății de Științe*. Racoviță l-a citit cu multă plăcere și l-a acceptat imediat” (367). Tinerii savanți Eliade și Bologa se apreciau reciproc. În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în ziarul *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinii*

și a *Farmaciei* înființat la Cluj de Valeriu Bologna și studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate”, 1926), studii elaborate „cu premise din istoria religiilor” (126, pp. 285-289).

Documentarea în detaliu a experiențelor narcotice traversate de Mircea Eliade în *āshrām*-ul de la poalele munților Himalaya este greu de realizat. Unii comentatori consideră că savantul român a creat în jurul său un adevărat „mit himalayan”, plin de mistificări și exagerări. „Cercetând cu atenție articolele [lui Mircea Eliade] despre India, jurnalul, scrierile memorialistice și corespondența – scrie Liviu Bordaș –, dăm peste multe neconcordanțe între afirmațiile sale despre perioada indiană și mai ales despre lunile petrecute la Rishikesh. Ele aruncă o umbră de îndoială asupra sincerității și adevărului mărturisirilor sale și lasă impresia că a vrut să mistifice anumite aspecte ale vieții și personalității sale” (290).

Ioan Petru Culianu credea, dimpotrivă, că istoricul religiilor a vorbit prea puțin despre experiențele sale din acea perioadă. „Despre lunile petrecute [de Eliade] la Rishikesh, în schitul (*āshrām*) lui Shri Shivānanda – notează Culianu –, *Memoriile* lui Eliade sunt aproape mute” (291, p. 276).

O parte din ceea ce nu a îndrăznit să spună în volumul său de *Memorii* (publicat la bătrânețe), și anume propria sa experiență cu narcoticele, a îndrăznit să spună în jurnalul său de călătorii prin India (publicat la tinerețe). Cu acest prilej, Eliade a descris mai multe plante cu proprietăți medicinale și halucinogene din grădina brahmacărinului nepalez, inclusiv „o specie de *cannabis* care produce o intoxicație asemenea opiului”. „Multe din plantele culese – mărturisește Eliade – le-am experimentat fie personal, fie în spitalul din Laksmanjula [= mică localitate de lângă Rishikesh].” Printre alte plante psihotrope, lângă coliba sihastrului nepalez creșteau mai multe „tufe de *bhāng*” (= *Cannabis indica*), „ale căror frunze – scrie Eliade – fierte sau fumate într-o *hooka* de lemn [= un fel de narghilea] produc o toropeală mult gustată de *sādhus*, căci se spune că facilitează concentrarea mentală și clarifică meditația”.

Aceste pagini din volumul *India* sunt foarte interesante și pentru faptul că Eliade a încercat să descrie (cu un limbaj nesigur) stările mentale prin care a trecut în timpul narcozei: „Odată am fumat *bhāng* și îmi amintesc că am avut o noapte vertiginoasă, căci sensul spațiului se deplasase și mă simțeam atât de ușor, încât de câte ori voiam să mă întorc pe o parte, cădeam din pat... [Planta] *bhāng* are o curioasă însușire de a concentra și adânci gândul, orice gând care domină conștiința în momentul intoxicării. Firește, dacă e un gând religios – cum se presupune – meditația e perfectă. Îmi amintesc,

însă, că avusesem în acea seară o discuție literară cu un vizitator în *āshrām* și noaptea mea a fost plină de coșmaruri...” (292, pp. 121-122).

Merită să deschid aici o scurtă paranteză. În pofida „aproximărilor” (termenul lui Ernst Jünger) folosite de Eliade, el reușește să puncteze câteva idei importante. Una dintre ele, aparent banală, este aceea că narcoticul în general (*cannabis* în acest caz) are „curioasa însușire de a concentra și adânci gândul”, ceea ce, evident, ajută meditației de tip Yoga. Cu o adăugire esențială: este vorba despre „orice gând care domină conștiința în momentul intoxicării”. Într-adevăr, toți comentatorii au ajuns de-a lungul timpului la concluzii similare: substanța narcotică nu face minuni. Ea nu umple o traistă goală, nici nu schimbă calitatea lucrurilor aflate în traistă. De aici posibilitățile ca *psihonautul* (alt termen forjat de Jünger) să aibă un *bad trip* sau un *good trip* sau chiar un *no trip* (în termenii culturii psihedelice din anii '60-'70). Narcoticul „concentrează și adâncește gândul” (cum zice tânărul Eliade), amplifică enorm forța de penetrare a gândirii, îi modifică impredictibil perspectiva stereotipă, mărește neașteptat de mult orizontul de înțelegere a fenomenelor, dar nu pune nimic acolo unde nu e nimic.

Charles Baudelaire a explicat aproape didactic acest lucru neinițiatilor: „Neștiutorii, curioși să cunoască plăcerile excepționale, să știe deci bine că nu vor găsi nimic miraculos în hașiș, absolut nimic altceva decât naturalul în exces. Creierul și organismul asupra cărora acționează hașișul nu vor da decât propriile fenomene obișnuite, individuale, mărite, e drept, în ceea ce privește numărul și energia, dar întotdeauna fidele originii lor. Omul nu va scăpa fatalității temperamentului său fizic și moral: hașișul va fi pentru impresiile și gândurile familiare omului o oglindă măritoare, dar simplă oglindă”. De aici și posibilitatea unui *bad trip*, așa cum l-a redat Baudelaire: la un om cu necazuri, hașișul va produce „neliniște”, care „ar putea deveni angoasă, suferință, tortură” (1, pp. 41-43).

Sigur că formulările didactico-explicative de mai sus vin din secolul al XIX-lea, din epoca romantică a experiențelor narcotice, cea a lui Thomas De Quincey și Charles Baudelaire. În 1930, adică exact când Eliade făcea în India comentariile de mai sus, Jean Cocteau exprima aceleași idei ca Baudelaire, dar mai aforistic: „Opiumul descătușează spiritul”, dar „nu te face niciodată spiritual”. Cocteau strecura de asemenea o alegorie poetică, importată – ca și opiumul – din Orient: „Opiumul joacă rolul apei. Nici unul dintre noi nu poartă [înăuntrul său] același model de floare. E posibil ca cineva care nu fumează să nu afle niciodată ce floare ar fi desfăcut opiumul în el” (2, pp. 52, 98).

*Eliade în România anilor '30:
„Nu ai vreun opium la îndemână?”*

În perioada 1929-1933, la Calcutta, Rishikesh și București, Eliade și-a pregătit teza de doctorat. Intitulată *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, el a prezentat-o în 1933 la Universitatea din București, în fața unei comisii prezidate de Dimitrie Gusti, și a publicat-o în franceză în 1936 (28). Câteva paragrafe sunt dedicate folosirii de către asceții indieni a plantelor psihotrope: „Majoritatea yoghinilor și sannyasiilor foloseau de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice – fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În mănăstirile himalaiene se folosesc și astăzi droguri vegetale, dintre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană” (293).

Pe când locuia la Calcutta, la pensiunea familiei anglo-indiene Perris, Mircea Eliade și-a manifestat dorința de a-și procura o pipă specială de fumat opium. A fost probabil impresionat de pipele de opium văzute (și folosite?) în colecția particulară a Stellei Kramrisch. O astfel de pipă i-a fost procurată de gazda sa din Calcutta, doamna Gwyn Perris, dar abia după plecarea tânărului Eliade în România, la sfârșitul anului 1931. La 7 ianuarie 1932, doamna Perris îi scria lui Mircea Eliade la București următoarele: „[O cunoștință] vrea să vândă antichitățile și ceea ce voiai tu: pipa pentru *opium*; deci dacă le vrei tu, anunță-ne, și eu îți voi comunica prețul și îți le voi trimite [la București]” (294, p. 280). Nu vom ști niciodată dacă până la urmă pipa specială de opium i-a parvenit sau nu lui Eliade.



57. Mircea Eliade. Desen de Marcel Iancu, 1939

Așa cum am văzut în prima secțiune a cărții, în anii '30-'40 Mircea Eliade și-a continuat studiile privind rolul mătrăgunei în complexul magico-mitologic din folclorul românesc, în istoria religioasă a Eurasiei în general – în acest sens, vezi studiile publicate de istoricul religiilor în revistele *Cuvântul* (1933) și *Zalmoxis* (vol. I, 1938). Eliade încerca să-și finalizeze cartea *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care o anunța ca fiind în pregătire în 1942 (407) și „aproape terminată” în iulie 1943 (77, p. 205).

În general, Mircea Eliade era în acea perioadă extrem de interesat de folclorul magico-medical și de farmacopeea populară. „Trebuie să recunoaștem – scria Eliade la începutul anilor '40 – că noi, românii, intrând foarte târziu în cercul de lumină al medicinei științifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparțin folklorului și etnografiei. Medicina poporului și folklorul medical sunt mult mai semnificative decât opera cutărui medic de la începutul secolului trecut. O viziune organică și pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Aici avem de-a face cu credințe și superstiții care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc. Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viața sufletească a strămoșilor noștri și poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitorilor și a leacurilor băbești. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă” (408, p. 168).

*
* *

În 1936, Cioran se afla deprimat la Brașov, ca umil profesor la Liceul „Andrei Șaguna”. „Tot ce este – îi scria el lui Eliade – îmi pare a fi o hrană pentru o tristețe nemăsurată” (268, p. 190). Mircea Eliade încerca, printr-o scrisoare din toamna anului 1936, să-i aline depresia, povestindu-i despre propriile sale stări de melancolie și de „ieșire din minți”: „Mă dezolează tristețea ta. Nu-i vorbă, nici eu n-am fost mai breaz; în ultimul timp, mă mistuie melancolia și mă ispitește tragedia. Dacă ai ști ce prostii sunt în stare să fac câteodată! [...] Nu-ți pot spune ce și cum. Să dea D-zeu să nu-mi pierd mințile până la urmă”. „Dar pe tine ce te-a apucat?”, își continuă Eliade scrisoarea către prietenul Cioran, indicându-i unele remedii cvasi-psihiatrice: „Nu ai vreun opium la îndemână, vreo bolnavă căreia să te dăruiești, vreun Hasdeu pe care să-l editezi?!” (267, p. 155).

După cum a observat Dan Petrescu (245), în ultimele rânduri ale scrisorii Mircea Eliade pare că se dă ca exemplu pe sine însuși. Într-adevăr, în 1936 el lucra intens la o ediție B.P. Hasdeu, pe care a publicat-o în 1937 (273). În 1934 Eliade se căsătorise cu Nina

Mareș, o persoană foarte bolnăvicioasă, cu 12 ani mai în vârstă, care va muri relativ tânără peste zece ani. S-ar putea înțelege din context că, în Bucureștii anului 1936, Eliade avea trei remedii cu ajutorul cărora putea lupta împotriva crizelor sale de melancolie: „vreun Hasdeu” pe care îl edita, „vreo bolnavă” căreia i se dăruia și „vreun opium la îndemână”.

Vorbind de anturajul lui Mircea Eliade din acea perioadă, trebuie să o amintesc și pe Sorana Țopa (1898-1986), cea care, în termenii lui Petre Pandrea, „s-a încârduit cu Mircea Eliade și Emil Cioran”. Sorana a fost actriță la *Teatrul Național* din București (inițial la Iași) și autoare de piese de teatru. În anii '30 ea a mers de mai multe ori în Olanda pentru a audia conferințele ținute de Krishnamurti. În 1933, Eliade a întrerupt relația sa erotică cu Sorana Țopa pentru a se cupla cu viitoarea sa nevastă, Nina Mareș. Dilematica poveste de dragoste e relatată de Eliade pe larg în *Memorii* (283, pp. 248-292) și pe scurt în *Jurnalul portughez*: „Nina mi-a spus că nu-i place să împartă dragostea nimănui și că trebuie să rup cu Sorana. I-am făgăduit, am încercat, dar n-am izbutit decât după vreo șapte luni, în iulie 1933, după ce [...] am rupt definitiv cu ea [cu Sorana] și am anunțat logodna cu Nina. Aceste șapte luni au fost patetice pentru mine; iubeam pe Nina, mă exaspera Sorana, dar nu puteam renunța nici la ea. Le mințeam pe amândouă” (77, p. 274).

În memoriile sale, Petre Pandrea vorbește despre narcomania Soranei Țopa – cea cu „nervii biciuiți de cocaină” – și despre călătoriile ei și ale altor intelectuali români din anii '30 „spre paradisuri artificiale”. Ea a deprins năravul administrării cocainei într-o mai lungă „vacanță berlineză” de la sfârșitul anilor '20, când Petre Pandrea era atașat de presă la Legația română din Germania. Prietenii ei (printre care filosoful Ștefan Teodorescu) susțineau că „Sorana pregătește cocaina ca mămăliga”. „Îi trebuie doze tari [de cocaină], codri, ca să intre în transă. (Amantul ei era mai belaliu și intra imediat în comă.) Nici n-avea nevoie de asemenea prostii. O învățaseră [să prizeze cocaină] amanții ei celebri, politicieni deșuchești și poeți sonetiști. Biata fată a cârciumarului din Podul-Turcului. În capul ei zănatic s-au amestecat lucrurile. [...] Sorana este halucinantă și halucinează, delirează și minte cum respiră” (401, pp. 97-101).

Eliade în Portugalia: Metamfetamine

Așa cum am văzut, comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare* (scrisă la Lisabona în 1944-1945), istoricul literar Matei Călinescu a

ajuns la concluzii interesante. Într-o pagină de jurnal rămasă inedită (datată 30 iunie 1968) Eliade pune *ontofania* trăită de *macrantropul* imaginat de el, Eugen Cucoaneș (care fumează compulsiv), în relație cu beția mescalinică a lui Aldous Huxley. „Am recitat aseară *Un om mare*. Uimit să descopăr că, întrebat ce vede, ce gândește, ce *este acolo*, Cucoaneș, macrantropul (avea atunci vreo 6-7 metri) răspunde: Totul este! Și apoi arată cerul, pomii, pământul etc. Ontofanie. Anticipează experiența lui A. Huxley, după ce a luat mescalină.” „Nuvela [*Un om mare*] – continuă Eliade în pagina de jurnal amintită – am scris-o în febr[uarie] 1945, câțiva ani înainte de experiența lui Huxley [cu mescalină]. Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală” (249, p. 73; cu corectura pe care am adus-o acestui pasaj în capitolul privitor la experimentele savanților).

Tot Matei Călinescu a pus în circulație un alt fragment inedit din jurnalul istoricului religiilor. Pagina de jurnal se află la *Biblioteca Regenstein* de la *Divinity School* din Chicago, nefiind inclusă nici în ediția franceză, nici în cea română. „Aseară, la Eugen Ionescu – scrie Mircea Eliade la 6 noiembrie 1953 –, să ascultăm noua piesă, *Amédée [ou Comment s'en débarrasser]*. Trei acte și, pentru «stilul Ionescu», cam lungă. Ideea creșterii monstruoase a cadavrului (care ajunge să ocupe două camere) a luat-o desigur din nuvela mea *Un om mare*. De nenumărate ori mi-a spus cât de mult i-a plăcut. A și scris o nuvelă cu acest subiect...” (249, pp. 76-77). „Cadavrul care crește e timpul”, își explică Ionescu propria piesă (295). În anumite condiții, spațiul și timpul își pierd dimensiunile lor „normale”.

Cucoaneș nu este singurul macrantrop imaginat de Eliade în proza sa fantastică. Un „om mare” este și Oana, fata cârciumarului din Obor, din nuvela *Pe strada Mântuleasa* (1955-1967). La optsprezece ani, Oana „avea aproape doi metri patruzeci”, „părea o fată de Uriași Jidovi”, era o „namilă” de om care făcea descântece de dragoste cu mătrăgună ca să-și găsească un bărbat (451, pp. 234, 247, 251).

Așa cum am spus, Matei Călinescu se întreba dacă nuvela *Un om mare* nu ar avea de-a face cu „o posibilă experiență cu droguri” trăită de Mircea Eliade înainte de beția mescalinică experimentată de Huxley. Presupunerea este legitimă în măsura în care anumite narcotice produc asupra subiectului percepția creșterii (sau scăderii) dimensiunilor corpului. Naturalistul și micologul britanic Mordecai Cooke (1825-1914) a studiat efectele ciupercii *muscarifa* (*Amanita muscaria*) asupra șamanilor siberieni. După opinia lui, intoxicarea șamanilor cu suc de ciupercă *muscarifa* sau cu fum de *cannabis* creează „impresii eronate privind dimensiunile și distanțele” (*The Seven Sisters of Sleep*, 1860) (3, p. 227).

La rândul său, experimentând pe la 1850 efectele hașișului, Charles Baudelaire scria că „proporțiile timpului și ale ființei sunt

dereglate”. El însuși a cunoscut stări severe de *macropsie*. Într-un autoportret realizat în 1844 sub influența hașișului, Baudelaire s-a pictat în Place Vendôme, având corpul de două ori mai înalt decât cunoscuta coloană ridicată de Napoleon după victoria de la Austerlitz (3, p. 141).



58. Charles Baudelaire, *Autoportret*, acuarelă, cca 1844. Fumând hașiș, poetul se autopercepe mai înalt decât coloana lui Napoleon din Place Vendôme, Paris

Unii dintre subiecții cărora doctorul neurolog Gh. Marinescu le-a administrat mescalină în cadrul experimentelor din 1932 au acuzat stări de *macropsie*. Cu alte cuvinte, își percepeau diferitele părți ale corpului (mână, nas etc.) sau corpul întreg în creștere. „Când stă în picioare [subiectul] se simte foarte mare”, notează dr. Marinescu într-o fișă de observație. Ulterior, același subiect traversează, dimpotrivă, o stare de *micropsie* (228, p. 349).

În fine, să amintesc faptul că în 1996, documentându-se pentru romanul *Orbitor*, Mircea Cărtărescu își nota în jurnal faptul că, printre alte efecte, substanțele stupefiante „provoacă micropsie și macropsie” (325, p. 427).

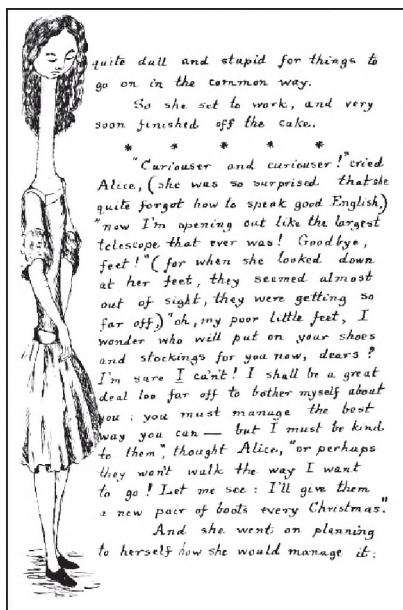
*
* *
*

Povestea care tratează prin excelență acest subiect (creșterea și descreșterea corpului în funcție de substanța ingerată) este *Alice în Țara Minunilor* de Lewis Carroll. Oricât ar părea de ciudat, cred că merită să deschid aici o paranteză privind această capodoperă a literaturii pentru copii. Autorul acestui „roman oniric”, cum l-a definit Borges (462), pare să fi avut o dublă personalitate, un fel de *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886). Primul personaj al nuvelei scoțianului Robert Louis Stevenson (diurnul Dr. Jekyll) își administrează un drog foarte puternic (morfină sau cocaină, după unii comentatori) pentru a se metamorfoza în cel de-al doilea personaj (nocturnul Mr. Hyde).

Charles Lutwidge Dodgson – numele real al lui Lewis Carroll (1832-1898) –, un burghez plicticos, era un reverend bâlbâit, un profesor nesărat de matematică la un colegiu creștin, foarte conservator, din Oxford, *Christ Church College*. „Nu zâmbea niciodată – își aduce aminte un fost student –, nu lăsa să se bănuiască nici cea mai mică urmă de simț al umorului, iar la cursurile lui te plictiseai de moarte” (468). În schimb dubletul său, purtând pseudonimul eufonic Lewis Carroll, era un *homo ludens* dezinhibat, îndrăgostit de o fetiță de unsprezece-doisprezece ani, Alice Lidell (fiica decanului colegiului), pentru care compunea sclipitoare basme suprarealiste.

Ioan Petru Culianu a inclus aceste povestiri ca lectură obligatorie în „trusa istoricului pentru a patra dimensiune”, trusă necesară pentru înțelegerea (și chiar efectuarea) unor „călătorii în lumea de dincolo”. Intrarea fetiței Alice în alt spațiu și în alt timp prin mărirea sau micșorarea corpului (*Alice in Wonderland*, 1865) sau prin trecerea ei prin oglindă (*Through the Looking Glass*, 1871) sunt manifestări studiate de Culianu, de tip *Altered States of Consciousness* (stări modificate ale conștiinței) sau *Out-of-Body Experiences* (experiențe în afara corpului) (240, pp. 39, 62-63). De altfel, cărțile lui Lewis Carroll erau pe lista scurtă de bibliografie obligatorie la cursul *Religie și Știință: A patra dimensiune*, pe care l-a ținut profesorul Culianu studenților săi de la *Divinity School, University of Chicago*, în anul universitar 1988-1989 (319, pp. 196-200).

Experiențele prin care trece personajul Alice, și mai ales *macropsia* și *micropsia* ei, sunt stări psiho-neurotice care intră în categoria *Body Image Disturbances* (disfuncții ale percepției corpului) și care, în literatura psihiatrică de specialitate, au ajuns să fie numite chiar *AIWS*, adică *Alice In Wonderland Syndrome* (Sindromul Alice în Țara



59. Lewis Carroll, pagină din manuscrisul *Alice in Wonderland* (1865), cu desenul autorului reprezentând-o pe Alice crescută foarte mare după ce a mâncat prăjitura psihotropă

Minunilor). Acest sindrom poate fi provocat fie de anumite deranjamente neurotice (de tip migrene, de care știm că suferea Lewis Carroll), fie de ingerarea unor substanțe psihotrope.

Nu știm dacă pastorul anglican și-a administrat astfel de substanțe, dar știm cel puțin că „era familiarizat cu lumea narcoticelor” atât datorită prietenilor săi care consumau substanțe psihotrope (Dante Gabriel Rossetti și Henry Kingsley), cât și datorită lecturilor sale. Cercetătorul Marcus Boon a ajuns la concluzia că, înainte chiar de publicarea cărții *Alice în Țara Minunilor* (1865), Lewis Carroll citise cărți importante despre narcotice și halucinozene, precum *Stimulants and Narcotics* (1864) de Francis Anstie, dar și *Plain and Easy Account of British Fungi* (1862) și *The Seven Sisters of Sleep* (1860), ambele scrise de Mordecai Cooke, citat mai sus (3, pp. 226-227). Din ultima carte a lui Cooke, Lewis Carroll reținuse cu siguranță pasajul (evocat mai sus) privind modul în care ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* (dar și *cânepa*) produce percepții deformate ale dimensiunilor: „Impresii eronate privind dimensiunile și distanțele sunt manifestări comune atât în cazul consumatorului de *muscarită*, cât și de *cânepă*” (3, p. 227).

De fapt, mai multe personaje din *Alice in Wonderland* se comportă ca și cum ar fi sub influența unor substanțe psihotrope. Pisica din Cheshire „rânjește mereu cu gura până la urechi” (până la urmă dispăre complet, rămânând doar rânjetul). Pălărierul nebun și Iepurele de Martie au probleme de percepere falsă a Timpului, Domnul Omidă fumează somnoros dintr-o narghilea, Alice are grave probleme de identitate („nu prea știu cine sunt; atâta știu – cine eram când m-am dat jos din pat azi-dimineață, dar de-atunci m-am schimbat de câteva ori”), fetița cade printr-un lung tunel vertical și pătrunde în spații paradizice etc.

Tot Alice trece în alt timp și în alt spațiu, schimbându-și dimensiunile corpului și consumând diverse substanțe stranii. Bând dintr-o sticlucă pe care scrie „Bea-mă” și „pe care nu scrie «Otravă»”, Alice „scade în înălțime cam până la zece degete”. Apoi, gustând dintr-o prăjitură pe care scrie „Mănâncă-mă”, corpul ei se lungeste „ca cea mai cogeamite lunetă din lume”.

Pare că autorul vrea să îl tragă de mânecă pe cititor pentru ca acesta să înțeleagă faptul că substanțele ingerate de eroină sunt halucinogene. Ca să nu mai fie nici un dubiu, la următoarea ocazie în care eroina vrea să crească/scadă i se recomandă să mănânce anume dintr-o ciupercă, probabil psihotropă: „Dacă mănânci dintr-o parte [a ciupercii] crești mare, din cealaltă te faci mică”. Sfaturile le dă un somnoros Domn Omidă, care stă pe ciupercă și – încă un indiciu pentru cititor – „fumează tacticos dintr-o narghilea lungă”.



60. Întâlnirea dintre Alice și Domnul Omidă. Desen din 1865 de Sir John Tenniel, primul ilustrator al cărții *Alice in Wonderland*

De fapt indiciul dat de Lewis Carroll este și mai puternic, pentru că Omida nu fumează dintr-o narghilea turcească (așa cum a desenat în 1865 Sir John Tenniel, primul ilustrator al poveștii), ci dintr-o *hooka* indiană. În original: „quietly smoking a long *hookah*” (296). *Hooka* este un termen hindu care desemnează un soi de narghilea de lemn cu care indienii fumează anume opium, hașiș sau canabis. Astfel a fost descris acest obiect tradițional de către apotecarul brașovean J.M. Honigberger pe la 1830: „[Hașișul] este folosit ca drog în special de către fahirii ce-l fumează folosind o *hooka*” (30, p. 102, și ilustrațiile de la p. 292). Similar a făcut-o peste o sută de ani Mircea Eliade însuși: asceții indieni fumează frunze de *Cannabis indica* „într-o *hooka* de lemn” (292, p. 121).

Tot despre „oameni mari”, care cresc nemăsurat, este și romanul științifico-fantastic *Hrana zeilor* (*The Food of the Gods*), scris de H.G. Wells în 1903-1904. Doi cercetători britanici, Bensington și Redwood, realizează un amestec de substanțe – o hrană care determină creșterea ființelor. Cei doi oameni de știință produc într-o fermă experimentală pui de găină uriași, șoareci uriași, viermi uriași etc. și ulterior copii și adulți uriași. Evident, până la urmă experimentul scapă de sub controlul savanților și lucrurile iau o întorsătură neprevăzută.

Nu intru acum în detaliile poveștii. În roman, „hrana zeilor” este denumită de savanți *Heracleofobia IV* („Hrana lui Hercule”). Rețeta acestei „hrane” se aseamănă cu alifiile sau poțiunile halucinogene folosite de vrăjitoarele medievale: „sânge de căței și pisici” și alte ingrediente precum „suc de ciuperci” (!). Substanța psihoactivă a fost descoperită în timpul cercetărilor profesorului Redwood „asupra alcaloizilor ce stimulează sistemul nervos” (402, p. 23). Unii comentatori susțin că H.G. Wells a fost inițiat în tainele stupefiantelor de către scriitorul și ocultistul narcoman Aleister Crowley (406).

*
* *

Nuvela *Un om mare* a fost scrisă de Mircea Eliade în Portugalia la începutul anului 1945, fiind datată de el „Cascais [lângă Lisabona], februarie 1945”. Dar subiectul a fost imaginat de scriitor cu o jumătate de an înainte, în iulie 1944 (77, pp. 241, 302-305). În perioada sa portugheză (10 februarie 1941 – 13 septembrie 1945) și mai ales în ultimii doi-trei ani (1943-1945), Eliade a traversat o criză psiho-nevrotică severă. Din paginile jurnalului portughez rezultă motivele acestei depresii psihice: depărtarea de țară într-un moment crucial pentru istoria ei, eșecul lamentabil al Mișcării Legionare, evoluția războiului (mai ales după luptele de la Stalingrad, februarie

1943), prăbușirea Germaniei hitleriste, începutul instaurării regimului comunist în România, plictiselile obligațiilor diplomatice, mediocritatea cercurilor intelectuale portugheze, excluderea sa din diplomație, sentimentul propriei sterilități ca scriitor, boala și moartea soției sale Nina Mareș (1944). Nu discut aici (în)corectitudinea unora dintre opțiunile politice ale lui Eliade. Unele dintre cauzele politice ale crizei traversate de Eliade nu pot fi împărțite, altele da, însă lectura jurnalului portughez este copleșitoare prin imensa suferință psihică pe care o degajă.

În perioada portugheză (probabil numai în anii 1943-1945) Eliade și-a tratat nevrozele cu droguri antidepresive, dar a fost foarte discret în această privință (ca și în cazul consumului de opium în India, din perioada 1929-1931). Discreție atât față de oamenii din jurul lui (prieteni, colegi, oficiali), cât și față de viitorii cititori ai notelor sale zilnice. Chiar și în jurnalul său intim (pe care nu l-a publicat în timpul vieții) savantul a evitat de regulă să abordeze deschis această problemă, percepută probabil ca stânjenitoare. Vorba lui Eliade însuși: „Și golurile dintr-un jurnal intim sunt revelatorii. [...] Sunt absențe care trădează” (77, p. 247). Însemnările pe această temă sunt foarte sărace, chiar dacă, de regulă, Eliade și-a cenzurat cu grijă jurnalele înainte de a le publica. Așa avea de gând să procedeze și cu jurnalul ținut la Lisabona: „Chiar dacă voi publica [jurnalul], voi alege numai fragmente” (77, p. 317). Până la urmă, jurnalul portughez a rămas unul dintre textele eliadiene de acest gen (dacă nu chiar singurul) necenzurat.

Sentimentul cititorului este că subiectul este ținut „secret” de diarist, dar că – sub presiunea nevrozei – informații sumare mai scapă în cuprinsul jurnalului. Simțind probabil faptul că Eliade n-a dorit ca subiectul tratamentului său cu antidepresive să devină public, Sorin Alexandrescu l-a eludat complet în cartea sa despre perioada portugheză a istoricului religiilor (297).

La 14 mai 1943, Eliade se simțea posedat de *Le démon de Midi* (titlul cărții lui Paul Bourget), vorbind despre „otrava care va sfârși prin a mă ucide”. Și asta „pentru că neurastenia care mă amenință nu se poate rezolva în nici un fel”. Este prima notă din jurnal (ambiguă, e drept) despre o nenumită „otravă”. În vara anului următor (când a întrevăzut subiectul nuvelei *Un om mare*), Eliade se percepea „complet intoxicat”, dar nu era în stare să divulge – nici măcar în jurnalul său intim – detaliile situației dramatice prin care trecea: „[Sunt] complet intoxicat. Nu am curajul să scriu aici – nota el în jurnal la 11 septembrie 1944 – tot ce se întâmplă cu mine. Sper să mă salvez! Nu este numai o neurastenie sau un surmenaj, cum credeam. Este, pur și simplu, o întunecare a minții”.



61. Mircea Eliade la Lisabona (primăvara 1945)

Peste doar câteva zile, în urma unui „nou atac de nervi, față de Giza și Nina”, Eliade pleca în oraș să-și caute „cu desperare terapeutică”. De data aceasta substanțele psiho-terapeutice sunt clar amintite, dar nu și numite. Dar nici dozele de droguri administrate nu își mai fac efectul. „Cred că, în afară de Maica Domnului, nu e nimic de sperat. Mi-e bolnavă mintea.” Singurele efecte par a fi cele secundare: intoxicare, ulcer, vagotonie, dar și „teribile poftă”, probabil erotice. De menționat că vagotonia (sensibilitate a sistemului nervos autonom) „mărește sensibilitatea față de toxic [narcotic]”, producându-se mai ușor „fixarea otrăvii [psihotropel] pe celula nervoasă”, cum susține doctorul neurolog Gheorghe Marinescu în urma unor experiențe cu beție mescalinică întreprinse la începutul anilor '30 (228, p. 362).

De ce se simțea Eliade „complet intoxicat”? Ce „otrăvă” îl ucidea? Ce „terapeutice” își administra? Este vreo șansă ca numele remediei psihoactiv să apară consemnat în jurnal? În februarie 1945, criza psihică pe care o traversa istoricul religiilor a intrat într-o fază majoră. Pe de o parte, jurnalul era văzut ca „un instrument de apărare împotriva neantului care mă amenință din toate părțile”. Pe

de altă parte, Eliade avea probleme cu „anumite evenimente asupra cărora am trecut de obicei prea sumar sau pe care nici nu le-am însemnat [în jurnal]” (77, p. 313). Pur și simplu el nu voia să consemneze anumite lucruri în jurnal, de teamă că vor deveni publice. „Gândul că aş putea publica fragmente din acest jurnal mai devreme decât am hotărât (adică înainte de 1967) – scria el la 5 februarie 1945 – să mă intimideze oare atât de mult, încât să nu mai îndrăznesc să mărturisesc totul? Trebuie să mă dezbar de acest gând. Pentru că, chiar dacă voi publica înainte de a trece şaizeci de ani de la naşterea mea (fie că eu aş fi sau nu în viaţă), voi alege numai fragmente” (77, p. 317). Două erau deci problemele care îl făceau pe Eliade să se autocenzureze: *când?* și *cât?* va publica din jurnal.

După moartea soţiei sale (20 noiembrie 1944), psihonevroza istoricului religiilor atinge apogeul. Absenţa Ninei este, pentru Mircea Eliade, mai puternică decât fusese prezenţa ei. „În mod straniu – observă Andrei Simuţ, analizând diverse ipostaze ale «literaturii traumei» –, Nina e mai prezentă în jurnal[ul lui Eliade] după moartea ei” (298, p. 84).

Presiunea psiho-nervoasă este atât de puternică, încât apar fisuri prin care cele mai tainice intimităţi ajung să fie notate în jurnal. În primăvara anului 1945 Eliade nu se mai autocenzurează și scrie frust în jurnal despre psihoza care îl macină. Ba chiar consemnează numele drogurilor psihotrope din care își administra „doze masive”. „Astăzi – scrie Eliade la 4 martie 1945 – am avut cea mai teribilă criză de la plecarea [= moartea] Ninei. Am adormit târziu, pe la 3 dimineaţa, și m-am trezit la 6, convulsionat de o infinită desperare, la care se adăuga neurastenia mea obișnuită; între 6 și 7 dimineaţa, am încercat zadarnic să mă liniștesc, luând doze masive de *Passiflorină*. Deznădăjduit, plângeam – arătându-mă Ninei: «Uite în ce hal am ajuns! Uite ce-au ajuns bieții mei nervi!».” Cu doar câteva săptămâni înainte de această criză Eliade compusese nuvela *Un om mare*.

Passiflora (sau *Maracuja*) este un arbust din America tropicală, numit astfel (*passiflora* = „planta patimilor”) la începutul secolului al XVII-lea de către misionarii iezuiți. Frunzele plantei conțin *passiflorină*, o substanță activă psihotropă, dar care nu provoacă dependență. Este un sedativ natural, folosit la tratarea insomniei, asteniei, anxietății și depresiei psihice. Extractul de *passiflora* este folosit ca remediu psihotrop în medicina populară braziliană. Cu siguranță că Mircea Eliade nu avea dificultăți să-și procure *passiflorină* în Lisabona anilor '40. Era un calmant destul de uzual și în România interbelică, devenind un echivalent obișnuit al somniferului. În 1932, de pildă, scriitorul Ion Călugăru publica în revista avangardistă *unu* un pamflet la adresa unui profesor de la Universitate, intitulat *Passiflorina universitară* (193, p. 364).

*
* *
*

O scurtă paranteză referitoare la omologul în diplomație al lui Mircea Eliade, Lucian Blaga – atașat de presă la ambasadele românești de la Varșovia (1926-1927), Praga (1927-1928), Berna (1928-1932 și 1937-1938), Viena (1932-1937) și apoi chiar ambasador la Lisabona (1938-1939). Din alte motive decât cele ale lui Eliade, Blaga își administra și el calmante. O făcea mai ales ca să-și controleze stările de emotivitate și tracul paralizant. La începutul lunii iunie 1937, de pildă, Lucian Blaga a venit cu trenul de la Berna la București, în vederea primirii sale în Academia Română. Era extrem de emoționat. Urma să fie, la vârsta de patruzeci și doi de ani, cel mai tânăr academician, iar regele Carol al II-lea a decis să prezideze respectiva ședință a Academiei. „Ieri, joi după-amiază – îi scria el soției –, îmi făcui intrarea la Academie. Totul a mers bine. *Alonalul* dă liniștea necesară.”

Alonal era un calmant pe care l-a folosit Blaga, foarte probabil inclusiv peste câteva zile, la 5 iunie 1937, când – în prezența regelui – și-a rostit discursul său de recepție la Academie, *Elogiul satului românesc* (421). Într-o altă scrisoare către soție, aflată atunci (18 noiembrie 1938) la Lisabona, Blaga îi sugera faptul că a luat *Alonal* și cu prilejul unei conferințe ținute la Universitatea din Cluj: „Am citit [textul prelegerii] tot așa de bine și de calm ca la Academie” (393).

Din corespondența filosofului cu prietena sa Domnița Gherghinescu-Vania rezultă că acesta nu putea să se îmbete, fiind imun la alcool și la „alte alcooluri”. „Fapt e că-mi vine să mă îmbăt, scria Blaga la 12 noiembrie 1943. Aș vrea să beau zece vermuturi, cu Tine alături [...]. Numai [că] față de alcool și alte alcooluri – sunt imun” (422).

*
* *
*

Revenind la Mircea Eliade, acesta își administra, în afară de *Passiflorină*, și un alt drog psihotrop, mult mai puternic. Este vorba de *Pervitin*. „De câteva zile – nota Eliade în jurnal la 5 mai 1945 –, nu mă pot menține într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*. Am luat și azi-dimineață.” Și apoi, la 6 mai: „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea. Am luat *Pervitin*, am băut șampanie și am redevenit cel din zilele bune, vesel și «inteligent»”.

Peste câteva zile, pe 10 mai 1945, nota din jurnalul lui Eliade este mai gravă: „Criza de nervi continuă. Mă țin numai cu *Pervitin*” (77, pp. 197, 243-245, 335, 361-362). Întâmplător sau nu, erau chiar zilele anterioare și ulterioare capitulării necondiționate a Germaniei naziste. Probabil că acest din urmă fapt avea de-a face cu „criza de nervi continuă” traversată de Mircea Eliade în mai 1945 și cu administrarea abuzivă („două-trei pastile” deodată) a unui drog puternic cum era *Pervitin*-ul.

Pervitin sau *Pervitină* este o metamfetamină lansată pe piața germană în 1938 de *I.G. Farbenindustrie*. Considerat inițial un „drog minune”, zeci de milioane de tablete de *Pervitin* au fost introduse din 1939 în ranițele soldaților germani. Într-un studiu recent, intitulat „Soldații drogați ai lui Hitler” (*Hitler's Drugged Soldiers*, 2005), Andreas Ulrich a abordat acest subiect (301). În anii 1939-1940, fiind soldat pe frontul din Polonia, scriitorul Heinrich Böll scria acasă, cerând familiei să îi trimită rezerve de *Pervitin*.

Pervitin este un foarte puternic drog psihostimulator și antistres, similar cu cocaina. El ridică nivelul adrenalinei, crește încrederea în sine, curajul și puterea de concentrare, reducând în același timp nevoia de somn, hrană, apă și căldură. Interesant și paradoxal este faptul că *I.G. Farben*, prin companiile sale, producea în perioada 1938-1945 atât o otravă puternică pe bază de cianură, precum gazul *Ziklon B*, pentru exterminarea evreilor, cât și o substanță psihotropă puternică, precum *Pervitin*, pentru revigorarea militarilor nașiști.

Gheorghe Barbul a notat în memoriile sale faptul că, în anii războiului, piloții de avioane militare germane, membrii echipajelor de tancuri și conducătorii nașiști din anturajul lui Hitler primeau „trei pilule [de *Pervitin*] pe zi”. „Luat în doze masive – continuă Gh. Barbul –, medicamentul avea darul nu numai de a-l menține pe cel drogat treaz până la două săptămâni, dar și pe acela de a-i da o mare doză de curaj și de optimism. Astfel, *I.G. Farbenindustrie* fabrica eroi în serie.”

Gheorghe Barbul a fost secretarul lui Ion Antonescu și a participat la câteva din cele 12 întâlniri dintre mareșalul român și Führer. El a descris cu lux de amănunte întâlnirea Hitler-Antonescu desfășurată la Königsberg pe 10 octombrie 1942 (la care au mai participat Joseph Goebbels, Joachim von Ribbentrop, Wilhelm Keitel, Alfred Jodl, Alexander Dörnberg etc.). O întâlnire esențială la care s-a decis strategia ofensivei asupra orașului Stalingrad.

Cu prilejul întâlnirii de la Königsberg dintre cei doi dictatori, Barbul a fost șocat de alcoolismul deșănțat și de „pervitinomania” (termenul îi aparține) în care se complăcea camarila Führerului, și mai ales conducerea Statului-Major al armatei germane (OKW,

Oberkommando der Wehrmacht). „Colaboratorii intimi ai lui Hiler” aveau „fețele crispate”, „tenul pământiu” și „ochii ficși”, fiind „cufundați într-un fel de prostrație”. „«Pervitinomania» Marelui Cartier General german – scrie Gh. Barbul în memorii – ar trebui să formeze un capitol al istoriei acestui război. Generali, diplomați, SS[-iști] de la Statul-Major al lui Hitler păreau să cadă lent sub puterea drogului.”

Și Hermann Göring, comandantul aviației naziste (*Luftwaffe*), era dependent de această metamfetamină. „Göring – scrie Călin-Andrei Mihăilescu – nu pleca niciodată de acasă fără ea [= *Pervitină*] și așa a ajuns *Luftwaffe*, plutind la altitudine, să fie cel mai expeditiv aducător de vești proaste” (210, pp. 31-32). Hitler însuși se intoxica cu acest drog psihostimulator. Către sfârșitul întâlnirii de la Königsberg dintre mareșalul Antonescu și Führer, își amintește Gh. Barbul, pilulele de „pervitină” păreau „să-și fi pierdut efectul asupra sistemului nervos al lui Hitler”, și totuși vocea acestuia a rămas „voalată și răgușită, ca cea a unui drogat” (299).

Se știe că operațiunea militară complexă cunoscută sub numele generic de „Bătălia Stalingradului” s-a dovedit a fi apocaliptică pentru armatele germană și română. La Cotul Donului și în Stepa Calmucă au pierit în doar două luni de lupte circa 150.000 de militari români. Este legitim să ne întrebăm cât a contat, în ecuația acestei operațiuni catastrofale, faptul că înalții demnitari naziști care au pregătit operațiunea se îndopau cu pilule de *Pervitin*.

Câteva paragrafe interesante despre *Pervitin*, „noul stimulent german”, a scris și Rosa G. Waldeck, corespondenta săptămânalului american *Newsweek* în România în perioada iunie 1940 – ianuarie 1941. În acea perioadă, la București ea lua pastile de *Pervitin* ca stimulent, iar informațiile despre acest drog se află în romanul-reportaj *Athénée Palace*, publicat de jurnalistă americană în 1942. „Germanii – scrie Rosa Waldeck – au început prin a da *Pervitin* piloților și ostașilor care aveau de îndeplinit sarcini deosebit de grele: aceasta ar putea fi o explicație pentru poveștile care circulau despre starea de «extaz» în care luptau soldații naziști în Franța.”

Tot de la Rosa Waldeck aflăm modul în care puteau fi procurate pastile de *Pervitin* la începutul anilor '40: „[*Pervitin*] putea fi cumpărat în toate drogheriile din întreaga Europă dominată de naziști. Este un medicament ieftin și, după cum mi s-a spus, inofensiv. [...] Mult mai târziu, un doctor militar german m-a prevenit împotriva folosirii acestuia «în exces», pentru că naziștii nu mai erau prea siguri de efectele sale secundare după ce au observat că cei care utilizau *Pervitin* în mod obișnuit erau predispuși la coșmaruri și depresii nervoase” (300, p. 252).

După ce au fost depistate efectele secundare ale drogului (dependență, modificare a personalității, creștere excesivă a presiunii sângelui, transpirație abundentă, coșmaruri, dereglări psihice etc.), *Pervitin*-ul a fost interzis pentru uzul civililor. Cu toate că interdicția a fost impusă chiar de Ministerul german al Sănătății (la 1 iulie 1941, prin așa-zisa „Lege a opiumului”), drogul a continuat totuși să fie trimis soldaților nemți de pe front. Cel puțin până la interdicția din iulie 1941 (poate și după aceea), *Pervitin* se găsea pe toate drumurile, cum susține Rosa Waldeck. Drogul putea fi procurat de la orice farmacie „din întreaga Europă dominată de naziști”, inclusiv în România.

*
* *

Este de presupus că, după 1941, Eliade își procura tablete de *Pervitin* de pe piața neagră din Lisabona sau chiar de la Berlin, fie când a fost el însuși acolo (vara lui 1942), fie când a fost soția sa, Nina (vara lui 1943). Poate că l-a ajutat în această privință doctorul berlinez Wagner, care îi prescria Ninei injecții cu un analgezic pe bază de morfină, *Eucodal*, sau „elevul acestuia din urmă, un doctor german de la Madrid” (77, pp. 203, 246).

Foarte probabil că Mircea Eliade și-a administrat pastile de *Pervitin* și înainte de 1945. La începutul anului 1944, Eliade a scris „ca într-un fel de transă” (cum zice el însuși) piesa *Oameni și pietre*. La 9 martie 1944 citea scenariul „câtorva prieteni români de la legăție” (77, pp. 224-225). Aflăte într-o peșteră din Munții Carpați, cele două personaje ale piesei își administrează „pilule de pervitină”. Pervitina este prezentată în piesă ca un opiat sintetic. Uneori pilulele sunt numite ca fiind „de heroină”, alteleori „de opium”.

Motivele administrării drogului sunt diferite la cele două personaje. Speologul Petruș înghite astfel de pastile ca să se „vitalizeze” și să-și alunge „somnul, și oboseala, și groaza”. Celălalt personaj, poetul Alexandru (un *alter ego* al autorului), are „nervii extenuați” și pilulele de pervitină îl „năucesc”, provocându-i halucinații vizuale și auditive. Coborârea în adâncurile peșterii este pentru el un *descensus ad inferos*, „o descensiune până la ultimul nivel al conștiinței și al vieții cosmice” (303).

Știm cât de important este acest concept în morfologia comparată a sacralului elaborată de Mircea Eliade. Coborârea într-o peșteră sau într-o locuință subterană (Zalmoxis, Pythagora ș.a.) este pentru Eliade echivalentă, ritual și simbolic, cu o *katabasis*, „cu un *descensus ad inferos* întreprins în vederea unei inițieri”. „A coborî în Infern – conchide istoricul religiilor – înseamnă a cunoaște «moartea inițiativă»,

experiență susceptibilă de a întemeia un nou mod de existență” (120, pp. 42-43).

Interesant este faptul că, exact în perioada administrării la Lisabona a unor remedii psiho-terapeutice (mai 1943 – mai 1945), Mircea Eliade citește în octombrie 1944 cunoscuta carte a lui Milton Silverman *Drogas Magicas*, tradusă în spaniolă. Titlul original al cărții, apărută în engleză cu câțiva ani înainte, este *Magic in a Bottle* (Macmillan & Co, New York, 1941). Este vorba de o istorie farmaceutică a drogurilor, care prezintă modul în care au fost descoperite morfina, cocaina, drogurile sintetice etc. Eliade este în mod special interesat de medicamente psihotrope, de genul *cloral* și *veronal*, fiind impresionat de faptul (pe care și-l notează cu grijă în jurnal) că descoperitorii acestor droguri au murit ingerând propriile lor descoperiri (77, pp. 262-263).

Și prietenul lui Mircea Eliade, istoricul religiilor Stig Wikander, a traversat după război o severă depresie psihică. La fel ca și Eliade, Wikander a fost un intelectual apropiat politic de cercurile de extrema dreaptă și de Germania nazistă. El a încercat să scape de depresie bând alcool și administrându-și din anii '40 anumite amfetamine. Este vorba mai ales de tablete de *Maxiton*, care îl ajutau pe iranologul suedez „să surmonteze” unele „dimineți detestabile”, cum se exprima el însuși.

Wikander simțea nevoia să-l liniștească pe Eliade în privința efectelor acestui medicament, care n-ar fi decât un „tonic sau excitant” și ar fi „foarte bun împotriva migrenei, fără a avea efectele mai puțin agreabile pe care le dau produsele similare ale farmacopeii suedeze”. Recunoscând probabil la Wikander propriile sale probleme depresive, Eliade a fost foarte înțelegător cu boala colegului său scandinav. În martie 1952, Wikander îl ruga pe Eliade să-i aducă de la Paris (în Suedia nu puteau fi procurate) „cel puțin vreo douăzeci de cutiute” de *Maxiton*. Evident, Eliade i-a procurat și i-a adus remediul psihiatric solicitat (304).

De curând, Marcus Boon – care a scris o bună „istorie a scriitorilor consumatori de droguri” – a avansat o teorie riscantă. El a susținut că, în perioada anilor '30-'60, mai ales „oamenii cu orientare conservatoare și de dreapta” au fost interesați de substanțele psihotrope. „Drogurile psihedelice – a observat M. Boon – evocau câteva teme care erau dragi inimilor intelectualilor de dreapta. Ele erau asociate cu primitivul, iraționalul și mitologicul și îl puneau pe neînfricatul *gentleman* explorator de mai târziu în legătură cu «originile» sale” (3, p. 258).

Intelectualii la care s-a referit explicit Marcus Boon sunt Mircea Eliade, Ernst Jünger, Aldous Huxley, Robert Graves ș.a. Vorbind

despre perioada anilor '30-'60, M. Boon a uitat totuși să amintească de interesul pentru narcotice manifestat de scriitorii și artiștii avangardiști din perioada interbelică (cu puține excepții, majoritatea a fost „de stânga”) și de scriitorii *beatnici* din perioada postbelică. Cum spuneam, încercarea cercetătorului Marcus Boon de a politiza subiectul este riscantă, dar merita să fie cel puțin amintită aici.

Eliade în SUA: Epoca psihedelică

În cursul anului 1932, la vârsta de douăzeci și cinci de ani, Mircea Eliade publica în *Cuvântul* un articol compus din mai multe episoade despre Aldous Huxley. Un text parțial laudativ, parțial critic. Pe atunci în vârstă de treizeci și opt de ani, Huxley nu publicase încă marile sale cărți. Avea obiceiul (ca și Eliade, de altfel) să-și strângă în volume excelențele lui articole de presă. Motiv pentru tânărul Eliade să îl critice: „O mentalitate de spițer, de om care vindecă prin narcotice și laxative, căruia îi repugnă operația [chirurgicală], care nu se interesează de cauzele adânci dar suferă și compătimente pe bolnav, îi oferă prafuri și ierburi, ca să-i amâne durerea cea mare și să-i adoarmă pe cele mici” (text reluat în *Insula lui Euthanasius*, 1943) (305, p. 298).

Ulterior, opiniile lui Eliade s-au nuanțat, fără să dispară ironia. În jurnalul său, Eliade se amuză de o relatare a doctorului Osmond privind participarea lui Huxley la un Congres de psihologie de la San Francisco. Psihiatrul britanic Humphrey Osmond este cel care i-a recomandat lui Huxley în 1953 pentru prima oară mescalina și cel care a forjat termenul *psihedelic*. Osmond povestește cum Huxley asculta cu atenție comunicările de la congres, „făcându-și cruce cu cucernicie de fiecare dată când se menționa numele lui Freud” (95, p. 567). Părerăa lui Eliade despre Aldous Huxley s-a modificat substanțial pe la mijlocul anilor '50, mai ales după ce acesta din urmă a publicat celebrele sale cărți *The Doors of Perception* (1954) și *Heaven and Hell* (1956), lucrări care asociau experiențele narcotice (cu mescalina și LSD) cu cele mistice (306).

Mircea Eliade se stabilește la Chicago în 1957. În toamna anului 1959, încă neacomodat cu *the American way of life*, istoricul religiilor meditează pe marginea destinului nefericit al omului contemporan, „zdrobit, asfixiat, strivit de «civilizația industrială»”. „Cum vom redescoperi dimensiunea sacramentală a existenței? – se întreabă el în jurnal. [...] Trebuie să existe o ieșire. Aldous Huxley propune mescalina, alcoolul, drogurile. Ar fi multe de spus în privința asta” (95,

p. 346). Este foarte probabil că Mircea Eliade ar fi avut într-adevăr „multe de spus în privința asta”, dar a ales să fie discret și de data aceasta. Sau poate că și-a notat în jurnal, dar l-a cenzurat ulterior, înainte să-l publice. În orice caz, era doar începutul unei epoci și al unei culturi psihedelice. Întâmplarea a făcut ca Eliade să se afle chiar în „ochiul ciclonului”, în mijlocul culturii psihedelice.

*
* * *

În anii '60-'70, fiind profesor în Statele Unite, Eliade a fost extrem de interesat de mișcarea *hippie* și de explozia de narcofilie din rândul tinerilor americani (și vest-europeni) din epocă. Am comentat cu un alt prilej interesul manifestat de Eliade în această privință (309, p. 12; 212, pp. 57-61). De fapt, cariera lui Mircea Eliade și istoria istoriei religiilor au în deceniul 1965-1974 un important punct de inflexiune. Din ceea ce a fost până atunci o uscată disciplină academică (dacă nu chiar o anexă a teologiei), istoria religiilor a devenit brusc o provocare existențială și o preocupare foarte populară în rândul milioanele de tineri rebeli ai societăților occidentale.

În anii '60, noua generație de tineri, născuți după război – revoltându-se împotriva societății „administrată” de părinții lor –, au început să fie interesați de civilizațiile non-occidentale, de religiile noncreștine (Isus era „interesant” doar ca un *proto-hippie*), de culturile orientale, de practicile magico-rituale arhaice etc. Orientul, misticismul, șamanismul, practicile yoga, religiile indiene, drogurile le-au atras interesul. La *Divinity School* din *University of Chicago*, Eliade ținea cursuri despre șamanism și yoga, despre sacru și profan, despre mituri, vise și mistere. El vorbea, de asemenea, despre intoxicările voluntare cu plante psihotrope în diverse culturi arhaice (Tracia, Iran, India, China, Asia șamanică, Europa medievală etc.) și despre „tehnicile arhaice ale extazului”. *Archaic Techniques of Ecstasy* este chiar subtitlul cărții sale *Shamanism*, publicată în franceză în 1951 și – nu întâmplător – reeditată apoi în tiraje uriașe la Princeton University Press în 1964, 1972, 1974 etc.

Sălile în care preda Mircea Eliade au devenit neîncăpătoare și au fost schimbate în amfiteatre. El a început să fie invitat să conferențieze și în alte centre universitare americane. De pildă în California, la Los Angeles și Santa Barbara – locuri de naștere ale mișcării *hippie*. „Vorbesc liber, improvizez în fața unei clase tot atât de arhipline”, nota surprins Eliade în jurnal la 8 februarie 1968 despre un curs al său la Universitatea din Santa Barbara (95, p. 583).

Eliade însuși a recunoscut (în 1978, deci la sfârșitul fenomenului *hippie*) că istoria religiilor devenise în epocă „o disciplină la modă”,

iar șamanismul „aproape un obiect de delectare”: „Ceea ce am văzut la Chicago și la Santa Barbara este pasionant. În America istoria religiilor este o disciplină la modă, nu numai printre studenții care, așa cum spunea [Jacques] Maritain, sunt niște «analfabeți din punct de vedere religios», ci și printre cei ce sunt curioși să cunoască religiile celorlalți: hinduismul, budismul, religiile arhaice și primitive. Șamanismul a devenit aproape un obiect de delectare. Pictori, oameni de teatru se interesează de el, și mulți tineri; ei cred că drogurile lor îi pregătesc ca să înțeleagă experiența șamanică. Printre acești studenți, unii au găsit absolutul într-o sectă [orientală] efemeră [...]. Nu-i încurajez, dar nici nu le critic alegerea, deoarece ei îmi spun: «Înainte, mă drogam, eram o larvă, nu credeam în nimic, am încercat de două ori să mă sinucid, era cât pe ce să fiu omorât într-o zi când eram complet drogat, și acum am găsit absolutul!» (248, pp. 99-100).

Era o epocă în care tinerii rebeli americani descoperiseră nu doar Orientul (India mai ales), dar și „Orientul din Sud”, al indienilor mezoamericani. Principalul exponent al acestei descoperiri a fost americanul de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998), student la Facultatea de Antropologie a *Universității din California*, Los Angeles (UCLA, licență în 1962, doctorat în 1973). Este foarte probabil ca tânărul Castaneda să fi audiat cursuri ținute de Mircea Eliade în anii '60. Publicate în perioada 1968-1972, primele lui cărți descriu inițierea sa de către un guru șaman, dintr-un trib nord-mexican, cu ajutorul unor plante halucinogene: muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*), *ciumăfaie* (*Datura stramonium*).

Studenții au început să caute în Eliade nu atât un profesor, cât un „maestru”, dacă nu chiar un „guru”. Cărțile lui au început să aibă mare succes de public, să cunoască multe reeditări în tiraje de masă etc. Nu vreau să minimalizez în nici un fel valoarea operei lui Mircea Eliade și nici eficiența metodelor sale de a constitui o adevărată școală (în sensul larg al termenului) de istorici ai religiilor. Vreau doar să subliniez faptul că toate acestea s-au suprapus în mod fericit unui context socio-cultural specific, care a impulsionat în mod neașteptat interesul tinerilor pentru discipline precum istoria religiilor, antropologia culturală și orientalistica.

Nu s-a vorbit despre modul în care a perceput Mircea Eliade mișcarea *hippie* din Statele Unite în a doua jumătate a anilor '60. La vremea aceea, profesorul împlinise șaiszeci de ani (în martie 1967) și preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, dar și la universitățile din Los Angeles, Santa Barbara, Boston etc., printre studenții săi fiind numeroși *hippies*. Inițial, Eliade s-a arătat surprins de amploarea fenomenului și de caracteristicile sale inedite, sociale

și culturale. Opiniile și explicațiile lui n-au fost de la bun început entuziaste. Inițial, generația de intelectuali Eliade, Cioran & Co, foști juni rebeli în anii '20 (acum sexagenari, deci la vârsta bunicilor tinerilor *hippies*), au privit cu neîncredere spre cei din generația *flower power*. În 1969, de pildă (un an de referință, cel al Festivalului de la Woodstock) (366), elevii *hippies* din Paris erau pentru Cioran o apariție scandalosă: „Aceste fete aproape despuiate, băiețiiăștia cu părul lung, ce scârboșenie sinistră! Totul se va duce de râpă, inexorabil!” (224, p. 110).

Eliade a traversat și el, cu neplăcere, momentul „burghezului” deranjat de „mirosul trupului transpirat” lăsat în urmă de un student *hippie* nespălat. Dar Eliade a căutat să depășească suprafața fenomenului. Murdăria tinerilor *hippies* – a înțeles foarte repede Eliade – „face parte din ideologia și practicile «rebeliunii». Este expresia aceleiași voințe de a protesta contra societății opulente, de a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice și estetice ale părinților” (95, p. 597).

Într-o a doua fază, rebelii i-au stârnit curiozitatea profesorului Eliade. „Câte nu învăț de la studenții foarte tineri”, scria el în jurnal în ianuarie 1968. Inițial, a încercat să jaloneze mișcarea *hippie* inventariindu-i formele exterioare („bărboși, cu plete de țigani lăieți, îmbrăcați excentric și totodată sărăcăcios; specialiști în LSD și mescalină”), dar și principalele teme ideologice: „Sunt toți în revoltă deschisă contra ideologiilor părinților și ale instituțiilor, îndeosebi contra instituțiilor academice (*the Establishment*). Ca un leit-motiv, revin câteva teme: anti-tradiționalism, anti-reducționism (sunt pentru Jung, contra lui Freud), interes pentru mistică dar nu pentru «religiile-instituții»; iubesc viața, sunt optimiști, găsesc înțeles și semnificație în *ce li se întâmplă*. Din cei zece-unsprezece [studenți] pe care i-am văzut astăzi, toți erau antiexistențialiști (anti-Sartre, îndeosebi) și numai unul (antropologie) era interesat de structuralism. Restul – mai mult «mistici»” (95, p. 582).

Cu toate că unora dintre studenți mai toți profesorii li se păreau „proști, infantili sau irelevanți”, în Mircea Eliade aveau oarecare încredere. Îl considerau cumva „unul de-al lor”: studiasse în India, practicase yoga, scrisese despre șamanism, despre sexualitate, despre inițieri mistice („cât sunt de pasionați tinerii studenți de «inițiere»”, notează Eliade) și, mai ales, despre utilizarea halucinogenelor și a altor „tehnici ale extazului”. Alții îi descriau stările trăite în timpul meditațiilor yoga: „Ascult întotdeauna cu interes pe acei tineri care «practică Yoga» și care îmi relatează experiențele lor în timpul anumitor meditații; recunosc adesea fraze întregi din cărțile mele” (96, p. 116). „În America, opțiunile lui Eliade – rememorează Virgil

Nemoianu – merg spre revolta tinerească a anilor '60 («revoluția florilor») și acei tineri îl recunosc adesea drept unul de-al lor» (308, p. 188).

Unii studenți *hippies* îi relatau experiențele lor cu droguri mai ușoare (marijuana, hașiș) sau cu substanțe psihedelice (LSD, mescalină). Într-o zi (din 1968), un student i-a povestit despre experiențele prin care a trecut după ce a fumat marijuana și a luat LSD. Dar abia după ce a citit cartea despre șamanism a lui Mircea Eliade a înțeles că ar fi traversat de fapt o „inițiere șamanică”. În ianuarie 1971, o studentă s-a înscris la cursul lui Eliade despre „Inițiere” ca să-și înțeleagă propria experiență trăită după ce și-a administrat „o mare cantitate de hașiș” și „o doză de LSD” la o „adunare de *hippies*”, devenită „o sărbătoare rituală vrăjitoarească”.

Profesorul își asculta cu mare atenție studenții și își nota detaliat în jurnal trăirile lor narcotice. Cred că prima adnotare de acest fel în jurnal este datată relativ timpuriu, și anume la 14 aprilie 1966. Eliade intuia cu acest prilej faptul că, „prin experiențele paranormale ale drogurilor halucinogene”, „tinerele generații” vor crea „o nouă literatură fantastică, inteligibilă și semnificativă”. Ulterior, în 1968, istoricul religiilor constata că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului” ilustrează un sindrom, printre altele, al unui *Zeitgeist* complex al societății occidentale (95, pp. 553, 582, 597-598, 603-604; 96, pp. 27, 39-40).

Din acest punct de vedere, memorabilă a fost și întâlnirea lui Mircea Eliade cu poetul *beatnic* Allen Ginsberg (scris greșit Ginsburg în jurnal). Întâlnirea s-a produs, la cererea poetului, la Chicago, la 25 februarie 1967. Ginsberg venea la profesor ca la un fel de *guru*, „ca un căutător de înțelepciune la un mare învățător”, comentează Andrei Codrescu (318, p. 70). Poetul *beatnic* „seamănă cu un ascet himalayan”, dar care „bea și fumează fără încetare”, își nota Mircea Eliade. Printre altele, Allen Ginsberg i-a povestit istoricului religiilor despre „experiențele sale cu droguri”, despre mecanismele „inspirației poetice” și despre „tehnicile meditației”. Poetul i-a relatat despre ce a simțit când și-a administrat diverse droguri : „mescalina, LSD-ul și multe altele”. Ajuns acasă, Mircea Eliade a consemnat cu grijă informațiile în jurnal (95, pp. 571-573). Tot în 1967, Eliade a fost vizitat de un alt poet rebel : Andrei Codrescu – un *hipiot* narcofil în vârstă de douăzeci de ani, care descoperea atunci America și cultura psihedelică a tinerei generații (vezi capitolul următor). Cu doar câteva luni înainte, în 1966, Allen Ginsberg și Andrei Codrescu se întâlniseră la New York și se împrieteniseră (311, pp. 63, 113).

Așa cum confirmă un student și discipol al lui Eliade din perioada *flower power*, Douglas Allen, Eliade era „fascinat de *hippies*”, de

tinerii care „explorau practici indiene, cu structurile lor mitice și simbolice ale armoniei cu natura, ale nudității rituale ș.a.m.d.”. Istoricul religiilor era „extrem de generos, chiar romantic, în descrierea acestor studenți talentați”, care, fiind „alienați de Vestul modern”, experimentau „alternativele «spirituale»” (o sintagmă-cod pentru substanțele psihedelice) (308, p. 39).

O amintire din a doua jumătate a anilor '60 este consemnată de un alt fost student al lui Mircea Eliade, sinologul american Norman Girardot, pe atunci un *hippie* bărbos care se intoxica cu „ierburi care alterează mintea” (probabil *marijuana*) și, mai rar, cu *mescalină*. Despre năravurile din epocă ale lui Eliade însuși, Girardot nu ne spune prea multe, decât că „purta adesea [pantaloni] raiiați largi și fuma zdravăn dintr-o pipă tutun dulce și ieftin Cherry Blend” (308, p. 103).

Pentru Eliade, folosirea pipei era un întreg ceremonial, descris de poeta Constanța Buzea, care l-a vizitat pe istoricul religiilor la Chicago în ianuarie 1971: „[Eliade] își umple încă o dată pipa din belșug. Manevreză tot felul de pungulițe. Într-una își scutură scrumul. Din alta scoate cu două degete tutunul auriu. Apoi, cu degetul mare, astupă, apăsând în hornul pipei tutunul. Nu aprinde imediat și ascultă în poziția preferată, cu pumnul sub bărbie, ca un copil în fața unui miracol. Cucerit ca un credincios ce nu se îndoieste de existența lui Dumnezeu, ci așteaptă să se arate. Apoi își aprinde pipa. Mâna dreaptă, palidă și nemișcată, cea cu care ține pipa, are ceva din grija mânăuirii unui obiect de cult. Crispată, parcă ar susține un șarpe” (427).

Mircea Eliade le vorbea discipolilor săi despre „funcția rituală a fumatului”, așa cum îl practicaseră sud-americanii precolumbieni. În 1973 Eliade își nota în jurnal faptul că, după 1492, europenii au coborât fumatul în zona profanului: „Fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă, iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice” (96, p. 117). Pentru utilizarea tutunului în scopuri religioase și magico-rituale la populațiile sud-americane, vezi și cartea publicată în 1966 de Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (192).

Faptul că Eliade era interesat de trăirile studenților *hippies*, pe care părea că îi înțelege și cu care uneori avea un limbaj comun, a modificat pretențiile lor. Unii căutau în profesorul Eliade un *guru*, ceea ce îl găsea nepregătit, obligându-l să facă, rezervat, un pas înapoi. Nu întâmplător, faptul s-a produs prima dată anume în California (locul de naștere al mișcării *hippie*), în perioada când preda la Universitatea din Santa Barbara. „În birou – notează Eliade la 8 februarie 1968 – vin să mă vadă câțiva [studenți]. Unul din ei,

cu plete lungi căzându-i pe umeri, îmi sugerează să vorbesc despre yoga, misticism și, mai ales, să pun în legătură lumea arhaică și lumea orientală cu *modern world*. Evident, are dreptate. Dar eu n-am venit aici ca un *guru*, ci ca să predau un curs de Istoria Religiilor” (95, p. 584; vezi și 248, p. 99).

Practicarea „amorului liber” de către *hippies* și „comunismul” lor primitiv îl cuceresc pe Eliade: „[Sunt] din ce în ce mai fermecat de fenomenul *hippie* – notează în jurnal la 3 martie 1968. Mi-am adus aminte de povestirile unui student al meu: *hippies* alcătuiesc un fel de societate secretă de tip religios; vin tineri din toate colțurile Americii, fără bani, sunt găzduiți la necunoscuți (și ei tot *hippies*), mănâncă din ce li se oferă; au «magazine» unde fiecare își alege ce are nevoie [...] și lasă ceva în loc, dacă are ce lăsa. Locuri în care se adună, în pădure, pe dealuri, trăiesc acolo într-o comunitate aproape primitiv-creștină. Toți lucrează, ascultă muzică, meditează etc. Fac dragoste «liberă»...”.

Totuși Eliade șovăie. Tipologia sa de manifestări religioase pare incompletă. „Căsuța” din „Tabelul lui Eliade” în care ar trebui să se încadreze „mișcarea *hippie*” nu este prea clar definită. Ba e „un fel de societate secretă de tip religios”, ba seamănă cu comunitățile primilor creștini, iar unele manifestări orgiastice aduc a „sărbători rituale vrăjitorești”. Eliade recitește cărțile referitoare la „agonia creștinismului” (Miguel de Unamuno, de pildă), căutând să înțeleagă „noua religie” la care vor să ajungă tinerii *hippies* prin „încercări inițiatice”. „Știu că mulți *hippies* visează o «nouă religie» și se zbat să se apropie de «lumile nevăzute». Aceasta este, de altfel, justificarea pe care le place s-o dea drogurilor de care abuzează. Dar pot omologa asemenea extaze artificiale, facile, mecanice, cu o «inițiere» – chiar de tipul celei din *Inferno* [de Strindberg]?” (96, pp. 30-33).

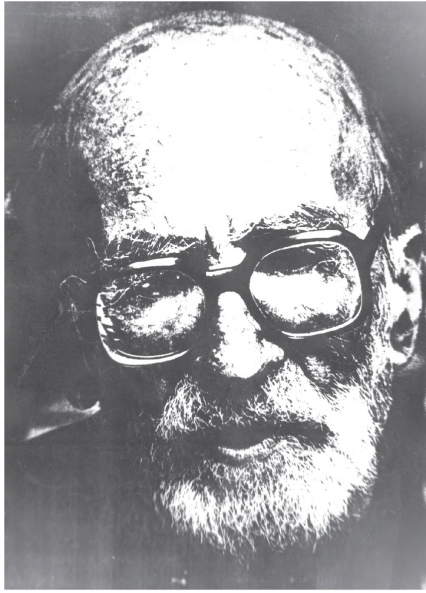
În orice caz, în martie 1968, aspectul (cvasi-)religios al fenomenului *hippie* îi pare lui Eliade esențial. „De ce numesc eu această «mișcare» – religioasă sau cvasi-religioasă? Pentru că e o reacție contra lipsei de semnificație și vacuității unei existențe alienate, așa cum o cunosc în special noile generații americane (în rebeliune împotriva valorilor și idealurilor părinților). Acești tineri *cred* în viață, în libertate, în *agape*, în dragoste. Au găsit un *sens* vieții, și cred într-o realitate *absolută*, care le poate fi accesibilă. În sfârșit, *trăiesc* libertatea, spontaneitatea, detașarea de lucruri” (95, p. 585).

În fine, extrem de important pentru istoricul religiilor este și modul în care se raportează rebelii *hippies* la sexualitate. În ideea lor de *free love* nu este „nici o urmă de promiscuitate – constată Eliade –, nimic orgiastic”. „Dimpotrivă, spun ei, nudismul fetelor și femeilor ajută «camaraderia»” (95, p. 585).

Ulterior, după ce Eliade consultă și presa *underground* a tinerilor, el își nuanțează opiniile. „În pofida excesului de sex, nudism, libertate orgiastică etc. – scrie el în iulie 1968 –, tonul acestor texte în aparență lubrice sau chiar pornografice e religios, da, religios. Orice expresie a dragostei, mai ales a dragostei fizice, e acceptată cu emoție și reverență. Așa cum am repetat-o de nenumărate ori, s-ar putea ca și viața sexuală neînhibată, pe care o exaltă tânăra generație de rebeli, să facă parte din procesul (inconștient) de redescoperire a sacralității Vieții.” Este „un moment istoric”, proclamă Mircea Eliade, când, „pentru întâia oară în istoria civilizației creștine, sexualitatea neînhibată triumfă pretutindeni, și se redescoperă beatitudinea aproape rituală a nudității” (95, pp. 592-593, 598).

Într-adevăr, de la manifestările arhaice de sexualitate rituală, cu funcțiile ei fertilizatoare, trecând prin orgiile narcotico-dionisiace, fenomene similare nu s-au mai produs în lumea occidentală, dominată de morala iudeo-creștină, decât prin unele reminiscențe voalate (excese carnavalesci, rituri magico-erotice reziduale etc.). „Trăim, precum se știe, cea mai radicală revoluție a moravurilor și eticii sexuale pe care a cunoscut-o Istoria”, își notează Mircea Eliade în jurnal, la 6 septembrie 1973 (96, p. 127). Peste câțiva ani, în 1978, el va sublinia marea importanță a faptului că, prin „fenomenul *hippie*”, „o generație tânără, descendentă a zece generații creștine, protestante sau catolice, a redescoperit dimensiunea religioasă a vieții cosmice, a nudității și a sexualității” (248, p. 102). În 1973, istoricul religiilor încă mai vorbea la prezent despre „fenomenul *hippie*”; în 1978 vorbea la trecut.

Tema „dimensiunii religioase” a rebeliunii tinerilor va fi reluată de Eliade în *The Encyclopedia of Religion*, în 16 volume, pe care a coordonat-o la sfârșitul vieții (Macmillan, New York, 1987). „Ar fi greșit să afirmăm că «revoluția» [din anii '60] nu a avut o ideologie proprie, sau că a fost total lipsită de o bază religioasă” (310, p. 180). Sunt esențiale opiniile lui Eliade privind generația *flower power* formulate *post factum*, la sfârșitul anilor '70 și în anii '80. Și asta pentru că trecuse destul timp pentru o evaluare istorică obiectivă. „[Mișcarea *hippie*] constituie un exemplu al ineputabilei și imprevizibilei noastre creativități”, declara el în 1978. Chiar dacă această complexă mișcare socială, culturală, politică și religioasă a fost de scurtă durată, și chiar dacă foștii *hippies* vor (re)deveni burghezi (ceea ce s-a și întâmplat), istoricul religiilor era convins că experiența „californiană” (adică pornită din California) a produs o revoluție psiho-mentală benignă, ale cărei „deschideri” vor dăinui: „În colegii – se confesa Eliade în 1978 – toată lumea spune că drogurile și-au pierdut mult din seducție. [...] Și chiar dacă [tinerii]



62. Mircea Eliade în iarna 1985-1986 (ultima fotografie)

vor renunța la experiența lor «californiană», devenind funcționari, șoferi, învățători, sunt sigur că se vor fi îmbogățit datorită ei” (248, pp. 101-102).

Cred că expunerea mea nu este lipsită de importanță. În primul rând, cred că este semnificativ modul în care un istoric al religiilor și un specialist al sacrului de talia lui Mircea Eliade a receptat mișcarea *hippie* chiar la ea acasă, în mediul studentesc american. Dar este la fel de important de văzut modul în care, la rândul său, profesorul a influențat o întreagă generație de tineri. În plus, în afară de analiza relației dintre profesor și studenți, dintre un reprezentant al „generației părinților” și reprezentanți ai „generației tinerilor”, mai este interesant de observat modul în care s-a relaționat un intelectual preponderent „de dreapta” cu o mișcare socială preponderent „de stânga” (de pildă, conflictul dintre anticomunismul structural al lui Eliade și poziția împotriva războiului din Vietnam a tinerilor rebeli). Voi aborda acest ultim aspect cu un alt prilej.

Culianu: „Șamanism dincolo de șamanism”

Spuneam mai sus că este foarte probabil ca tânărul antropolog american de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998) să fi audiat în anii '60 cursurile de istorie a religiilor ținute de Mircea Eliade la, probabil, *University of California*, Los Angeles (*UCLA*). Cărțile publicate de el în perioada 1968-1972 descriu inițierea sa de către un șaman (Don Juan Matus) din tribul nord-mexican Yaqui, cu ajutorul unor plante halucinogene: muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*, din care se prepară *mescalina*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*, fumată într-o pipă șamanică specială), *ciumăfaie* sau „rădăcina dracului” (*Datura stramonium*, preparată ca un unguent halucinogen care se dă pe tâmpile și frunte). Cele trei volume inițiale publicate de Carlos Castaneda sunt *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* (1968; este teza sa de doctorat), *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan* (1971), *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan* (1972). Cărțile sale au fost traduse în românește abia începând cu 1995.

După o perioadă de influență majoră asupra tinerei generații (12 volume traduse în 17 limbi, 8 milioane de exemplare vândute), Castaneda a fost puternic contestat. Cel mai virulent demolator al „mitului Castaneda” a fost psihologul american Richard de Mille, în două volume succesive. Primul volum despre impostura lui Castaneda l-a scris în 1976 (*Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*), iar celălalt, un volum colectiv, a fost editat de el în 1981 (*The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*) (312).

În cunoscuta sa carte *I letterati e lo sciamano* (1989), vizând imaginea șamanului în literatura americană, Elémire Zolla a dedicat un amplu capitol operei lui Carlos Castaneda. Dar istoricul italian al religiilor nu a uitat să comenteze și „păcăleala etnologică” de care a fost acuzat Castaneda de către alți antropologi (313).

La rândul său, Ioan Petru Culianu l-a considerat pe Castaneda un „fals antropolog” (*pseudoanthropologist*), care își prezenta ficțiunile narco-inițiatice drept experiențe autentice și cercetări antropologice de teren. La începutul anilor '70, spune Culianu, „cel mai incitant performer de experiențe în afara corpului”, realizate cu ajutorul substanțelor psihedelice de tip *mescalina* și *psilocibină*, „a fost considerat de multă lume a fi pseudoantropologul Carlos Castaneda, aceasta înainte să devină limpede faptul că el era romancier [*fiction writer*] și nu antropolog” (240, pp. 70, 87). Culianu vorbește de tinerii „al căror idol rămâne Castaneda: un șarlatan mai degrabă decât antropolog”.



63. Ioan Petru Culianu, Arezzo (Italia), primăvara 1990, cu un an înainte de a fi asasinat. Fotografie de Emanuela Guano

Interesant este faptul că, în 1988 (deci după moartea lui Eliade), Culianu susține faptul că, „în contextul românesc al anilor '30”, Mircea Eliade, întors ca un erou legendar din India, a fost „un fel de *grand oncle* al lui Carlos Castaneda”. Castaneda – conchide Culianu – „a reușit să devină un savant respectat în ciuda operei sale de ficțiune care, citită de prea multă lume, a fost de prea multe ori prost înțeleasă” (317).

De fapt, poziția lui Ioan Petru Culianu față de antropologul americano-peruvian este destul de surprinzătoare și de nuanțată. Ea este departe de poziția adulatoare a unora, dar și de cea demolatoare a altora (a lui Richard de Mille, de pildă). Adevărate sau nu, „fiction” sau „nonfiction” – susține Culianu –, lucrările lui Castaneda nu au făcut decât să reconfirme „ceea ce se știa deja despre proprietățile substanțelor halucinogene și despre «puterile» șamanilor indieni. [...] Fie adevăr, fie ficțiune, este vorba, oricum, despre un fenomen existent și în istoria religiilor, și în cea a civilizațiilor occidentale”. Ca atare, deși autenticitatea anchetei antropologice și a experienței lui Castaneda rămâne sub semnul întrebării, conchide Culianu, „tot ceea ce relatează el rămâne, dacă nu adevărat, cel puțin bine nimerit...”. Nu este întâmplător faptul că I.P. Culianu și-a intitulat acest text (publicat în Italia în 1981) chiar așa: *Se non è vero, è ben trovato...* (405, pp. 201-205).

*
* *
*

Ca și Mircea Eliade, Culianu a fost foarte interesat de rolul jucat de substanțele psihoactive în diverse manifestări mito-religioase și magico-rituale. În monografia sa privind călătoriile în lumea de dincolo, Culianu a decelat trei tipuri distincte de producere a extazelor și viziunilor extramundane: *Altered States of Consciousness* (stări modificate ale conștiinței), *Out-of-Body Experiences* (experiențe în afara corpului) și *Near-Death Experiences* (experiențe la limita morții). În primele două tipuri de provocare a extazelor și viziunilor se apelează uneori la consumul de plante psihotrope.

De o abordare curajoasă a dat dovadă Culianu în tratarea „vracilor greci”, pe care istoricul religiilor i-a numit *Greek medicine men* sau *iatromanți* (de la termenii grecești *iatros* = „tămăduitor” și *mantis* = „profet”). Este vorba de Pitagora din Samos, Abaris din Hyperboreea, Aristeu din Proconessos, Epimenide din Creta și mulți alții. Culianu a identificat în comportamentul lor unele „practici șamanice”: intoxicarea cu plante halucinogene sau euforizante, călătorii extatice, părăsirea trupului de către suflet, catalepsia, abținerea, previziunea, ubicuitatea, anamneza, iatromagia etc.

Herodot amintește despre Abaris hyperboreanul „povestea că ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce-o avea, fără să mănânce ceva” (*Istorie* IV, 36). Una dintre plantele psihotrope utilizate de iatromanți ar fi o plantă, greu de identificat chiar și pentru Pliniu cel Bătrân (*Naturalis Historia* XXII, 73-75), numită *alimos* (uneori *halimos*), cu sensul „fără foame”. Ar fi o vegetală care, consumată în cantități mici, suspendă foamea. Culianu a susținut că este vorba de o specie locală de plantă, asemănătoare cu frunzele de coca din America de Sud (*Erythroxylum coca*), „conținând vreun alcaloid euforizant care taie senzația de foame”. „După informațiile lui Maxim din Tyr privind caracterul viziunilor lui Epimenide – a conchis istoricul religiilor –, nu se poate exclude ca acestea să fi fost produse de un halucinogen” (240, pp. 179-180; 314, pp. 33-34).

Mergând pe linia savanților Karl Meuli, Eric R. Dodds, F.M. Cornford, Walter Burkert și Carlo Ginzburg, Culianu a propus sintagma „șamanism dincolo de șamanism”, extinzând foarte mult zona clasică de manifestare a șamanismului propriu-zis. El a extins peste hotarele prestabilite nu doar zona geografică (Asia Centrală și de Nord), ci și zona „ideologică” (incluzându-i pe iatromanții greci, pe vrăjitorii europeni etc.). În această privință, el s-a despărțit de maestrul său mai conservator, Mircea Eliade, reproșându-i faptul că „a circumscris înțelesul noțiunii de șamanism astfel încât să excludă

fenomene care pot fi mai adecvat definite ca vrăjitorie” (240, pp. 80, 186-188).

Într-adevăr, când a descoperit practici magico-extatice atestate documentar, de pildă, în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea (*Codex Bandinus*, 1646-1648), Mircea Eliade a rămas nedumerit. Termenul *șamanism* a fost pus de el între ghilimele, iar titlul studiului său din 1962 a devenit, dintr-o afirmație, o interogație: „*Șamanism*” la români? Mai mult decât atât, răspunsul la propria sa întrebare a fost unul negativ. Pentru a explica unele similitudini frapante între practicile extatice ale vrăjitorilor moldoveni (numiți de episcopul catolic Marcus Bandinus *incantatores*) și cele ale șamanilor central-asiatici, Eliade a recurs cu precauție la o soluție comodă: „importul” de șamanism, adus chipurile de o populație de origine maghiară, deci central-asiatică (ceangăi). Istoricul român al religiilor a preluat soluția facilă propusă anterior (în 1958) de cunoscutul șamanolog ungar Vilmos Diószegy: „acei *incantatores* ai lui Bandinus aparțineau unui grup de ceangăi din Moldova” (120, pp. 193-205).

Așa cum am mai spus cu alt prilej, în bună măsură este vorba de o problemă convențională, chiar dacă ea nu se reduce doar la una de terminologie. Cu alte cuvinte, depinde de ceea ce convenim să numim prin „șamanism”. Mircea Eliade a intuit acest mod de abordare încă din 1951, când și-a publicat monografia dedicată șamanismului: „Dacă prin acest termen [șamanism] înțelegem orice fenomen extatic și orice tehnică magică, este evident faptul că vor fi depistate unele aspecte «șamanice» la indo-europeni sau la alte colectivități etnice sau culturale” (167, p. 375). Dosarul rămâne deschis, având ca miez fierbinte polemica (uneori implicită, alteori explicită) dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu.

*
* *

Textul lui I.P. Culianu cel mai aplicat privind utilizarea plantelor stupefiante de către vrăjitoarele din Europa medievală (inclusiv din spațiul românesc) este o conferință ținută de el în martie 1981 la Universitatea din Groningen, unde predă. Ulterior, Culianu a inclus textul conferinței, ca un „apendice”, în cartea sa *Éros et magie à la Renaissance. 1484* (Flammarion, 1984). În acest studiu, intitulat *Realitatea vrăjitoriei*, el a abordat atât formele de intoxicare involuntară cu secară infestată cu *Claviceps purpurea*, cât și „zborurile magice” provocate de alifile halucinogene folosite de vrăjitoare.

„Peste tot în scrierile sale – afirmă cu un ton de reproș Dan Dana – Culianu privilegiază utilizarea reală a halucinogenelor. Accentul pus

de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a aceluiași substanțe (utilzate însă în alte scopuri)” (387, p. 374).

Am vorbit despre inovatoarele opinii ale lui Ioan Petru Culianu în prima secțiune a acestei cărți. Interesul profund pentru această temă al istoricului român al religiilor (aflat atunci în liberala Olandă) rezultă din ultimul paragraf al studiului său *Realitatea vrăjitoriei*, citat mai sus: „Am văzut mulți drogați și nu trece o zi să nu aud vorbindu-se despre ei, pe lângă faptul că am citit o întregă literatură despre experiențele lor. Sunt convins că folosirea halucinogenelor – sub supravegherea «specialiștilor» și în interiorul unor confrerii inițiatice – este la originea anumitor credințe ale omenirii, îndeosebi a acelora care au legătură cu mobilitatea sufletului și cu zborul magic. În cazul vrăjitoriei, nu e nici o umbră de îndoială că așa stau lucrurile” (315, p. 340; 316, p. 63). Citit cu atenție, acest paragraf indică o importantă schimbare a unghiului de vedere. Plantele psihotrope devin, pentru Culianu, nu doar halucinogene, ci chiar *entheogene* (care provoacă „îndumnezeirea”). Ele ar fi „la originea” anumitor credințe mito-religioase și practici magico-rituale (asociate cu „mobilitatea sufletului”, *psihanodia*, „zborul magic” etc.).

Ironia sorții face ca asasinarea lui I.P. Culianu să fi fost, într-un fel sau altul, asociată cu drogurile. Într-o primă instanță, năuciiți de știrea omorului, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca nu au dat credit ideii unui „asasinat politic”. „Presupunem că e mai curând vreun drogat «en manque»”, își nota Monica Lovinescu în jurnal pe 26 mai 1991, la câteva zile după ce istoricul religiilor a fost omorât cu sânge rece (381, p. 141). A fost evident vorba de o judecată eronată. Un drogat *en manque* nu intră într-o universitate și nu împușcă cu pistolul în ceafă un profesor fără să-l jefuiască și apoi dispare nelăsând nici o urmă.

Mai grav este faptul că asasinarea lui Culianu a fost în mod fraudulos asociată cu marele trafic internațional de droguri, cu – nici mai mult, nici mai puțin – cartelul columbian al cocainei. S-a spus că ultima convorbire telefonică a tânărului savant ar fi fost cu cineva de la Medellín (Columbia), și s-ar fi purtat din biroul său de la Universitatea din Chicago, chiar înainte de comiterea crimei (319, p. 46). Este doar una dintre multiplele diversiuni puse în circulație pentru a încețoșa tabloul asasinatului. Am scris cu un alt prilej că se dorea trimiterea poliției pe o pistă falsă. Culianu – zice-se – își administra cocaină, „chipurile, pentru a experimenta pe sine însuși ceea ce studia de mult: stările de extaz ale șamanilor și vrăjitorilor” (320).

Culianu: Manipularea viselor prin stupefiante

Narcotice apar și în proza lui Ioan Petru Culianu. Am amintit deja de romanul său *Jocul de smarald*, scris în 1987 și publicat postum. Într-unul din capitole, două personaje din Florența sfârșitului de veac XV experimentează un drog opiaceu „peste măsură de scump”, *Theriaca* – „adevăratul leac al nemuririi”. Culianu descrie cu lux de amănunte o serie de stări extrasenzoriale provocate de magiunul de opium, variind de la euforie la sinestezie, de la halucinație la narcoză profundă: „Mi-am închis ochii și am trecut în neființă. Nici un gând, nici un sunet, nici o percepție, nici un fel de senzație. Nu exista nici spațiu, nici timp” (388, pp. 231-234).

Am amintit de asemenea despre anumite sensibilități olfactive cu care era dotat omul Ioan Petru Culianu și, implicit, unele dintre personajele sale. Pentru studentul Dimitrie Arion, de pildă, un personaj dintr-o năvălă de tinerețe (*Moartea și fata*, 1972), efluvii olfactive emanate de cimitir sunt provocatoare de stări onirice și de „narcoză albă” (447, p. 219).

Într-o povestire borgesiană scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Ravena secolului al XVI-lea a distilat în alambic flori de trandafir, reușind să obțină „un parfum de o tărie nemaisimțită, îmbătător și afrodisiac”. „Încercându-i proprietățile am aflat că era anestezic, drog, leac pentru durerile capului, conservant, afrodisiac, tonic al creierului în cantitate mică și soporific în mai mare cantitate. Am tipărit peste vreun an o carte, gândindu-mă însă la rolul ritual și mistic pe care l-ar putea avea [acest drog].”

În 1574, la vârsta de treizeci și trei de ani, Geronimo – posesorul tainei revelației „rozei de foc” – a fost răpit de membrii unei tainice secte persane, „a nemuritorilor”. Ei știau să extragă din *rosa amphybia* „esența externă a stării de ataraxie”. În drum spre Iran, alchimistul răpit și răpitorii săi călătoreau într-o „tăcere extatică” pe o corabie peste care „plutea o atmosferă mortuară impregnată în balsamul greu de roze”. „Seara urma un fel de beție rituală cu opiu și esență tare de roze. Navigam noaptea aproape la voia întâmplării și a halucinațiilor laudanumului” (447, pp. 115-118).

Dar, din perspectiva prezentei cărți, mai important este romanul *Toz grec*, nefinalizat și inedit, scris în franceză și română în perioada 1982-1984, când Culianu era profesor la Universitatea din Groningen (Olanda), înainte să se stabilească în Statele Unite. Romanul este compus din mai multe episoade autonome. Episodul pe care îl comentez, *Experimentul Lombrosa*, a fost scris în franceză în 1984.

Protagonistul romanului, profesorul Caspar Stolzius, istoric al științelor și specialist în vise (onirolog, în sens schopenhauerian), este un *alter ego* al autorului. El se află într-un turneu de conferințe în micul oraș american Lombrosa, din California. La 21 iunie 198... este consemnată moartea suspectă a profesorului Stolzius. Ancheta poliției pare să descopere că profesorul ar fi fost implicat în transportul din Hong Kong a unei uriașe cantități de cocaină pură (15 tone) cu destinația Lombrosa. Ancheta este preluată de *FBI*, dar se pierde în incertitudini și piste false. Cadavrul n-ar fi al lui Stolzius, acesta este declarat dispărut, și nu mort, iar transportul de cocaină se evaporă, împărțit, pare-se, între clanuri mafioate. Cu alte cuvinte, atât profesorul Stolzius, cât și cocaina dispar fără urmă.



64. *Autoportret*, desen de Ioan Petru Culianu, București, cca 1968

În doar câțiva ani, localitatea Lombrosa se schimbă radical : orașul are cea mai scăzută rată a infracționalității și cel mai coborât indicator al poluării mediului ; sunt utilizate exclusiv energii alternative ;

rata șomajului este foarte scăzută ; locuitorii beneficiază de longevitate și de un moral ridicat ; producția culturală este maximă, la fel și consumul ; instituțiile statului sunt respectate ; apare în oraș o mare universitate (cu o excelentă editură : *Lombrosa University Press*) ; asistența socială este generală etc. Dintr-un orașel cu o populație mică, ajunge să aibă vreo două milioane de locuitori. Lombrosa primește titlul de „Cel mai fericit oraș din SUA”. Explicația este relativ simplă, dar nimeni din Lombrosa nu o cunoaște : cineva presară cocaină în sistemul de apă potabilă al comunității.

Culianu creează astfel un fel de societate ideală, o utopie modernă. El face cu ochiul cititorului, trimitând implicit la diverse alte (cvasi-)utopii moderne, imaginate în secolul al XIX-lea. De pildă, la romanul *Erewhon* (1872), semnat de Samuel Butler, în care locuitorii își mențin o sănătate de fier ingerând ca panaceu opium (*laudanum*), remediu valabil pentru toate bolile lor psihosomatice (44, pp. 155-156). Sau poate că I.P. Culianu trimite la nuvela *Une fantaisie du docteur Ox* (1872) de Jules Verne, în care o întreagă comunitate din Flandra trăiește într-o nesfârșită stare de euforie colectivă, datorată faptului că dr. Ox (directorul unei uzine care descompune apa în componentele sale) sporește cantitatea de oxigen din aerul respirat de locuitori (234). S-ar putea crede că romanul lui Culianu este o simplă „jucărea”, dar miza autorului este mult mai mare.

La un moment dat, în romanul *Toz grec*, ziarul *Lombrosa Shadow* descoperă un fapt straniu petrecut în 1978 într-o mică localitate olandeză, numită Potverdorrie. Titlul articolului trezește interesul cititorilor : „Un sat de cocainomani în Olanda. Autoritățile le-au tulburat fericirea”. În apa potabilă a satului olandez Potverdorrie autoritățile au găsit urme de cocaină. Se declanșează o investigație jurnalistică. Presa din Lombrosa face legătura cu evenimentele petrecute în anii '80 în localitatea californiană, cu dispariția profesorului Stolzius și a tonelor de cocaină pură, cu inexplicabila „fericire” manifestată de locuitorii orașului.

Se face de asemenea legătura cu teoriile onirologului Caspar Stolzius, teorii expuse la Universitatea din Lombrosa chiar înainte de strania sa dispariție. Omul, susținea profesorul, are posibilitatea „de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivități...”. „Închipuiți-vă o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism și de speranță, impregnate de asemenea de interes și compasiune pentru confrății lor. Dacă lumea întreagă ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârșitul groaznic care o așteaptă : autodistrugerea...” Profesorul se declara categoric „împotriva abuzului de droguri”, dar afirma că, „în mici cantități, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătății individuale și colective”.

Experimentul intoxicării colective este descris „inginereste” în roman. Sunt prezentate cantitățile (infime) de cocaină dizolvate în apa orașului, progresia lor, procentele folosite, intervalele de timp etc. Toate riguros calculate. Sunt analizate și efectele greu de cuantificat ale narcotizării: relația dintre procentajul de drog și calitatea viselor, când ajung indivizii supuși experimentului „în stare de disponibilitate” și când sunt apți în cel mai înalt grad să fie influențați de visele induse.

În paralel, se descoperă că în orașul Lombrosa se consumă pâine de seară infestată cu *Claviceps purpurea* (cornul-secarei), un fungus care parazitează bobul de seară și care conține un alcaloid halucinogen extrem de puternic. Din el a sintetizat în 1943 elvețianul Albert Hofmann drogul psihedelic *LSD* (dietilamida acidului lisergic). *Lombrosa bread* devenise un produs de panificație foarte căutat de locuitorii orașului californian.

Astfel de intoxicații colective involuntare sunt atestate într-adevăr în Europa în epoca premodernă. De exemplu, epidemiile de coree religioasă, care s-au desfășurat în secolul al XVIII-lea în Țările de Jos, Spania, Polonia etc., sunt explicate de etnologi prin folosirea de către țărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. Pentru detalii, vezi prima secțiune a acestei cărți, capitolul „Intoxicații involuntare”. Tema a fost abordată și de I.P. Culianu în lucrări *non fiction*, de istorie a religiilor, în prima jumătate a anilor '80, exact atunci când lucra la romanul *Tozgrec*. „De câțiva ani încoace – susținea Culianu în 1981 –, recoltele de seară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piață, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*” (315, pp. 332-333; 400, p. 55). Este încă o probă de funcționare a simbiozei dintre studiile de istorie a religiilor și povestirile fantastice semnate de Culianu. Un subiect pe care l-am abordat cu alt prilej (vezi prefața la 240, p. 14).

Revenind la romanul *Tozgrec* și la capitolul „Experimentul Lombrosa” (vezi *Addenda* de la sfârșitul prezentei cărți), ziarista Alessandra Cassini face, în august 199..., o anchetă în fictivul oraș californian, publicând-o în *One Magazine* sub titlul „Lombrosa, un nou fel de a trăi?”. „Correspondenta noastră a avut conversații îndelungate cu locuitori ai celui mai fericit oraș din USA. Halucinatoriu! Nu știi dacă sunt nebuni sau iluminați! Ei cred cu tărie în misiunea lor pământească și într-o răsplată după moarte.” „Cum vă dați seama de lucrurile astea?”, i-a întrebat jurnalista. „*Avem vise adevărate*”, au răspuns ei.

La ultimele analize, din anul 200... nu se mai găsește nimic neobișnuit în apa orașului. Străinii însă nu sunt bineveniți în Lombrosa. După unele zvonuri, profesorul oniolog Caspar Stolzius este și astăzi în viață (399).

11. Scriitori contemporani. De la Cărtărescu la Codrescu

Cărtărescu în zodia macului

Anii '80 au reprezentat ultima fază a regimului comunist în România. Atunci, câțiva scriitori români și-au plasat subiectele literare într-o perioadă ce prezenta unele caracteristici asemănătoare: ultima jumătate de veac a epocii fanariote. Regimul despotic, decadența, imoralitatea și corupția de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea rimau oarecum cu coordonatele socio-politice din ultimul deceniu al dictaturii comuniste. Acest artificiu literar a fost o formă de evaziune și subversiune, în proporții diferite de la un scriitor la altul. Fiind vorba de epoca fanariotă, mai toți scriitorii menționați au introdus în trama romanelor în discuție diverse forme de intoxicare cu substanțe narcotice și halucinogene. Am ales în mod intenționat trei exemple complet diferite între ele: Eugen Barbu, romanul *Săptămâna nebunilor* (1981), Silviu Angelescu, romanul *Calpuzanii* (1987) și Mircea Cărtărescu, poemul epic *Levantul* (scris în 1987 și publicat în 1990).

În *Săptămâna nebunilor*, tabietul boierilor fanarioti din epoca *Eteriei* este cel uzual: se bea întruna „cahvea” și se fumează „tabac de Ianina” sau „tiutiun dulce de Stambul” din „ciubuce din lemn de Alep”. Se consumă „afion” și se mestecă „nescai frunze” ca să alunge „stenahoria”, starea de neliniște. Dar se îngerează și „otrăvuri fine”, luate cu bani mulți de pe la „spicerii” și ținute în „bocaluri” și „flacoane mici”: „pravuri” și „eteruri” care dau „o senzație de plutire, de împăcare, de visare” (321).

Și în romanul lui Silviu Angelescu, *Calpuzanii* – o cronică fictivă din vremea lui Nicolae Mavrogheni (1786-1790) –, se fumează din ciubuce și se bea „afion” amestecat în cafea (322).

În *Levantul* lui Mircea Cărtărescu, la început de „veac al nouășpe”, dervișii fumează hașiș. Turco-grecii și moldo-valahii beau vin ce li „se suie drept la meclă” și fumează tutun amestecat cu opium. Fumul din narghilele produce „visuri de mărire” în „ținuturi fantasmagorice” unde „cheful e lege”:

Ei tăcea privind la fumul care flori suia-n tavane
 Ca și visuri de mărire în gândirile cei vane,
 Ca o șoaptă de iubire în urechi de eunuc:
 E tutunu-n narghilele îndesat pân' la butuc.
 E tocat mărunț, uscat e d-ale Lumii Noi fecioare,
 Împănat apoi cu opiu, aromat cu cuișoare,
 Iară fumul lui de aur pân parfum este trimis,
 Ce-i păstrat în scobitura narghilelei de cais.
 Parlagiu să fii sau cioclu, de sorbești tabac ești rege
 P-un ținut fantasmagoric unde cheful tău e lege,
 Unde de voiești și tronul ce-i în ceruri îl câștigi,
 Pe regina cea din Saba în crivat o încovrigi
 Și îi jefui elefanții, preste mări ești heghemon
 Și te-asemuiești ca fală cu Lixandru Machedon (323).

Mircea Cărtărescu a compus probabil cel mai frumos poem cu „vis de opium” (o sintagmă macedonskiană) din literatura română. „Este și un elogiu adus fumatului, compus de un nefumător”, mi-a spus Cărtărescu.

*
 * *

Alte pagini memorabile de aceeași factură le-a compus Cărtărescu în trilogia romanescă *Orbitor*. În *Orbitor. Aripa stângă* (1996), de pildă, toată comunitatea unui sat din Munții Rodopi intră în „anul macului”, semănând semințe din care crește o „floare minunată”, necunoscută de săteni. O floare „care aduce visele, care face pruncii să tacă și să doarmă buștean toată noaptea, care lărgește pupilele muierilor și le face dornice de-mpreunare”. Oamenii au primit săculețul cu semințe de mac de la niște țigani care hoinăreau prin Balcani. O rețetă epică folosită și de Gabriel García Márquez în romanul *Un veac de singurătate*. Cei care aduceau în Macondo lucruri stranie (magnetul, lupa, gheața etc.) erau tot țigani nomazi, conduși de Melchiade.



65. Mircea Cărtărescu. Fotografie de Cosmin Bumbuț, 2003

În romanul lui Cărtărescu praful vrăjit de opium, numit „sămânță de țigan”, este mâncat (în formă de magiun), băut (în vin sau rachiu) și fumat de săteni. „[Muierile] au făcut colăcei și plăcinte turcești în care, între dulcețuri, miere și coji de naramză [= portocală], au presărat praful vrăjit. L-au amestecat în vin și-n rachiu de pere, l-au pus în laptele cu mămăligă și în țigările de păpușoi pe care și le răsuceau singure. [...] Au chefuit și au spus snoave, până ce aburii macului li s-au suit la cap și toți grămadă, de la flăcăi la moșnegi, au căzut într-o nălucire ciudată.”

Se declanșează o febră halucinantă și afrodisiacă produsă de „laptele sfinților”, muls din măciuliile de mac – opium „care te ducea în rai și te făcea cunoscut, încă viu, îngerilor din nori”. Epidemia narcotico-erotică a cuprins întreaga comunitate și a ținut toată vara: „Toți, flăcăi și fete, gospodari și neveste, și-au scos bundele și cămeșile și s-au împreunat de-a valma, printre câini și copii, mamă cu fiu, tată cu fiică, frate și soră, și-așa au ținut-o, cu pupilele largi cât irișii ochilor, cu o sudoare limpede și-nghetată picurându-le de pe obraji, până când toamna s-a arătat, întâi blândă ca suc de struguri, apoi aspră ca vinul negru”.

Molima erotică generată de abuzul de opium îi face pe sătenii bogomili să încalce toate ritualurile de pomenire a strămoșilor. Urmează un episod *horror*, în care morții ies din morminte (ca în poemul lui Macedonski *Răsmelița morților*, 1895) și decimează comunitatea. Supraviețuitorii, cei din neamul Badislavilor, fug spre Nord, trec

Dunărea înghețată în Valahia și întemeiază satul Tântava, undeva între râurile Argeș și Sabar (115, pp. 38-56). Aceștia ar fi străbunii materni cvasi-mitici ai povestitorului.

*
* *

Narcoticele apar destul de frecvent în proza lui Mircea Cărtărescu. La începutul anului 1996, în perioada documentării pentru romanul *Orbitor*, scriitorul își nota cu minuție în jurnal (probabil din vreun tratat de specialitate) efectele diverselor substanțe stupefiante (*ketamină, atropină, amfetamină, LSD*). „Pentru *O[rbitor]*: senzația de detașare de corp e provocată de unele anestezice disociative precum ketaminele. Iluzia de zbor – de atropină și alți alcaloizi din belladonna. Rememorări foarte vii *din prima copilărie*: MDA (2,4-metilendioxi-amfetamina). DMT (N,N-dimetiltriptamina) provoacă micropsie și macropsie. LSD (acid lisergic dietilamid) induce senzația de identificare cu universul” (325, pp. 426-427).

În *Orbitor. Aripa dreaptă* (2007), în capitolul despre „strămoșii” paterni (polonezul Witold și evreica Miriam), narco-metaforele abundă: „ca un opioman cu bobul său dulceag izvorât din capsulele de mac”, „cu o privire fericită de mâncătoare de opiu”, „cu ochii lucind ca ai morfinomanilor”, „ca într-o fantă sinaptică în care s-ar elibera dopamină sau IMAO”, „cu aviditatea cu care-ar fi tras pe nară, printr-o țevă subțire, pulberea albă [= cocaină] care deschide mintea ca pe-o corolă fantastică”, „în curenți de endomorfine” etc. Dar nu numai frecvența acestui subiect contează, ci și importanța lui în construcția epică.

Tot în *Aripa dreaptă*, Mircișor, naratorul copil, trece printr-o experiență feerică: o călătorie inițiată în lumea de dincolo. Sunt reluate câteva dintre motivele mitice cunoscute, cu care operează basmele tradiționale: drumul anevoios spre „Muntele de sticlă”, unde „vremea nu vremuiește” și unde-și are sălașul „împăratul șerpilor”, călăuza salvată, înghițirea eroului de către „împăratul șerpilor” și apoi regurgitarea lui „de zece ori mai zdravăn”, „mărgica de după măsea” care îi îndeplinește protagonistului „orice dorință” etc.

De regulă, în basme, la apropierea de lumea de dincolo, eroul este cuprins de un somn letargic. M-am ocupat cu alt prilej de acest motiv mitic (168, pp. 20-42). În unele basme populare românești eroii adorm când traversează „câmpul cu somnul”, iar într-un celebru basm cult (Frank Baum, *Vrăjitorul din Oz*, 1900) eroii intră în letargie în „câmpul cu maci ucigători” de dinaintea castelului vrăjitorului.

Din erudiție sau intuiție (ambele laudabile), Mircea Cărtărescu a folosit și el acest motiv epic, anunțat încă din volumul al II-lea al

romanului, *Orbitor. Corpul*: „munți de sticlă, văi cu flori adormitoare” (326, p. 214). Înainte de-a ajunge la „muntele de sticlă unde-și avea sălașul împăratul șerpilor”, eroul Mircișor traversează „Valea Uitării”, plină de „maci amețitori”, „prin care toți trecem la porțile Raiului, urmând cărarea somnului și a reveriei”. În paranteză fie spus, în lirica folclorică, o astfel de floare crește (și „suflete-amăgește”) la intrarea în lumea de dincolo, deci nu numai „la porțile Raiului”, ci și la cele ale Iadului:

Iară floarea macului
 Șede-n poarta Iadului
 Și tot crește și-nflorește
 Multe suflete-amăgește (121, p. 77).

De regulă, lângă *Apa Sâmbetei*, drumul spre *porțile Iadului* „e marcat de «floarea Iadului», macul” (426).

Ceea ce Frank Baum doar sugera, Cărtărescu exploatează la maximum. Somnul letargic devine narcoză psihedelică și sinestezică: „aleea era plină de maci vineți, maci de hașiș [de opium – nota mea, A.O.], amețitori și atât de veninos parfumați, că păsările nu treceau pe deasupra. Am intrat în vale, m-am afundat pân-la brâu, apoi până la piept între florile cărnoase, am stors cu degetele lapții din capsulele lor cât niște capete de copii. [...] Am sorbit endomorfina învârtoșată ce picura din acele țeste, am zâmbit ca un Buddha cu buzele-ncălecate, cu pleoapele-nchise, cu globii ochilor întorși către izvorul interior al plăcerii. Și deodată culorile explodează și miresele devin dureroase ca niște săbii”. Apropos de ultima frază, pentru aspectele literare (și științifice) ale sinesteziei provocate de substanțe și tehnici psihedelice (la Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, Alexandru Macedonski, Henri Michaux, Gellu Naum etc.), vezi capitolul 8 din prezenta carte, subcapitolul „Audiția colorată”.

În fundul „Văii Uitării” erau „macii crescuți ca arborii”, iar după „codrul de maci” creșteau mari plante carnivore și „muscarite uriașe” (ciuperci psihedelice *Amanita muscaria*), care emanau „aburi otrăvitori”. Din „creierii celor adormiți” era extrasă „apă vie”, ținută în „cupe de aur canelat”: „ambrozie și nectar, hidromel și mescalină, opiu și enkefaline, ce-ți deschideau ochii sufletului, de stăteai la masă cu Dumnezeu. Era atâta fericire în mine, că pielea-mi crăpa și oasele mi se făceau țândări, și cu un urlet de flacăra galbenă izbucneam deodată liber ca pasărea-n lume”. Evident, după aceste experiențe inițiatice, pentru erou urmează „căderea din Paradis” și revenirea în „lumea de dincoace”. Un drum (*katabasis*) ce trece inevitabil prin „Valea Aducerii-aminte” (327, pp. 303-341, 497-501).

Cât despre exprimarea eronată de mai sus („maci vineții, maci de hașiș”), nu este pentru prima dată când Cărtărescu face confuzia dintre opium și hașiș. Într-un text memorialistic, de pildă, prozatorul descrie satul Chirnoși de la Dunăre, așa cum l-a cunoscut în vara anului 1972: „Casa inginerului era bătrânească, cu prisă și acoperiș de șindrilă, și era înconjurată de o curte în care creșteau cei mai gigantici maci pe care i-am văzut vreodată, până la piept, cu flori vinete, bătute și cu măciulii cât merele. Sunt convins că, la o adică, ai fi putut stoarce la hașiș din ei în veselie” (328, p. 9).

LSD și „Aer cu diamante”

În primele sale volume de poezie, din prima jumătate a anilor '80 (*Faruri, vitrine, fotografii*, 1980; *Poeme de amor*, 1983; *Totul*, 1985), pentru Mircea Cărtărescu amorul era adesea asociat cu ținutul „Halucinaria” („Halucinație cu apariția ei în costum de schi”), cu starea generată de alcooluri sau alcaloizi, de droguri stimulatoare sau calmante: „Da, te iubesc, da, sunt nebun!/ m-a prins și pe mine jupânul că beau tutun” (*Ecou de romanță*); „Risipește-mi viața, pustiește-mi gândirea, ratează-mă, alcoolizează-mi ficatul, adu asupra mea rușinea și nebunia” (*Acum te cunosc*); „Farmaciile sunt pline de inși de toate coloraturile cerând la casă în loc de unguente și diazepam din distracție, fericire” (*Visul meu familiar*); „Bagă-mi în carne amfetamină, faianță, beriliu, turcoază/ [...] desfă-mi inima și dansează!” (*Be-bop baby*); „Erai un amestec plutind pe terenuri virane,/ de barbiturice, subțiori, prisme și celofane” (*Be-bop baby*).

Mircea Cărtărescu are „poftă de cheltuire nesăbuită”, o pornire „barocă, în esența ei”, comentează Traian T. Coșovei, un coleg de generație literară optzecistă. Cunoscându-i stările și viziunile, Cărtărescu pare să fie „sub efectul atropinei”. Și, ca să nu fie vreun dubiu, Traian T. Coșovei adugă doct: „Să nu uităm că [atropina] e totuna cu dătătoarea de farmece *belladonă*” (329, p. 192). Odată cu Cărtărescu, și personajele sale românești „simt enorm și văd monstruos”. Ele au „viziuni de hașișin” sau au „ochi dilatați, cu pupila mărită ca de beladonă” sau chiar își administrează „illegal” suc de mătrăgună: „artistele de circ își picurau în ochi beladonă pentru ca pupilele să li se dilate și ochii, sub reflectoare, să li se facă vrăjitoarești” (326, pp. 86, 273, 293, 296).

„Putem trăi fără droguri?”, se întreabă poetul optzecist Bogdan Ghiu. Întrebarea este oarecum retorică, pentru că răspunsul vine de la sine: „Ne drogăm oricum, că știm, că nu știm, că vrem sau nu să

o recunoaștem, cu câte ceva (fiecare cu drogul său) [...]. *Tu ce iei?* Fiecare, toată lumea *ia ceva*". Două narcotice folosește Bogdan Ghiu, tutunul și alcoolul, în scopuri și faze diferite. „Ne «drogăm» și *înainte, în vederea* ridicării până la acest prag minimal (iar acestea ar fi drogurile stimulative, cum consider că a fost, pentru mine, tutunul), și ne «drogăm» și *după*, ca să ne relaxăm, ca să evadăm (droguri «recreative», cum ar fi să fie, pentru mine, băutul).”

Ca și în cazul altor scriitori (Cioran, de pildă, până la un moment dat), Bogdan Ghiu nu poate să scrie fără să fumeze. O tragică stare de dependență: „Știam că nu voi lucra nimic fără să fumez – se confesează Ghiu în 2009 –, că tot timpul, pe parcursul întregii mele existențe mature de până acum, lucrasem *cu voință, fumând*, că plăcerea lucrului apăruse, de multe ori, ca *plăcere de a fuma*, că nu poți ajunge și nu este antro-po-logic, macro-economic posibil, îngăduit, nu *ți se dă să produci* ceva dacă, echilibrând, nu consumi, nu sacrifici, nu «închini», nu «arzi» inutil ceva (pe tine însuși, în efigie: fumatul, drogurile sunt periculoase, necesar asasine pentru că *ne fumăm, ne sacrificăm pe noi înșine, ne drogăm cu noi înșine, din noi înșine*, transformându-ne, prin chiar această autofagie indirectă, în «elixir», în «autovaccin») [...]” (410, pp. 58-59).

*
* *

În 1982, patru poeți optzeciști (Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei, Florin Iaru și Ion Stratan) au publicat la editura Litera un volum colectiv de poezie, intitulat *Aer cu diamante*, după un poem omonim compus de Florin Iaru. Pentru cunoscători (dar nu și pentru cenzorii de la *Consiliul Culturii și Educației Socialiste*), titlul cărții trimitea la celebrul cântec psihedelic al grupului The Beatles *Lucy in the Sky with Dimonds*, compus de John Lennon în 1967. Inițialele titlului formau numele drogului psihedelic LSD.

Influențe ideatice, uneori și stilistice, ale mișcărilor *beat* (anii '50) și *hippie* (anii '60-'70) pot fi detectate la scriitorii români din generația '80. Poetul beatnic cu un impact major a fost Allen Ginsberg – „tată a trei generații de rebeli americani”, cum l-a definit Andrei Codrescu (311, p. 63). Ginsberg (1926-1997) a jucat rolul de pod între mișcarea literar-artistică *beat* și cea *hippie*, punând în legătură pe William S. Burroughs, Jack Kerouac, Ken Kesey („Am fost prea tânăr să fiu *beatnic* și prea bătrân să fiu *hippie*”, spunea Kesey la bătrânețe, în 1999), Timothy Leary, Rod McKuen, Bob Dylan, The Beatles ș.a. De asemenea, Ginsberg a jucat un rol de continuitate între avangarda istorică și literatura beatnicilor, inclusiv în ceea ce privește inspirația



66. Ion Stratan, Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei și Florin Iaru în 1982. Fotografie de Tudor Jebeleanu de pe coperta a patra a volumului *Aer cu diamante*

poetică provocată de narcotice. „Relația dintre mișcarea *beat* și dadaismul european – scrie poetul Valery Oisteanu – a fost mai mult decât tangențială. Dadaiștii utilizaseră deja de câteva decenii fluxul gândirii, tehnica de a distruge cuvintele, psihoza creatoare și inspirația indusă de droguri” (330).

Cafea pentru minte, inimă și literatură

Din jurnalul său, rezultă că Mircea Cărtărescu a fost un cafeinoman înrăit. Cafeaua, mai ales cea solubilă (*nescafé*), devenise pentru el un stimulent necesar, obligatoriu, fără de care nu mai putea să trăiască, să gândească și mai ales să scrie. Câteva extrase din jurnalul ținut în prima jumătate a anilor '90 sunt relevante:

Sunt epuizat de oboseală [...]. Să beau o cafea și va fi poate mai suportabil (18 mai 1990);

L-am reluat pe *Lulu* [= romanul *Travesti*], 33 de pagini pân'acum, și îl voi termina (am nes!) (9 iunie 1990);

Starea mea fizică a fost luna asta mizerabilă. Lipsa cafelei a fost un dezastru (11 mai 1994);

Pe măsură ce sorb din cafeaua solubilă, lucrurile încep să tacă. Și să mai facă un lucru, pentru care ar trebui construită o noțiune. Să se golească, poate, de substanță, adică în același timp de lână, lemn, vopsea etc. – dar și de sens, de ordinea lor în ierarhia mea interioară. Rămân coji spectrale, din altă existență, nu trecută, ci paralelă, cu neputință de asimilat. Însăpăimântător e că ele continuă totuși să *semene* cu cele reale [...] (29 iunie 1994);

Somnolez continuu, nici cafeaua și nici nimic altceva nu mă pot trezi. Simt că n-aș putea lucra nimic, pentru că abia dacă mai pot să respir (12 iulie 1994);

Cafea nu suport să beau, așa că, în lipsa oricărui stimulent, mintea mea se descompune încet. Nu e nimic de făcut, nu mai sper să mai fac ceva vreodată (18 septembrie 1994);

O cafea filtru, dar tare ca un espresso, mi-a dat azi-dimineață o febrilitate cum n-am mai simțit de mult. M-am aruncat iar asupra bietului *Travesti* și am citit din nou jumătate din el, hălci crude, ca o fiară (20 septembrie 1994);

Mă gândesc să-mi cumpăr nes și să mă pun o dată serios pe treabă (23 octombrie 1994);

Nu mai beau cafea și asta-mi dă o stupoare ciudată (8 februarie 1995); Scriu la *O[rbitor]*, 6 pagini în două zile, dar am pierdut controlul, dacă l-am avut cumva vreodată. Mi-am luat un nes care pare foarte bun, dar nu se știe. Sper să-mi lase ficatu-n pace, dar nu și creierul (20 martie 1995);

Mintea sticloasă, ușor iritată de cafea (16 aprilie 1995);

Azi noapte [în vis]: Cri îmi făcuse o cafea insuportabil de tare, pusese 250 de grame de cafea [solubilă] într-o singură ceașcă. De unde deduc că trebuie să fi simțit o stare specială, febrilă, a minții, o zguduire cerebrală. Nu-mi amintesc însă nici o senzație, ci doar indignarea mea la gândul că am băut o cafea, practic, otrăvită (13 iunie 1995);

Nu beau cafea de vreo 10 zile, timp în care am mai scris, dar fără snagă (20 august 1995);

Nici cafeaua, nici lecitina (am luat un flacon întreg) nu mai au efect asupra minții mele (16 octombrie 1995) (325, pp. 38, 42, 322, 326, 329, 345, 346, 354, 370, 376, 383, 390, 403, 415).

Abuzul de cafea solubilă îi provoacă scriitorului anumite tulburări psihice, stări similare celor produse de drogurile stupefiante: „Prea multe stimulente m-au făcut azi nervos, neliniștit, incapabil să stau

într-un loc. Dedublarea, în condiții ca astea, devine atât de clară, încât ea însăși e privită ca o detașare schizoidă, dedublare la rândul ei dedublată și tot așa, până la un paroxism al lucidității. Vorbesc, lucrez, râd, mă joc fără să fiu acolo cu adevărat. Asta nu mă sperie, e plăcut și ușor cum ai mânuși o marionetă. Însăpăimântător e că, lipsind de acolo, nu știu de fapt *unde* sunt. Parcă n-aș mai fi nicăieri. Și acum, când scriu aici (la fel de distant), îmi simt creierul complet dezlipit de țeasta care-l adăpostește, înstrăinat total și într-o stare de (înaltă sau joasă) perplexitate. Levitez, dezlipit de țeasta camerei mele, plin de un lichid ușor, sticlos, cafeniu... (Luciditate: perplexitate, ca în Bob Dylan)” (5 februarie 1994) (325, p. 308).

Este vorba, evident, de o hipersensibilitate la cafeină a prozatorului. Astfel de cazuri nu sunt foarte frecvente, dar nici singulare. Medicii homeopați vorbeau încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea despre efectele speciale ale cafeinei asupra celor neobișnuiți cu consumul ei. O spunea pe la 1850 și doctorul brașovean J.M. Honigberger, el însuși un adept al lui Samuel Hahnemann, întemeietorul homeopatiei: „Discipolii lui Hahnemann sunt de părere că ceaiul și cafeaua exercită o influență specifică asupra sistemului nervos, constituind, prin urmare, remedii bune și sigure pentru persoanele nefamiliarizate cu consumul lor; așadar ele ar trebui utilizate doar în scop medical” (30, p. 97).

Unui individ neobișnuit cu cafeaua, spun specialiștii de azi în toxicomanii, una sau două cești de cafea îi produc „o excitație generală, uneori cu palpitații și tremurături, insomnie, tulburări care dispar după 8-12 ore”. Dacă la neobișnuința organismului cu cafeina se adaugă și o sensibilitate crescută, efectele pot fi psihotice. „În câteva cazuri – susțin aceiași specialiști – s-a semnalat chiar o veritabilă *beție a cafelei*, care putea ajunge la halucinații și delir” (331, pp. 188 ș.u.).

Hipersensibilitatea la cafea s-ar putea explica printr-un „lanț narcotic”: drogul exogen mai slab (*cafeina*) poate provoca secreția unui drog endogen mai puternic (*endomorfina*). Astfel, cafeaua îl poate face pe autorul *Orbitor*-ului să se simtă „ca sub influența unui drog puternic”. I se întâmplă de pildă ca, după ce bea „doar o cafea”, să se simtă „mult mai înalt” (*macropsie*, ca în nuvela lui Eliade *Un om mare*), cu „capul complet amețit”, iar în piept să aibă „o senzație de fericire năucă, năpraznică”. „Adevărul e că m-am simțit ca drogat, continuă Cărtărescu în jurnal. Cred că așa se simt cei ce iau *pills* [= pilule] cu amfetamine” (7 octombrie 1995). Sau o altă adnotare în jurnal, peste câteva luni: „Am fost amețit și confuz toată ziua și atât de deprimat, de parcă aș fi băut cine știe ce drog odată cu cafeaua. [...] Da, am fost ca sub influența unui drog puternic. De câteva ori

m-am întrebat «ce-i cu mine?»» (19 martie 1996). Sau peste alte câteva luni: „Aseară am fost drogat cu cafea și ciocolată până la acea senzație de desfășurare totală a nervilor, ca o pânză de păianjen, în jurul corpului meu; nimic nu era imposibil [...]. Levitam și eram forța însăși. Poate atunci, așa, în acea stare, aș fi putut reîncepe *Orbitor*, pentru că *Orbitor este drog, este acea stare*” (29 decembrie 1996) (325, pp. 413, 433, 469).

Astăzi (august 2009), relația prozatorului cu cafeaua pare să fi rămas doar una „simbolică”. Răspunzând, în cadrul unei anchete literare, la întrebarea „Ce stimulente folosiți pentru scris?”, Mircea Cărtărescu răspunde: „Scriu în prezența simbolică a cafelei” (390).

În aprilie-iunie 2008 am publicat în revista 22 un serial compus din mai multe episoade, intitulat „Scriitorii români și narcoticele” (8). Pe 15 mai 2008, după apariția celui de-al treilea episod, Mircea Cărtărescu mi-a trimis prin e-mail următorul mesaj:

Dragă Andrei,

Ce faci tu [la 22] mi se pare foarte important, și nu văd de ce ar strâmba cineva din nas în privința asta. Am să urmăresc serialul tău cu nesaț. Eu am scris întotdeauna sub influența unor stimulente (altfel cum?), și într-o zi am să vorbesc deschis despre asta.

Mircea

Evident, ultima frază a mesajului mi-a trezit interesul, așa că i-am cerut prozatorului câteva lămuriri. Până la urmă, la rugămintea mea, în februarie 2009 Mircea Cărtărescu a scris special pentru prezenta carte un text, intitulat „Epoca nesului”, în care vorbește despre starea sa de *cafeism*. Public acum, pentru prima dată, acest eseu autobiografic în *Addenda* de la sfârșitul volumului. Deși e un text relativ scurt, este compus după toate regulile genului în literatura universală. Structural, el poate fi comparat – la limită, evident – cu, să zicem, *Confesiunile* lui Thomas De Quincey (care i-au displicut lui Cărtărescu) (332), chiar dacă nu este vorba de droguri „nobile”, ci de o „rudă săracă” a lor. În stil „cărtărescian” sunt descrise în mic majoritatea etapelor unei astfel de experiențe: întâlnirea cu „vicioșii”, primul contact cu licoarea excitantă, procurarea stimulentei, ritualul pregătirii și administrării, stările și experimentele trăite, obișnuința cu viciul, dependența, intoxicația acută, tulburările psihonevrotice, dezintoxicarea, sevrajul, ieșirea din grotă, vindecarea.

*
* *

Un alt cafeinoman al literaturii române de azi este Emil Brumaru. Un „cerșetor de cafea” (cum și-a intitulat rubrica din *România literară*) care în tinerețe scria cu melancolie despre „măciulii gustoase de maci” (*Strămoșească*, 1970). Ca și alți scriitori cafeinomani, Brumaru nu poate să scrie fără să bea licoarea neagră. Obligat de doctori să reducă numărul de cești mari de cafea consumate zilnic, poetul afirmă tranșant: „Fără cafea nu mă pot dezmetici, nu pot scrie, nu pot crea, nu am spor, nu pot face nimic”. Ca atare, toate încercările de a renunța definitiv la cafea sau de a o înlocui cu cafea decofeinizată („gustul mi s-a părut îngrozitor”) au eșuat lamentabil. „Da, sunt dependent de cafea – declară Brumaru în ianuarie 2009 – și încercările mele de a renunța la acest produs s-au dovedit a fi un mare eșec. Chiar dacă cineva mi-ar spune să renunț la cafea pentru că altfel mor, aș renunța o zi, două până uit de faptul că aș putea muri și m-aș apuca iar de băut [cafeal]” (334).

Vorba unui mare cafeinoman francez, pre-iluministul Bernard le Bovier de Fontenelle, care a replicat astfel celor care îi atrăgeau atenția că licoarea cafenie nu este doar stimulatoare, ci și toxică: „Dacă este o otrăvă, atunci este una foarte lentă”. Fontenelle a trăit într-adevăr o sută de ani, de la 1657 la 1757.

Un alt mare consumator de cafea la masa de lucru (câteva zeci de cafele pe zi!), Honoré de Balzac, a descris cafeaua ca fiind o băutură binecuvântată care face sângele să circule mai repede, „stimulează digestia, alungă somnul și permite exercitarea facultăților cerebrale mai mult timp” (*Traité des excitants modernes*, 1839). În tratatul său despre excitante, Balzac acordă cafelei un întreg capitol, dar se apleacă și asupra efectelor produse de alte stimulente: ceai, lichior, tabac și ciocolată.

Balzac era interesat anume de amplificarea capacităților intelectuale (a „facultăților cerebrale”, cum le numea el). Nu e de mirare, pentru un scriitor care a scris atât de mult. Rețeta lui era simplă: multe cafele negre, nediluate, băute pe stomacul gol. După aceea, Balzac își conducea oștile gândirii ca un bătrân general: „[După ce beau cafeaua] totul se agită: ideile pornesc la luptă ca batalioanele unei mari armate pe câmpul de bătălie. Amintirile revin impetuos, culorile zboară. Cavaleria ușoară de metafore se răspândește într-un magnific galop. Artileria logicii se deplasează rapid cu proiectilele sale. Vorbele de duh sosesc ca luptătorii. Personajele își fac apariția. Hârtia este acoperită cu cerneală, ceea ce face ca starea de veghe să înceapă și să se termine cu torente de licoare neagră, ca o bătălie cu praful său negru” (3, pp. 174-175).

Alți mari scriitori și muzicieni cafeinomani au fost Voltaire, J.S. Bach (*Die Kaffee Kantate*, 1732), Beethoven, Georges de Buffon, Marcel Proust, F. Scott Fitzgerald, Jean-Paul Sartre etc. (335; 3, pp. 172-176). N-am să fac aici istoria naturală și culturală a cafeinei, „cel mai popular drog al lumii”, cum a fost pe drept cuvânt denumită într-o excelentă monografie pe acest subiect (336). Voi spune doar că, la noi, Mircea Cărtărescu și Emil Brumaru completează lista altor mari scriitori români cafeinomani: Mihai Eminescu, Mateiu Caragiale, Ion Barbu, Emil Botta, Emil Cioran ș.a. „Sunt produsul cafelei și al țigării, își nota Cioran în jurnal în noiembrie 1963. Am încetat să fumez și să mai beau cafea. Mă simt dezmoștenit, deposedat de tot avutul meu: otrava, otrava care mă face să lucrez” (225, p. 213).

Narcoimunitate & narcoscepticism

Să spui că societatea românească s-a schimbat profund în ultimele două decenii este un truism. În ultimii ani, câțiva scriitori români au început să vorbească mai liber despre experiențele lor psihedelice. Deocamdată sunt puțini și sfioși, dar fenomenul s-a declanșat. Curajul de a vorbi despre un viciu tinde să devină o virtute.

Într-un recent articol din *Dilema veche* (aprilie 2004), Alex. Leo Șerban își povestește deziluziile privind efectele asupra sa ale câtorva țigări de marijuana: „Senzația a fost de compresă fierbinte pusă direct pe creier, gândurile (acelea care erau) mi-au zburat din minte câteva minute și mi s-au întors greoi înapoi”. Criticul de film a găsit și o explicație convenabilă, menită să-l oprească de pe „drumul pierzaniei”: „Sunt ceea ce se cheamă un *control freak* (un maniac al controlului), iar drogurile se pun de-a curmezișul acestei savuroase manii” (340). „Eseistul afirmă, de fapt, că ființa care se controlează este superioară celei care se abandonează”, a comentat ulterior Adrian Mihalache (341).

Explicațiile date de Bogdan Ghiu (teama de inconștiență, orgoliul de a nu ceda în fața *daimon*-ului narcotic) fac parte din același registru: „Dacă nu cred că am amintiri relevante despre faptul de a bea – spune Ghiu în 2009 – este în primul rând pentru că întotdeauna m-am temut de inconștiență, de nonposesie de sine. Altfel spus, când am băut, nu am făcut-o niciodată pentru a lucra, ca să scriu, de exemplu. Nu am avut niciodată încredere, orgoliul nu m-a lăsat să mă predau pe mâna nici unui fel de demoni-daimoni, nici «prohibitivi», ca al lui Socrate, nici «de acțiune», cum spune Baudelaire că avea. Nu m-am lăsat niciodată «acționat»” (410, p. 63).

Diagnosticul forjat de Alex. Leo Șerban, „maniac al [auto]controlului”, are la Gabriel Liiceanu o formulare doar aparent diferită: „orgoliul lucidității”. Este sintagma folosită și de Cioran când, la maturitate, vorbea de „perioada marilor mele insomnii” (375, pp. 77-78). Lui Liiceanu îi repugnă euforiile colective, spiritul gregar: „Pesemne că din cauza asta nu am reușit niciodată să mă îmbăt. Orice tentativă care are ca rezultat aneantizarea conștiinței sau manipularea ei am resimțit-o ca pe o vexațiune. Hipnoza, beția, drogul, ba chiar și anestezia din preajma unei operații îmi repugnă sau mă pun în stare de alertă pentru că mă deposedează pe mine de mine. Până și intrarea în somn mă umilește de fiecare dată, ca smulgere nejustificată din brațele propriului meu eu” (339). „Somnul”, „beția”, „amnezia”, „dezorientarea”, „uitarea de sine” – din nou aceste stări cvasi-echivalente de la granița propriei identități, a căror mitologie simbolică a fost refăcută de Mircea Eliade (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963) (274, pp. 108 ș.u.).

Sentimentul este diametral opus celui pe care Cioran și-l amintea că-l avea în tinerețe, când – la Rășinari fiind – apela adesea la abuzuri bahice: „Îmi plăceau starea de inconștiență și orgoliul dement al bețivului”. Și toate acestea într-un dialog al lui Cioran purtat în 1990 chiar cu Gabriel Liiceanu (272).

În stare de depresie fiind, de „prăbușire a sistemului de iluzii” (2001), Liiceanu înalță un imn de slavă unui drog antidepresiv, *Zoloft*, care corijează cantitatea și calitatea *serotoninei*. Grave probleme metafizice se rezolvă miraculos pe cale chimică: „Zoloftul! Cum se poate ca un sfert de pastilă înghițit zilnic să îți regleze relația cu tine, cu ceilalți și cu moartea? Să îți redea sistemul de iluzii fără de care nu poți să faci nici cel mai mic pas în existență? *Ce res mirabilis*, Zoloftul acesta, născut din singurătatea și spaimile omului modern! De când zeii ne-au părăsit, am fost obligați să născocim un agent al disimulării, un covor chimic aruncat peste prăpastia existenței, o husă trasă peste neant” (337, p. 103).

În alte circumstanțe, remediul psihiatric este la hotarul dintre echilibru și dezechilibru. Într-un „soi de jurnal” publicat recent, Andrei Pleșu consemnează o conversație cu Petru Creția, savurând „supraabundența ameteitoare a discursului său, răceala lui toridă, un amestec de haos vital și exactitate”. „Cele ma bune pagini – îi mărturisea Petru Creția lui Andrei Pleșu în aprilie 1978 – le-am scris când eram sănătos, echilibrat, om ca toți oamenii de pe pământ. [...] După drog, mă apuca plânsul. Un plâns creștin: intens și fără remușcări” (479).

Dacă într-adevăr sistemul de iluzii poate fi refăcut cu pilule de *Zoloft* sau de *Prozac*, atunci Francis Fukuyama a fost îndreptățit să

se întrebe „cum ar fi arătat Europa dacă Napoleon ar fi putut să-și trateze depresia cu *Prozac*”. Evident, nu numai o pastilă de *Prozac*, ci și o pastilă de proză (antidepresivă și ea) poate aduce bucurie în sufletul omului, așa cum susține Adriana Babeți în ultima ei carte, intitulată chiar *Prozac. 101 pastile de bucurie* (338).

*
* *

În cazul relatat de Alex. Leo Șerban ar putea fi valabilă și o altă explicație. De pildă, cea dată de Baudelaire cu un secol și jumătate înainte. El se referea la neobișnuința novicilor la primele experiențe cu hașiș sau canabis: „De cele mai multe ori novicii, la prima lor inițiere, se plâng de încetineala efectelor. Le așteaptă cu anxietate și cum aceasta nu se întâmplă îndeajuns de repede după gustul lor, fac paradă de neîncredere, ceea ce îi amuză mult pe cei care știu cum stau lucrurile și modul în care pot stăpâni hașișul” (1, pp. 20, 43).

La rândul său, Guy de Maupassant pune un personaj, „medicul”, să își prevină prietenii că au nevoie de inițiere și de experiență înainte ca să-și administreze eter – o substanță psihotropă necunoscută lor: „Adug faptul că vă va trebui o anumită pregătire, adică o anumită obișnuință pentru a resimți în toată plenitudinea lor efectele unice ale eterului” (*Rêves*, 1882).

Henri Michaux a scris și el câteva rânduri pe această temă într-un eseu intitulat *Cânepa indiană*: „Hașișul nu se destăinuie dintr-odată. Își păstrează multă vreme tainele. [...] Viziunile nevenind întotdeauna [...] Unii dintre cei ce iau hașiș n-au avut [viziuni] niciodată” (342).

Cocteau, regele neîncoronat al opiomanilor, a fost sarcastic față de „fumătorii de opium amatori”: „Efectul unei pipe [de opium] este imediat. Vorbesc de fumătorii adevărați. Amatorii nu simt nimic, ei așteaptă vise și se aleg cu rău de mare; căci eficacitatea opiumului rezultă dintr-un pact. Dacă ne vrăjește, nu mai putem să ne lăsăm de el. [...] Opiumul nu suportă adepții nerăbdători, grăbiții care strică efectul. Îi ocolește, le lasă morfina, heroina, sinuciderea, moartea” (2, p. 18).

În fine, iată și declarația unui tânăr (relată de Alin Fumurescu) dezamăgit de experiența avută cu un șaman sud-american la administrarea unei fierturi halucinogene de liane *ayahuasca*: „Mi-a fost rău 24 de ore după aceea. Cred că mi-am borât și căcat toate mațele. Dar, în afară de asta, n-am simțit sau experimentat nimic deosebit” (343). Imunitate față de acțiunea diferitelor substanțe psihotrope prezintă

și un straniu personaj din *Orbitorul* lui Cărtărescu: „Am încercat să beau și n-am făcut decât să-mi vărs mațele, mi-am vârat *shit* [= heroină] în vână și m-am simțit ca după un ceai de măceșe, am tras pe nări [cocaină] până mi-am perforat septul, cu singurul rezultat că am strănutat zile-n șir” (327, p. 519).

Alte personaje literare se simt „ca după un ceai de măceșe” chiar și după un „ceai de mac”. Într-o nuvelă intitulată chiar *Ceaiul de mac*, publicată de prozatorul timișorean Daniel Vighi în 1985, trei tineri dintr-o suburbie care au de gând să se drogheze pun la fiert într-o oală mai multe capsule de mac de grădină. Dezamăgirea tinerilor după ce beau din fiertură este exprimată în final de unul dintre personaje: „Mare minciună și asta cu ceaiul de mac” (344). Apariția în anii '80 a unei povestiri cu un astfel de subiect (fie și cu finalul de mai sus) se datorează probabil redactorului cărții, poetul Florin Mugur.

Un caz tipic de narcoscepticism pare să fie Mircea Mihăieș. A dovedit-o într-un articol recent, cu un titlu provocator: „V-ați drogat vreodată?” (*România literară*, 29 mai 2009). Cazurile citate de el (ca de obicei, cele românești lipsesc cu desăvârșire) sunt cele clasice: de la De Quincey la Baudelaire, de la generația *beat* (Allen Ginsberg & Co) la generația *rock* (Jimi Hendrix, Janis Joplin, Jim Morrison și, mai recent, Kurt Cobain), de la Aldous Huxley (mescalina) la Jack Kerouac (benzedrină), de la Philip K. Dick („speed” = LSD) la Stephen King (cocaină) etc.

„Nu cred că inspirația și viziunile despre lume – notează Mircea Mihăieș – pot fi induse de uzul hașișului sau opiumului.” Ceea ce nu înseamnă că în unele cazuri, admite Mihăieș, „aceste lucruri nu se întâmplă”. „Oricum, constat, experimentele [narcotice ale] secolului al nouăsprezecelea sunt joacă de copii față de efectele devastatoare ale drogurilor veacului următor.” Sau, într-o altă formulare: „Nu cred că efortul scriitorilor de secol al nouăsprezecelea de a se droga a meritat efortul. Tot ce-a rămas în urma lor e-o literatură țepăună, compusă parcă de băieți de familie bună duși de unchiul experimentați la bordel”. Excepțiile sunt din nou evocate: „N-aș fi însă la fel de sigur când vine vorba de autori tandru-odios-inclasificabili precum Truman Capote. Pentru el, bordelul minții umane a fost o realitate cât se poate de naturală, pe care drogurile o fac doar să ne pară suportabilă” (333).

Bucurenci, Vakulovski & Co.
„Existențialism narcotic”

Născut în 1981, Dragoș Bucurenci a publicat în 2004 un fel de jurnal de narcoman, *RealK* (Polirom, Iași). Cartea începe cu o convenție literară, aceea a manuscrisului găsit. Fiind scrisă la începutul mileniului al III-lea, manuscrisul nu este găsit nici într-un pod, nici pe un pod (pe Podul Mirabeau din Paris, ca la Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un caiet găsit*, 1932). În cartea lui Bucurenci, manuscrisul este găsit pe un *weblog*. „Acest tip de convenție narativă – comentează cu îndreptățire Marius Chivu – este cerut, până la urmă, și de subiectul foarte delicat. Să scrii pur și simplu un jurnal de narcoman trebuie să îți asumi mai întâi un statut psiho-social precar și apoi să suportți, inevitabil, oprobiul public” (345).



67. Dragoș Bucurenci. Fotografie de Roald Aron, 2007

Autobiografică în mare măsură, cartea *RealK* descrie experiențele psihedelice ale unui tânăr în vârstă de vreo douăzeci de ani (vârsta autorului). Nici un aspect nu este eludat în acest (pseudo)jurnal: dependența de droguri, procurarea lor, problemele financiare,

bad & good trips, clubbing, euforiile, depresiile, alienarea, chinurile sevrajului ș.a.m.d. Protagonistul experimentează mai multe tipuri de droguri: marijuana, hașiș, cocaină, LSD și mai ales ketamină (pe scurt *K*, pe lung *clorura acidă de ketamină*). Este un anestezic disociativ, cu efect psihedelic, care se injectează intramuscular sau se prizează. Fiind folosită în practica veterinară, substanța este relativ ușor de procurat. Ketamina a fost folosită începând din anii '60 ca anestezic, dar abia în anii '90 a devenit un drog popular. „*The Goddesses ketamine*” a fost considerată de unii americani „*the democrat of drugs*”. În SUA, ketamina a fost adăugată pe lista substanțelor „sub control” abia în august 1999 (3, p. 118).

Cartea lui Bucurenci se termină cu evadarea autorului din închiisoarea dependenței de droguri, înainte să se producă „prăjirea creierului” (formula lui William S. Burroughs din *Junky*). În prefață, poetul Florin Iaru (nu întâmplător autorul a apelat la un scriitor optzecist) îl avertizează pe cititor să nu cadă în capcana facilă de a recepta cartea dintr-o perspectivă etică: „Îl și vezi [pe protagonist] cum bagă în venă, bagă sub piele, bagă în mușchi, bagă sub limbă, trage pe nas, în fel și chip, de ai zice că ar trebui să crape dracului odată, îmbibat și sufocat. Dar el se trezește iar și iar și se războiește cu noi, cu orbii, burghezii, mediocrii care perpetuăm specia și asigurăm schimbul de mâine. Această carte trebuie citită cu mult calm, cu multă detașare moralistă”.

În cartea *RealK* este inserat un cvasi-dicționar de droguri, intitulat *Manualul vizătorului amator*. Sunt explicați termeni clasici, dar și argotici: *skunk*, *ulei*, *iarbă*, *blunt*, *shot*, *bong*, *găleată*, *cookies* etc. Un dicționar inevitabil incomplet, autorul având circumstanța atenuantă că trimite cititorul interesat la diverse *link*-uri pe internet. Jurnalul mai conține o tipologie ironică a drogaților din *underground*-ul bucureștean: „aristocrații – consumatorii de rarități: timbre [LSD], opiu, ciuperci, delicatese”, „intelectualii cu bani – consumatorii de coca”, „intelectualii – consumatorii de iarbă”, „burghezii – pastilații”, „proletarii – dependenții de hero”, „țărani – ketaminoșii” (350). Denumiri de droguri în argoul liceenilor români de azi a colecționat și universitarul ieșean Ioan Milcă: „zăpadă”, „dava”, „sugativă”, „timbru”, „bicicletă”, „foc”, „minată”, „nașpetă” etc. (466).

*

* *

Bucurenci n-a coborât în *underground*-ul românesc până la ultimele lui consecințe. Ar fi dat acolo – în canale, gări și stații de metrou – de „copiii străzii”. Sunt numiți generic *aurolaci* pentru că

se intoxică inhalând dintr-o pungă vaporii stupefianți de acetonă, emanați din vopseaua cu numele comercial *Aurolac*. Un stupefiant al săracilor, extrem de ieftin și ușor de procurat. Pe la mijlocul anilor '90, piesa *Aurolac* (cu text semnat de poetul Florin Dumitrescu) a devenit un hit al trupei rock *Sarmalele reci*. Muzica parafrazează în mod ironic pe cea a celebrei piese *Cocaine*, interpretate de Eric Clapton cu două decenii înainte (albumul *Slowhand*, 1977).

Dacă lumea e rea,
universul posac,
Îl poți reinventa,
cât să-ți fie pe plac,
Trage a..., trage a..., trage aurolac!

Dă-mi și mie-o pungă,
Dar să fie lungă
Ca să îmi ajungă
Dacă nu-ți repugnă.

(albumul *Aurolac*, 1996)

Se îmbată, fumează și inspiră aurolac nu doar „copilul străzii”, ci și adolescentul din spatele blocului. Adrian Pleșca (Artanu), vocalistul trupei rock *Timpuri noi*, i-a creionat portretul robot:

Mă cheamă Luca, prizez aurolac,
Mă cheamă Luca, la fete nu am trac.
Mă cheamă Luca, la școală nu mă duc,
Mă cheamă Luca și dorm pe unde-apuc.

(albumul *Timpuri noi*, 1992).

Tema copiilor *homeless*, care trăiesc în stațiile de metrou din București și se droghează cu aurolac, a fost tratată de jurnalista americană Edet Belzberg. Ea a realizat în 2001 filmul documentar *Children Underground*. Un film despre România care a impresionat opinia publică occidentală și a câștigat mai multe premii internaționale, fiind chiar nominalizat pentru premiul *Oscar* în 2002, la secțiunea cu filme documentare. O tragică poveste reală despre cinci „auroiaci”, trei fete și doi băieți, cu vârste cuprinse între șapte și doisprezece ani. Andreea Deciu a scris despre acest film un text inspirat, intitulat *Aurolacii* (380).

Interesant este faptul că, după ce Dragoș Bucurenci a publicat cartea sa despre dependența de droguri, TVR Cultural (de regulă conservatoare și prăfuită) l-a invitat să realizeze emisiunea „Dependențe”. Erau tratate tot felul de „dependențe” atipice. Pe mine, de

pildă, m-a invitat la o emisiune referitoare la „Dependența de... cărți”. În general, adicția este considerată o formă de maladie psihică, o *patologie a excesului*, cum și-au intitulat o carte doi psihiatri francezi (349). Au apărut medici specializați (adictologi) și remedii specializate (terapie de grup etc.).

Omul nu devine dependent doar de drogurile propriu-zise, de drogurile ilegale, nici doar de drogurile legale, cele intrate în viața de zi cu zi (alcool, tutun, cafea – care nu mai sunt considerate „droguri”). Primele atestări ale termenului „adict” (lat. *addictio*) se referă anume la acestea din urmă: Sir John Falstaff recomandă „adicția la vin sec” (*to addict themselves to sack*) (Shakespeare, *Henric al IV-lea*, 1597), iar Samuel Johnson vorbește în 1779 despre „adicția la tabac” (*addiction to tobacco*). La începutul secolului al XIX-lea, poetul romantic Samuel Taylor Coleridge a vorbit despre fenomenul de adicție la opium („Is not habit the desire of a desire?”).

Ființa umană se confruntă și cu dependența de mâncare (*hiperorexie* sau *bulimia nervosa*, din gr. *boulimia* = „foame de bou”), de muncă (*workaholism*), de relații sexuale (*nimfomanie & priapism*), de medicamente (de cele psihoactive mai ales), de dulciuri, de jocuri de noroc, de jocuri pe calculator, de internet, de televizor etc. Orice activitate desfășurată compulsiv, excesiv și maniacal devine psihopatologică. Cu alte cuvinte, obiectul dependenței nu transformă un viciu în virtute. În principiu, orice formă de adicție are ceva vicios în ea. Compunând o listă în ordine alfabetică a propriilor sale adicții, Călin-Andrei Mihăilescu – dependent de jocul de cuvinte – a denumit-o inspirat *Adicționar* (210, pp. 43-44).

*
* *

Romanul de debut al lui Alexandru Vakulovski, *Pizdeț* (Aula, Brașov, 2002), conține elemente autobiografice. Autorul este născut în Republica Moldova, în 1978, și este absolvent al Facultății de Litere a Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Fiind student basarabean în România, protagonistul își povestește viața plină de promiscuitate din căminele studențești: beții, prostituate, droguri. Se fumează „iarbă” (*travcă*, în argoul ruso-bsarabean) și se înghit pastile în diverse combinații: *tramadol*, *efedrină*, *glutetimid*, *demetrin* ș.a. Cartea lui Vakulovski este probabil prima de acest gen în literatura română.

Narcoticele sunt considerate „vize gratis la cer” și „calea spre Dumnezeu”. Clișee facile (precum cel al „Paradisului artificial”) și imagini banale supraviețuiesc tenace: „Iarba [= *marijuana*] îți dă

sentiment de eliberare, de pace. Când nu te mai interesează ce se întâmplă în jurul tău. Nici de tine nu te interesezi, dar îți simți existența, simți că e frumoasă, acele culori, acea fascinație a urcării în ceruri. [...] În acele clipe crezi că Dumnezeu există, că toate au un rost” etc.

Reprezentată de câțiva tineri scriitori (Alexandru Vakulovski, Dragoș Bucurenci, Silviu Gherman, Vera Ion ș.a.), „literatura stupefiantelor” de astăzi și-a găsit și un tânăr exeget avizat: Marius Chivu. El abordează frontal subiectul „existențialismului narcotic”, fără false pudori morale, punându-l în context internațional. „Cartea [lui Vakulovski] – comentează Chivu – nu-și va găsi admiratori printre critici, dar pentru tinerii care atunci când piața drogurilor e-n criză se internează la dezintoxicare pentru a supraviețui cu substitute *Pizdeț* ar putea fi o carte-cult. Căci, în fond, romanul lui Al. Vakulovski este mărturisirea unei crize existențiale a unui tânăr narcoman, o mărturie a unei realități nebănuite în care alcoolul, drogurile și prostituția sunt imaginile existenței zilnice” (346).

În 2004 Vakulovski a recidivat cu un roman similar, *Letopizdeț*, „o (auto)pastișă, ceva mai consistentă”, scrie Marius Chivu, observând în final subțirimea mizei: „În loc [...] să facă politica atitudinii, să-și justifice, până la urmă, modelul existențial, Yo, naratorul romanelor lui Vakulovski, dă un pumn și sparge o mutră, după care trage un *joint* și/sau un gât de vodcă cu aerul că face disidență social-politică. Refugiul în (i)realitatea narcotică nu exclude problematizarea crizei”.

Până la urmă, ar fi vorba într-adevăr de o „dizidență” socio-politică, dar una – constată criticul – plină de locuri comune: „Femeile sunt curve și proaste, școala *sucks* pentru că induce conformismul social, societatea manipulează, legile sunt nedrepte, statul e vinovat de tot, capitalismul e o hoție, americanii – imperialiști ș.a.m.d., astfel că existențialismul dependenței chimice devine un soi de haiducie narcotică proliferatoare de clișee stângiste în slang basa” (347).

*
* *

La limită, astfel de teme se apropie de cele abordate de muzicienii hip-hop. Este o subcultură apărută în ultimele două decenii în spatele blocurilor, în cartierele marilor orașe din România. O subcultură urbană extrem de interesantă, rămasă aproape nestudiată de specialiști în sociologie și antropologie culturală. O excepție laudabilă este Ruxandra Cesereanu și studenții săi de la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, echipă care a pus în lumină coordonatele socio-culturale ale noii mahalale, ale periferiei care se extinde invadând centrul (376).

Opunând autointoxicarea cu droguri și alcool („Bag iarbă, bag bere”, „O dai pe alcool și pastile”) intoxicării cu minciună pe care o practică reprezentanții *establishment*-ului, hoperii agrează sistemul care îi agrează la rândul său (*Fuck you, Romania!*, trupa *Paraziții*, 2004). Vezi, de exemplu, interzicerea de către *Consiliul Național al Audiovizualului* a unor clipuri ale trupei *Paraziții* (piesa *Jos Cenzura*, 2004) sau arestarea pentru consum de droguri a lui Șișu din trupa *La Familia*.

Narcoticele joacă un rol central în viața și în textele hip-hoperilor: „Sunt prea mulți români care gândesc/ Că era mai bine'nainte de Revoluție/ O ultimă soluție au găsit românii împinși de ură/ Și-au găsit refugiu'n droguri și băutură” (*Paraziții*); sau „Bagi H[eroină], nu vrei să te lași, bagi marijuana/ Le-ascunzi pe unde vrei să nu le vadă mama/ Mamă, hai, hai, hai să-ți zic direct/ Decât să-mi tai venele prefer să mi le-nțep” (*Paraziții*); sau „Copii consumatori în școli de corn + lapte,/ În scurt timp egal seringi + vene sparte” (*Paraziții*); sau „Nu mă judeca prea aspru mamă/ Nu sunt fiul model, însă nici o panaramă/ Droguri și vagabonteli până în zori/ Nu sunt acasă dimineața când te scoli” (*La Familia*); sau „Cu Marijuana că o iubesc ca pe mama” (*B.U.G. Mafia*).

Marijuana este exclusă din rândul drogurilor, chiar și în cântecele anti-drog ale hip-hoperilor: „Realitatea se deformează, simți că-ți plesnește capu'/ Ai grijă câte grame îți bagi că te duci dracu'/ Când prizezi te'ncearc'un sentiment de împlinire/ De fapt în jurul tău totul se năruie”. „Iarba” ar fi drogul ușor, viciul permis. Consumul ei – se subînțelege asta – ar trebui dezincriminat: „Dacă vorbim de droguri, mai întâi excludem iarba” (*Paraziții, Drogurile schimbă tot*). „Marijuana, cântată frecvent și văzută mai bine decât femeia – scrie Codruța Simina –, pare să fie drogul de grup. Sub influența ei, devii fericit, înțelegi lumea. Marijuana «se arde», consumul detașează”. Din nou, asumarea viciului devine o virtute: „Bem, fitem, o ardem” (*Paraziții*) (376, pp. 24, 165, 169-171).

*
* *

Coscenaristă la filmul *Weekend cu mama*, Vera Ion imaginează în romanul omonim (RAO, București, 2009) jurnalul unei tinere de optsprezece ani, Cristina, dependentă de heroină, internată pentru dezintoxicare într-un spital de psihiatrie. „Spre deosebire de Vakulovski și Bucurenci – scrie același Marius Chivu –, Verei Ion îi lipsește autenticitatea, iar personajul Cristinei este realizat doar pe jumătate. Din lipsă de experiență sau de imaginație, tripurile și

sevrăjul sunt doar menționate undeva pe fundal, fapt care menține acest roman al dependenței și al derivei narcotice la un nivel aproape fals: exclusiv realist, preponderent epic și banal reflexiv. [...] Pentru o mărturie dramatică a celei mai puternice forme de dependență, așa cum este dependența de heroina injectabilă, povestea nu are nimic angoasant sau disturbator. Totul e comun și simplu, iar asta pentru că profilul psihologic al Cristinei este departe de cel hăituit, alienat și delirant al adevăratului heroinoman...” (348).

Marius Chivu nu ezită să fie critic față de o literatură pe care, în principiu, o înțelege, o apreciază și o comentează. Dimpotrivă, Dan C. Mihăilescu se desparte complet de „literatura tânără care se scrie azi la noi”. Și asta nu numai pentru că ar fi „prea bătrân” (*I'm too old for that*), ci și pentru că el ar fi prea „de dreapta”. Ambele formule îi aparțin, apărând într-un recent interviu din *Cotidianul* (8 mai 2009). Jurnalista îl întreabă cum de îl pasionează biografismul, subteranele literaturii și „esența intimității scriitorului” în ultima sa carte, despre corespondența lui Eminescu (351), în schimb critică „egofilia, mizerabilismul, pansexualismul noii literaturi”? Răspunsul lui Dan C. Mihăilescu merită reprodus *in extenso*:

Odată ce mi-ai demonstrat cât de mare meșteșugar ești în cele străvechi, meseriașe, tradiționale, abia atunci poți să zburzi cât vrei într-ună insurgență și iconoclastie. Adică să fii nebun cât vrei, dar numai după ce-mi demonstrezi că ești Hölderlin. Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă ești Poe sau Baudelaire. Să filosofezi lesbianismul și homosexualitatea cavaleresc-metafizică numai când ești ca Yourcenar sau Mishima, Sappho, Shakespeare, Verlaine sau Negoșescu. Valurile de zgură egofilă ale nouăzeciștilor și douămiiștilor, romanul de gașcă și sictir, coplesit de dejecții, vomă, droguri și tot soiul de provocări jalnice [...] nu mă mai miră, nu mă mai înfurie, nu mă mai otrăvesc (352).

*
* *

În mod firesc, această direcție în literatura română tânără a fost sincronă cu tendințele literare similare din alte țări foste comuniste. Nu a fost vorba neapărat de mimarea cărților-cult din literatura occidentală. Pur și simplu aceleași coordonate politico-economice au generat același tip de maladii socio-mentale și, în final, același tip de produse culturale. Unii scriitori tineri din estul Europei au abordat în ultimii 10-15 ani astfel de subiecte: tineri rebeli, porniri anarhice și ultra-stângiste, comunități marginale și sociopate, lipsa de perspective, mizerabilismul vieții, consumul de droguri și sevrăjul,

practicarea sexului liber, beția și mahmureala, viața în găștile de cartier și în anturajul trupelor rock etc.

În Rusia, de pildă, noua „literatură a stupefiantelor” urma să facă legătura cu cea veche, reprezentată de Mihail Bulgakov (nuvela *Morfină*, 1927) sau M. Agheev (*Romanul cocainei*, 1934) (158). Exponenta noului curent literar pare a fi tânăra Irina Denejkina, născută în 1982. Ea a publicat în 2002, la doar douăzeci de ani, romanul *Votca-Cola*, de curând tradus în românește (353). Un scurt fragment este, cred, elocvent: „Basistul nu era, în general, niciodată treaz. Chiar se spunea că periodic cădea pe scenă. Se rădea chilug și umbla cu capul acoperit ca de-un puf. Pe baterist îl pasionau piercingul și iarba [*travka*]. Fuma iarbă și cânta. Era genial. Dacă nu s-ar fi drogat, ar fi putut compune. Dar iarba i se părea mai interesantă” (354). În paranteză fie spus, este destul de uzual ca tinerii muzicieni rock de astăzi să consume droguri, mai ales „iarbă” (*marijuana*), în rusă *travka*. Există chiar o trupă românească de muzică rock, de mare succes, intitulată *Travka*, înființată la Focșani în 2002.

În Polonia, reprezentanta de frunte a acestui tip de literatură este Dorota Masłowska, născută în 1983. Un „copil teribil”, al cărei roman a explodat în Polonia și în lume (a fost imediat publicat în SUA și Marea Britanie). După o documentare amănunțită făcută printre tinerii narcomani, Masłowska a publicat în 2003 (tot la vârsta de douăzeci de ani) romanul său de mare succes *Albă ca zăpada și roșu bolșevic*, publicat și el recent în România (355). „Generația cea mai tânără – scria criticul polonez Jerzy Pilch în 2002, la apariția romanului –, o generație bineînțeles complet pierdută, pentru că e coruptă cu totul de televiziune, de narcotice, de internet și de sălbaticul capitalism polonez, această generație complet pierdută are un noroc formidabil, pentru că a dat o scriitoare care o salvează” (356).

*
* *

Este interesant faptul că, în spațiul românesc, valul de „literatură a stupefiantelor” a apărut brusc de pe la jumătatea anilor '90 și mai ales de la începutul anilor 2000, atunci când anumite prejudecăți constrângătoare au slăbit, iar când societatea a fost pregătită să gestioneze această provocare. Trecerea în revistă a mai multor titluri, din domenii diferite, va fi sper elocventă: Mircea Cărtărescu, trilogia *Orbitor* (Humanitas, 1996, 2002, 2007), Alexandru Vakulovski, *Pizdeț* (Aula, 2002), *Letopizdeț* (Idea, 2004) și *Bong* (Polirom, 2007), Dragoș Bucurenci, *RealK* (Polirom, 2004), Andrei Codrescu, *Miracol și catastrofă* (Hartmann, 2005), Silviu Gherman, *Cele mai frumoase*

creiere (Cartea Românească, 2008), Doina Ruști, *Fantoma din moară* (Polirom, 2008); Dan Sociu, *Nevoi speciale* (Polirom, 2008) (357), Vera Ion, *Weekend cu mama* (RAO, 2009), *Prima mea beție* (Art, 2009); filme despre tineri toxicomani – *Weekend cu mama* (2009, regia Stere Gulea, scenariul Stere Gulea și Vera Ion, după romanul ei omonim), *Polițist, adjectiv* (2009, regia și scenariul Corneliu Porumboiu) etc.

Nu întâmplător, tot în această perioadă au apărut cărți în care se abordează problema narcoticelor din perspectiva istoriei religiilor, antropologiei culturale și istoriei mentalităților: Mircea Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului* (Humanitas, 1997); Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Nemira, 1994) și *Eros și magie în Renaștere. 1484* (Nemira, 1999); Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos, cuprinzând secțiunea Narcotice și halucinogene la geto-daci și români* (Nemira, 1997); un număr al revistei *Secolul 21* dedicat în întregime unui singur subiect, *Drogul* (nr. 1-4, 2004; numărul a fost realizat în cadrul proiectului „Drogul – Dimensiuni Culturale și Sociale. O realitate românească în context european”, proiect desfășurat în 2004 de *Fundația Culturală Secolul 21* cu sprijinul Ambasadei Olandei în România); cartea Andraei Fătu-Tutoveanu *Literatură și extaz artificial* (Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, chiar dacă fără nici o referire la spațiul românesc); volumul 8 din *Caietele Echinox* (coordonat de Corin Braga, Dacia, Cluj-Napoca, 2005), dedicat *Șamanismului postmodern și operei lui Carlos Castaneda* sau volumul scris de doi adictologi francezi, Marc Valleur și Jean-Claude Matysiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri* (Nemira, 2008).

Tot în această perioadă au apărut cărți de popularizare a fenomenului social (Antoine Porot și Maurice Porot, *Toxicomaniile*, Editura Științifică, 1999; Ross Campbell, *Copiii noștri și drogurile*, Curtea Veche, 2001; Gabriel Ștefan Gorun, *Paradisuri artificiale. Toxicomaniile, Viața Medicală Românească*, 2003; Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor*, Paralela 45, Pitești, 2009 etc.).

De asemenea, au început să fie traduse și publicate unele dintre cărțile clasice ale literaturii universale de gen : toate cărțile lui Carlos Castaneda, începând cu *Învățăturile lui Don Juan* (Univers Enciclopedic, 1995) și *Cealaltă realitate* (RAO, 1995); Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale* (trei ediții: Institutul European, 1996; Univers, 2001; Art, 2010); Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz* (Univers, 2000); William S. Burroughs, *Junky* (Polirom, 2005); Irvine Welsh, *Trainspotting* (Polirom, 2006); M. Agheev, *Romanul cocainei* (Polirom, 2007); Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări* (Art, 2007) ș.a.m.d.

De curând (18 ianuarie 2010) am primit – ca și alți câțiva scriitori români – invitația de a participa la un volum colectiv din colecția *Prima dată*, îngrijită de Laura Albulescu în cadrul Editurii Art. Trebuia să predau un text confesiv care urma să apară într-o antologie cu tema *Primul meu fum* (coordonată de Andra Matzal). „Ne-ar face o mare plăcere – precizau editorii – dacă ați accepta invitația noastră de a vă număra printre autorii următoarei antologii, *Primul meu fum*. Fie că este vorba despre primele fumuri consumate pe furis, din pachetele de țigări ale celor din jur, fie că este vorba despre primele fumuri mai mult sau mai puțin psihotrope.” Le-am răspuns în glumă că, în acest fel, scriitorii sunt îndemnați să se autodenunțe.

Totuși, cu puține excepții, problema consumului de droguri nu a fost un subiect larg dezbătut în spațiul public românesc. Nici aspectele juridice, nici cele morale, medicale sau sociale nu au interesat în mod special presa românească. Asta spre deosebire de mass-media occidentale, unde astfel de subiecte sunt intens dezbătute de pe la începutul anilor '60. În mai 2009, o candidată la alegerile europarlamentare a declanșat un scandal electoral și o pseudo-dezbatere, declarând că ar vota în Parlamentul European o lege de dezin-criminare a folosirii drogurilor ușoare (de tip *marijuana*).

Subiectul a fost de asemenea hiper-politizat (de adversarii electorali ai președintelui Traian Băsescu) după ce, în septembrie 2009, cu două luni înainte de alegerile pentru Palatul Cotroceni, *Comisia Prezidențială pentru Analiza Riscurilor Sociale și Demografice* a adus în discuție problema dezin-criminării consumului de droguri. În ambele cazuri era vorba de o dezbatere privind (in)oportunitatea „dezin-criminării folosirii drogurilor ușoare”, și nu a „legalizării drogurilor ușoare”, cum abuziv au comentat politicienii și jurnaliștii. De asemenea, subiectul magazinelor care vând diverse euforizante, numite pleonastic „plante etnobotanice”, a declanșat în 2009-2010 un adevărat scandal politico-juridico-mediatic.

După aderarea României la Uniunea Europeană (1 ianuarie 2007), au început să se aplice și la noi interdicții referitoare la fumatul în spații publice. De data aceasta, românii (mari fumători) s-au simțit profund lezați. Subiectul prohibiției drogurilor a fost tangențial atins ca o reacție la instaurarea „dictaturii nefumătorilor”.

N-ar fi un lucru foarte nou. Tutunul a trecut prin mai multe perioade de prohibiție. Și nu mă refer acum la interdicțiile impuse de diverși despoți din secolul al XVII-lea (de care m-am ocupat în unele capitole anterioare), ci de cele din epoca modernă. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală, fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, în *Volks-Garten* din Viena (*Folx-Garten*, cum scria Dinicu Golescu) regula era: „bez

[= fără] ciubucile, care nu sunt slobode” (157, p. 87). În aceiași ani, și „pe străzile orașului [Brașov], fumatul era interzis – nota fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților”. Principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (158, p. 80).

Dar să revenim la începutul mileniului al III-lea. Într-un articol polemic („Dușmanii libertății”, 2009) scris de pe o poziție neutră (fiind nefumător), Horia-Roman Patapievici critică sever „noua cruciadă” declanșată împotriva fumătorilor, considerând extrem de scandalos ceea ce se întâmplă de peste un deceniu în Statele Unite și de câțiva ani în Uniunea Europeană: „interzicerea prin lege a fumatului în toate spațiile publice și diabolizarea oficială, folosind toate instrumentele statului (de drept ori nu), a fumătorilor”. Aceștia din urmă au devenit „cea mai persecutată minoritate din toată lumea civilizată și singura care nu poate invoca în apărarea ei nici o lege”. „Este persecuția perfectă”, conchide Patapievici.

Chiar și atunci când își propune o „cauză bună”, statul tinde să abuzeze, interzicând prin lege. Drumul spre Iad pare într-adevăr pavat cu bune intenții. Prohibiția de alcool din SUA, scrie H.-R. Patapievici, „a fost o victorie împotriva tuturor, care s-a soldat cu cel mai dezastruos bilanț pe timp de pace: a pervertit Constituția (cu amendamentul 18), a transformat oamenii obișnuiți în vicioși, a impus asocierea dintre consumul băuturilor inofensive și delincvență, a produs o corupție instituțională nemaiîntâlnită, a generat cea mai formidabilă erupție de violență urbană cunoscută până atunci și a creat condițiile apariției crimei organizate, care, până la prohibiție, practic nu exista. Bilanțul prohibiției a fost dezastruos, iar consecințele ei au alterat profund societatea americană”.

În fine, de la prohibiția băuturilor alcoolice, Patapievici trece la interdicția substanțelor narcotice: „La fel de dezastruos este efectul luptei împotriva drogurilor prin interzicerea lor. Înainte de interzicere, pe piață se găseau numai droguri sub formă de droguri ușoare; după interzicere, au apărut speciile grele, iar consumul, din singular, a devenit epidemic. Ca și în cazul prohibiției, rezultatul interzicerii [drogurilor] a fost întărirea fără precedent a crimei organizate, corupția, alterarea instituțiilor, criminalizarea societății și militarizarea presiunii” (358). Cred că Horia Patapievici exagerează puțin, dar probabil că o face în scopuri așa-zicând didactice, pentru a pune mai bine în evidență exagerările altora.

Români în America : Șamani și „pedagogi psihedelici”

De la ficțiunea pură la literatura autobiografică și, de aici, la reportajul jurnalistic, toate genurile literare au fost încercate în cultura română pentru a scana „existențialismul narcotic”. După modelul nemărturisit al lui Carlos Castaneda, Alin Fumurescu (cercetător la Departamentul de Științe Politice al Universității din Bloomington și publicist) a plecat în 2009 într-o călătorie în America de Sud (în Peru de Nord), a luat legătura cu un șaman și a experimentat mai multe substanțe halucinogene. Una dintre ele nu este produsă de o plantă, ci de un animal. Este vorba de veninul pe care îl secretă prin piele o broască (*Phyllomedusa bicolor*) care trăiește în jungla amazoniană. Membrii triburilor Matse și Mayoruna își provoacă în cadrul unui ritual arsuri de piele, peste care se ung cu substanța ceroasă secretată de acest batracian. Substanța respectivă este un opioid (acționează precum opiumul), conținând alcaloizi puternici precum *dermorfina* și *deltorfina* (vezi și romanul cvasi-documentar al lui Petru Popescu *Amazon Beaming*, 1990). Experiența este totuși teribilă, având în vedere posibilitatea de a confunda batracianul respectiv cu altul, foarte toxic. Băstinașii își înmoaie vârfulurile săgeților în veninul secretat de o broască similară, *Phylllobates bicolor* (302, pp. 115-116). Știm de la Ovidiu că geții de la Tomis procedau în mod similar: „Cu venin de viperă sunt unse ale lor săgeți” (*Tristele* V, 7, 16).

Dar experiența decisivă, povestită de Alin Fumurescu pe blogul său din *Cotidianul.ro*, a constat în intoxicarea cu fiertură de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) – o liană halucinogenă (numită și *yagé*) care crește în jungla Amazonului. *Ayahuasca* („liana spiritelor”, în dialectul indienilor quechua) este folosită de indigeni ca plantă magică și divinatorie, care le provoacă șamanilor viziuni premonitorii și îi pune în legătură cu duhurile tribului. Nu întâmplător, alcaloidul sintetizat de europeni din plantă a fost numit *telepathine* (de la *telepatie*).

Una dintre lucrările importante despre experiențele șamanice provocate de fiertura stupefiantă de *ayahuasca* este *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Córdova-Ríos* (Boston, 1974). Mai recent, despre intoxicarea cu plante halucinogene de tip *Banisteriopsis caapi* sau *yagé* și despre călătoriile șamanilor sud-americani pentru recuperarea sufletelor rătăcitoare a scris o carte istoricul american al religiilor Lawrence E. Sullivan – *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* (359), rezumată de Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* (240, pp. 85-86).

Și celebra carte-cult *Junky*, publicată de beatnicul Willam S. Burroughs în 1952, se încheie cu plecarea naratorului-morfinoman în America de Sud, în căutarea unor experiențe psihedelice noi, provocate de liana *yagé*: „Am citit despre un drog numit *yagé*, folosit de indienii de la izvoarele Amazonului. [...] M-am hotărât să mă duc în Columbia să fac rost de *yagé*. [...] Sunt gata să plec în sud și să caut senzația completă, care deschide în loc să restrângă, să limiteze, cum face marfa [= morfina]. [...] Poate că voi găsi în *yagé* ceea ce am căutat în marfă și-n iarbă [= *marijuana*] și-n coca. *Yagé* ar putea fi rezolvarea ultimă” (184, pp. 230-231). Și poetul beatnic Allen Ginsberg a plecat în 1960 în Peru pentru a experimenta fiertura halucinogenă obținută din liana *ayahuasca*. De altfel, în deschiderea volumului său *Kadish and Other Poems* (1961), o notă a autorului precizează că unele dintre poemele incluse în carte au fost compuse în urma unor „viziuni experimentate după ce am băut *ayahuasca*, o licoare spirituală din zona Amazonului. Mesajul este: Lărgeste aria conștiinței” (3, p. 262).

Revin la reportajul lui Fumurescu din primăvara anului 2009. Șamanul tocmit (*ayahuascero*, cum este numit în zonă) a cules lianele din junglă, a preparat mai multe ore fiertura („un lichid căcăniu și la culoare, și la miros”) și i-a dat lui Fumurescu (și celorlalți novici) câteva „instrucțiuni de folosire” fără de care ar risca o intoxicație severă. Oricum, chiar și în condiții normale, *trip*-ul psihedelic este de regulă însoțit de diaree și regurgitări rebele. Odată cu principalul ingredient (liana *ayahuasca*), în cazan se pun la fiert și „alte câteva zeci de buruieni, în funcție de expertiza șamanului în cauză”. Fumurescu trece în revistă mai multe teorii conform cărora diferitele reacții la fiertura de *ayahuasca* ar fi în funcție de „nivelul dezvoltării spirituale”, de „starea de sănătate”, de „motivele care te fac să bei *ayahuasca*” etc.

El încearcă, și parțial reușește, să pună în cuvinte stări și experiențe inefabile, ca și cum ar încerca să-i explice unui orb din naștere cum arată culoarea roșie sau să explice a patra dimensiune unui om care trăiește în spațiul tridimensional. Fumurescu se achită în mod onorabil de sarcină, relatând unor neinițiați „cum poți gusta raiul și iadul într-o fiertură de liane”. Dintre experiențele psihedelice trăite în timpul *trip*-ului, cea mai interesantă mi s-a părut a fi cea a pendulării între micro- și macrocosmos a *psihonautului* (termen forjat de Ernst Jünger). Redau mai pe scurt relatarea lui Alin Fumurescu:

„Încep să văd figuri luminoase, geometrice, ca și cum te-ai uita printr-un ochean din acela umplut cu sticlă spartă, colorată, de se găseau în copilăria mea, la bălci [...]. Până aici știam, până aici

citisem, nu m-am mirat așadar câtuși de puțin. Ba m-am chiar bucurat – se chema că nu venisem degeaba și aveam ce povesti acasă. N-aș mai fi avut. Am strâns mai tare de lanterna galbenă și mi-am văzut de viziunile mele. [...] Pe urmă, conform avertizărilor, a «apărut» și jungla. Buun. Merge și asta. Până la un punct. Imaginile geometrice se transformă în ochi de jaguar, jaguarul în anaconda, anaconda în piranhas – cu asta pot trăi. Dar ritmul devine din ce în ce mai rapid, viziunile din ce în ce mai intense (și încă îmi dau seama că șamanul știrb stabilește ritmul, grăbindu-și incantațiile), deja nu mai sunt animale văzute când mai de aproape, când mai de departe, deja e junglă, sunt plante și gândaci și viermi, liane, văzute când de foarte aproape, când de foarte departe. Văd Comejenes, Râul Termitelor pe care fusesem până unde omul alb nu mai pusese piciorul. Dar văd și alte zone, nemaivăzute vreodată. Le văd cu claritate, le văd în detaliu, aș putea să le desenez la o adică. Cum le văd? Le văd, pur și simplu, când mă «ridic» deasupra junglei, înainte de a replonja, până la nivelul termitei și mai apoi, mai adânc, în măruntaiele ei. Din câte realizez e un soi de tiribombă, sau de pendul, care oscilează între infinitul mare și cel mic. Pe la faza asta nu mai rezist și vomit. [...] În timpul ăsta, surprinzător, viziunile își văd de-ale lor. Tiribomba își vede de-ale ei. Ba încă începe să-mi pară că-și intensifică amplitudinea. [...] Acum, când mă «ridic», nu mă mai ridic deasupra junglei la înălțimea la care (îmi imaginez) ar survola-o un elicopter, ci tot mai sus. Crampele din stomac devin insuportabile. Văd deja America de Sud de undeva, de sus. [...] La următoarea înălțare văd deja Pământul, cum cred că l-au văzut cosmonauții. La următoarea coborâre intru, cred, până la nivel molecular. La faza asta încep să mă sperii. Când, la următoarea înălțare, încep să pierd Pământul, ca planetă, din vedere, ceva din mine urlă că, dacă nu mă mai întorc acum, nu mă mai întorc niciodată. Fac cumva și mă-ntorc. Nu știu cum fac, dar fac. Mă ajută, cred, «experiența» din visurile în care zburam. [...] Mă întorc. Undeva, pe deasupra junglei, dar mă întorc. Estimp, cuțitele care-mi spintecă mațele devin tot mai ascuțite. [...] Vă reamintesc, stau în fund, turcește, cu mâinile încleștate de o lanternă galbenă; detaliul cu galben e foarte important – cu detalii din astea am supraviețuit serii. Citisem odinioară că Jung, când se scufunda în subconștient unde vede șerpi și pitici și comori etc. – n-avea el nevoie de *ayahuasca* – spunea că, dacă n-ar fi știut că locuiește pe Hilderstrasse nr. 123, nu s-ar mai fi putut întoarce. Abia atunci am înțeles ce vroia să zică – un detaliu din ăsta mundan te ancorează în lumea de aici. [...] Nu-mi era bine, sau da, îmi era extrem de bine, depinde din ce parte te uitai [...]. *A man gotta know his limitations*. Era deja o chestiune de supraviețuire. Cineva – șamanul – încerca

să mă ducă undeva de unde nu mă mai puteam întoarce. [...] A urmat o perioadă nedeterminată de timp (care timp? care spațiu?) în care combinația de oltean și moț și-a spus cuvântul. Trebuia să mă agăț de ceva, de orice, pentru a nu-mi pierde mințile. Greșit formulat. Aici nu mai era vorba deja de «minți», aici era deja vorba de mine. Eram convins că, dacă mă lăsăm «dus» indiferent pe ce palier – fizic sau psihic – NU m-aș mai fi putut întoarce. Pe bune. Așa că, dacă fizic aveam lanterna galbenă, psihic aveam familia. [Dacă Florin nu mi-ar fi confirmat ulterior nu aș fi garantat că am pronunțat aceste cuvinte cu voce tare.] «Nu mă f... tu pe mine! Io-s oltean! Io-s moț! Nu mă f... pe mine o buruiănă sau un șaman! Eu am familie, eu am copii! Eu nu pot pleca așa, când vrei tu!» Mergeam sus și jos, în infinitul mare și cel mic, mă simțeam ca un hopa mitică la scara universului” (343).

*
* *

Într-o recentă carte de dialoguri cu Robert Lazu, *Miracol și catastrofă*, Andrei Codrescu își povestește experiențele cu droguri trăite în mediul studentesc din America deceniului 1965-1975 (318). Un spațiu și o epocă de glorie pentru consumul de stupefiante. Am încercat să refac tabloul epocii și influența istoricului religiilor Mircea Eliade asupra tinerilor *hippies* în capitolul anterior. Unul dintre



68. Andrei Oișteanu și Andrei Codrescu.
Fotografie de Denisa Comănescu (București, 2005)

studenții *hippie* care a fost influențat de Eliade și l-a vizitat la Universitatea din Chicago în 1967 a fost Andrei Codrescu. Poetul sibian Codrescu a venit la Mircea Eliade făcând autostopul de la Detroit și s-a prezentat la istoricul religiilor ca la un *guru*: „extrem de emoționat, plin de întrebări despre sensul vieții” (311, p. 113).

Poetul emigrase în SUA în 1965, la vârsta de nouăsprezece ani. El vorbește în numele multor tineri rebeli din America anilor '60: „Eu îi datorez lui Eliade o deschidere profundă a sufletului meu adolescentin către vis, poezie, lumi exotice (ca yoga și șamanismul), care au corespuns perfect epocii în care cosmosul mi-a intrat în ființă cu ajutorul unui *Zeitgeist* generațional și al drogului LSD. Cărțile lui Eliade despre *Sacru și Profan*, despre acel «retour éternel» (pe Nietzsche încă nu-l citisem) au fost de căpătâi în anii '60 pentru mine și nu numai pentru mine” (318, pp. 69-70).

Intoxicarea cu marijuana și LSD, spune Codrescu, făcea parte în acei ani din deprinderile generației sale, „ritualurile generaționale”: „Prietenii mei de atunci nu fumau țigări (tutunul era «establishment») și nu consumau alcool (viciul părinților)”. Codrescu atinge aici un punct esențial: „ideologizarea” consumului de narcotice. Pentru prietenul mai în vârstă al lui Codrescu, poetul Allen Ginsberg, un neobosit avocat al legalizării drogurilor ușoare (gen *marijuana*), tutunul era „*the official Dope*”, la care trebuia să renunți în favoarea adevăratului stupefiant, „drogul-drog”:

Nu fuma nicotină,
Nu fuma drogul oficial,
Fumează drogul-drog.

(*Put Down Your Cigarette Rag*, 1971)

Despărțirea de *establishment*, despărțirea de părinți. La rândul său, Mircea Eliade, preocupat să înțeleagă mișcarea *hippie*, își nota în 1968 în jurnal faptul că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului” este una dintre formele de „a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice și estetice ale părinților” (95, pp. 597-598).

Pentru tânărul Andrei Codrescu, rostul drogurilor nu a fost atât „dereglarea tuturor simțurilor”, ca la Arthur Rimbaud (*Lettre du voyant*, 1871), cât „acuitatea gândirii și fervoarea simțurilor și a spiritului”, ca la Charles Baudelaire (*Les Paradis artificielles*, 1860). „Marijuana, știam noi, te făcea mai pașnic și mai atent. Într-adevăr, sfios cum eram – se destăinuie Codrescu –, sub influența marijuanaei m-am uitat la semeni, la apropiați și am găsit curajul să-i admir fizic și intelectual, să-i ascult, să-i înțeleg. Am ascultat muzică, am gustat

și am privit mai atent tot ce-am auzit, mâncat, atins. Atenția era egală cu dragostea. M-a cuprins un val de dragoste pentru tot ce era viu sau vii.”

Se poate reface evoluția receptării narcoticelor de către poetul Andrei Codrescu. Pentru el, drogurile au fost „pedagogi psihedelici” sau „plante-învățătoare”. Au fost de asemenea substanțe provocatoare de hiper- și sinestezii. „Până prin mijlocul anilor '70, marijuana a fost pentru mine un instrument pedagogic”, își continuă Andrei Codrescu confesiunea. „Am meditat (în liniște sau în scris) la cele mai mici sunete, gusturi, emoții. Marijuana a fost profesor blajin. Nu tot așa cu Regele LSD, un drog inițiatoriu, cel mai nou din familia pedagogilor psihedelici ai șamanilor din toată lumea.”

Pentru Codrescu, plantele *halucinogene* au devenit *entheogene* („care provoacă în-zeirea”), termen forjat la sfârșitul anilor '70 de Gordon R. Wasson (288). „Așa-zisele «halucinogene» – continuă Codrescu – sunt extrem de răspândite în natură, de la «ciupercile magice» la mescalina din plante. Acești profesori au fost lăsați pe planeta noastră de ființele inteligente care ne-au pornit roțițele pe drumul evoluționar, și au fost folosite de magi și șamani pentru a înțelege și a se identifica cu sacrul care pătrunde tot ce există.”

Astăzi, privirea sexagenarului Andrei Codrescu este una nostalgică. El continuă să respecte „efectele bune” ale „plantelor-învățătoare” și ale „pedagogilor psihedelici”, dar nu-i mai recunoaște ca profesori. „Dacă-i vizitez – conchide el – e din nostalgie, nu mă mai învață mare lucru. Categoria asta de droguri aparține tinereții, setei de cunoaștere...”

Codrescu împarte drogurile în „benefice” (marijuana, LSD) și „malefice” (amfetamina, heroina). Evident, nu este vorba de o percepție științifică, ci de una poetică (cu nimic mai prejos decât prima, dar diferită). „Maleficele” amfetamine „sunt adictive și au efectul opozit celor blânde; stimulează nesimțirea, cruzimea, indiferența, nepăsarea față de suferință. Acestea sunt droguri pentru supraviețuirea unor euri rănite adânc și sunt foarte periculoase pentru comunitate. Amfetamina [cu referire la *Pervitin*] a fost creată în laborator de naziști, care au dat-o soldaților să-i țină treji și bestiali”.

„Beneficul” LSD a fost sintetizat în Elveția anulului 1943, dar „a scăpat aproape imediat din laborator și s-a întors la public, unde-i era locul. S-au spus multe despre acest drog, dar cert este că el ne-a deschis o fereastră către «afară», către tot ce-i divin în noi. [...] LSD este un produs uman venit din plante care ne plasează în interiorul lumii în care trăim; este cel care ne redă «interiorul» și ne leagă de tot ce există, intrare în cosmos, nu ieșire din el” (318, pp. 52-54). Sunt confesiuni necenzurate, care ar putea fi *interzise minorilor!*

*
* *
*

Prietenă cu Andrei Codrescu, poeta clujeană Ruxandra Cesereanu a beneficiat în anii 1999-2000 de o bursă Fulbright la *Columbia University* din New York, cu tema *Political Torture in the 20th Century* (475). *Trip*-ul experimentat prin New York a fost, în termenii ei, „ca o minge de foc în creier”. Trăindu-și peripețiile precum *Alisa în Țara NewYorkeză*, Ruxandra Cesereanu își intitulează explicit capitolul aventurii din insula Manhattan: *În care Alisa delirează psihedelice* (*Tricephalos*, 2002). „Sfârșesc astfel – conchide scriitoarea –, încolăcită înăuntrul uterului cu zgârie-nori, năucită de zdrențele sale iluminate în care am halucinat fericită și furioasă totodată, percheziționată până la sânge de reveriile cu buzunarele găurite, drogată cu atâtea orbiri de-o clipă, dar fără beții și fără false jurăminte, doar cu o demență de neon pâlând în creier, scormonită de hașișul propriei mele neliniști cu bănuți de aramă la gât...” (377, pp. 115-121). „Delirul psihedelic” trăit la New York (1999-2000) a precedat manifestul „delirionismului” și al „poemului delirant” – o „alterare intensă a realității”, definită de Ruxandra Cesereanu prin „asociaționism toxicoman”, „transă de tip șamanic”, „trauma imaginilor”, „suprasines-tezie”, „sommambulism bruiat” (471). Nu este întâmplător faptul că în acea perioadă Ruxandra Cesereanu a publicat cartea *Deliruri și delire. O antologie a poeziei onirice românești* (Paralela 45, Pitești, 2000).

În volumul *Oceanul Schizoidian* (publicat în 1997 în SUA și în 1998 în România), Ruxandra Cesereanu îl omagiază pe poetul-șaman Jim Morrison (*The Doors*) în „poemul psihedelic” *Jim călărește șarpele*: „Șarpele fumează marijuana,/ nu mă lăsați aici, voi, târfe care vă dați jos ciorapii negri,/ eu sunt Jim./ Umbra lumilor spartă-i de păsări de noapte,/ drogații ling soarele violet sub care vom muri” (469).

În volumul *Submarinul iertat* (2007), un poem scris la patru mâini de Ruxandra Cesereanu și Andrei Codrescu, cei doi protagoniști sunt „o pianistă zăludă”, o clujeancă „cu sex de înger” și „un american miop și bețivan”, „un beatnik cu o pungă de mescalină la brâu”: „ar trebui poate să spun acum/ că pianista și americanul aveau creierul scrum/ că abuzau de delir ca niște violatori de mescalină/ ingerată în decaltri de benzină explodată în gol”. Cei doi psihonauți „delirioniști” navighează în derivă ca doi scafandri în *Oceanul subconștientului*, îmbarcați în *submarinul iertat*. „[Submarin] galben, firește, pentru că beatlesian. Pentru că psihedelic. Pentru că emană un damf puternic de votcă și marijuana”, comentează Mircea Cărtărescu în prefața volumului (470).

„Porțile percepției”

Revenind la cartea de dialoguri *Miracol și catastrofă* și lăsând la o parte ușoara exaltare juvenilă a lui Andrei Codrescu, teoriile sale au prosperat. Fără să aibă pretenția noutății, ele sunt totuși noi în spațiul cultural românesc. Pentru poetul româno-american drogul nu este un scop, ci un mijloc. Stupefiantul deschide (dacă nu chiar sparge) „porțile percepției”. „Prin această poartă [deschisă de LSD] – scrie Codrescu – am efectuat ieșirea în cosmos. De-acolo uși mari și mici, porți trântite și întredeschise, porticuri și guri de peșteră” (318, p. 50). Odată deschise *the doors of perception*, lumea îi apare omului „așa cum de fapt este: Infinită”, spunea poetul William Blake (*The Marriage of Heaven and Hell*, 1790).

Faimoasa formulare a lui Blake l-a influențat pe unul dintre marii teoreticieni ai narcofiliei, Aldous Huxley. Titlurile lucrărilor acestuia *The Doors of Perception* (1954) și *Heaven and Hell* (1956) trimit în mod explicit la celebrul poem al lui Blake. Ele au fost scrise în urma unor experiențe cu mescalină și LSD. În noiembrie 1963, Huxley a murit, la șaiszeci și nouă de ani, după ce, bolnav fiind de cancer, și-a rugat soția să-i injecteze o supradoză de LSD. Cărțile lui Aldous Huxley i-au influențat la rândul lor pe poeții mișcării *hippie*. Pe extaticul poet american Jim Morrison, de pildă, care a creat în 1965 grupul rock intitulat, nu întâmplător, *The Doors*. De altfel, el a murit la Paris în 1971, la douăzeci și șapte de ani, din cauza unei supradoze de heroină.

În paranteză fie spus, lista rockerilor care au murit din cauza unor supradoze de droguri este destul de lungă. Voi da doar alte două nume, din aceeași generație și de același calibru cu Jim Morrison. Rockeri care au deschis „porțile percepției” unei întregi generații *flower power*: Janis Joplin (a murit în 1970, supradoză de heroină) și Jimi Hendrix (a murit în 1970, combinație de narcotice, alcool și somnifere). Despre acest din urmă chitarist și despre drogurile folosite de el, prozatorul timișorean Daniel Vighi („un rocker pocăit”, cum se audefinește în dedicația pe care mi-a scris-o pe carte) a publicat în 2005 un roman atipic, greu de clasat în literatura română: *Aventuri cu Jimi Hendrix* (360). Modul în care, în anii '70, s-au raportat la droguri muzicienii folk-rock din România rămâne deocamdată un subiect foarte puțin cercetat (361).

Metafora folosită de Ernst Jünger, un alt mare teoretician al narcofiliei, este asemănătoare cu cea lansată de Aldous Huxley: administrarea unui drog puternic produce asupra consumatorului un

seism psihic care poate dărâma zidul care îi obtura până atunci perspectiva. „Un șoc – scrie Jünger –, un asalt neașteptat ca beția provocată de un drog poate să deschidă brusc noi perspective. Dintr-o lovitură, nu prin evoluție sau învățare. Ne putem gândi și la un cutremur care doboară un zid la pământ. Intervenția este desigur brutală, dar pe de altă parte este de presupus că acest zid ar fi limitat altminteri o viață întreagă perspectiva...” (23, p. 48).

Pe de altă parte, „pedagogii psihedelici” – susține Codrescu – te învață să vezi și să înțelegi lumea. Cu unele amendamente, îmi recunosc propriile meditații pe această temă. De fapt, cred că acești „învățători” îndepărtează convențiile și clișeele mentale impuse prin educație de alți „învățători”. Ei sunt, mai degrabă, niște „dez-vățători”, care îți curăță de zoaie geamurile de la „porțile percepției”. „Vreau să vă învăț dezvățul”, își atenționa Constantin Noica discipolii prin anii '70, propunându-le însă „rețeta dopajului cultural” care aduce „uitarea bună” (337, p. 295).

În 1884, scriitorul britanic Charles Howard Hinton (azi aproape ignorat) a imaginat un personaj de nuvelă numit chiar așa: *Unlearner* („dezvățător”). El elibera mintea de sub stăpânirea convențiilor, permițându-i să perceapă lumea în toate dimensiunile ei. Ocupându-se de recuperarea celei de-a patra dimensiuni a Universului și de istoria „călătoriilor în lumea de dincolo” (240), Ioan Petru Culianu a considerat că Hinton a anticipat cele mai recente teorii privind „stările modificate ale conștiinței” (*Altered States of Consciousness*) și „experiențele în afara corpului” (*Out-of-Body Experiences*).

Note la partea a II-a

1. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001.
2. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, ART, București, 2007.
3. Marcus Boon, *The Road of Excess. A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002.
4. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988. Vezi și Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, București, 1997 (1998²), pp. 35-71. Acest studiu a fost preluat și de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
5. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. Cinci secole de literatură*, Paralela 45, Pitești, 2008.
6. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003.
7. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade, de la opium la amfetamine”, în revista 22, nr. 19, 8 mai 2007.
8. Andrei Oișteanu, „Scriitorii români și narcoticele”, un serial din opt articole publicat în revista 22, nr. 18-25, 29 aprilie – 23 iunie 2008.
9. Nicolae Milescu Spătarul, *Jurnalul de călătorie în China*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Editura pentru Literatură, București, 1962.
10. Cf. Daniela Dumbravă, *La Missione di Nicolae Milescu in Asia Settentrionale (1675-1676)*, teză de doctorat inedită, Università di Firenze, 2007, pp. 157 ș.u. Vezi și Daniela Dumbravă, „Nicolae Milescu in Asia settentrionale (1675). Preliminari alla sua missione diplomatica presso la corte imperiale dei Qing”, în *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies*, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. X, 2009, pp. 167-232; vezi mai ales pp. 205-207. Îi mulțumesc Danielei Dumbravă pentru colaborarea pe acest subiect.
11. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étranlgeuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, Paris, 1969.
12. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu”, în *Secolul 21*, București, nr. 1-4, 2004.

13. Nicolae Milescu Spătarul, *Descrierea Chinei*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Minerva, București, 1975.
14. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, vol. I, *Alchimia chineză și indiană*, Cultura poporului, București, 1935.
15. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase. Volumele I-III (1938-1942)*. Publicată sub direcția lui Mircea Eliade. Ediție îngrijită, studiu introductiv, note și *addenda* de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuș și Andrei Timotin, Polirom, Iași, 2000.
16. Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de Iorgu Iordan, Minerva, București, 1980.
17. Aurel Decei, „Logofătul Tăutu nu a băut cafea”, în *Magazin istoric*, VI, nr. 6 (63), 1972, pp. 57-61.
18. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureștilor*, ediția I, 1899, ediția a II-a, Fundația Culturală Gh.M. Speteanu, București, 1998.
19. George Potra, *Din Bucureștii de ieri*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990.
20. Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediție îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1987.
21. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea și scăderea lui*, traducere de dr. Iosif Hodoșiu, București, 1876, pp. 371, 376-377.
22. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicționar de argou al limbii engleze*, Nemira, București, 1995, p. 205, și Constantin Frosin, *Dicționar de argou francez-român*, Nemira, București, 1996, p. 101.
23. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri și extaz*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, postfață de Rodica Binder, Univers, București, 2000.
24. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, Minerva, București, 1972, vol. I, p. 325.
25. Luminița Munteanu, *Derviși sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice și a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005.
26. Paul Cernovodeanu, „Démètre Cantemir vu par ses contemporains”, în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XI, 1973, pp. 637-656, citatul la pp. 649-650; *apud* 27, p. 296.
27. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)”, în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, vol. II, fasc. 2, Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998.
28. Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1936.
29. Mircea Eliade, *La țigănci și alte povestiri*, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, București, 1969.
30. Johann Martin Honigberger, *Treizeci și cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roșu, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, *addenda* și postfață de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu și Ana Lupașcu, Polirom, Iași, 2004.
31. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Cartea Românească, București, 2008.

32. Costache Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinerețelor*, ediție critică, studiu introductiv, comentarii și variante de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
33. G. Călinescu, „Clasicism, romantism, baroc”, în G. Călinescu, M. Călinescu, A. Marino, T. Vianu, *Clasicism, baroc, romantism*, Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
34. Arnauld de Liedekerke, *La Belle Époque de l'opium*, Éd. de la Différence, Paris, 2001.
35. A. Sacerdoțeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu”, în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, București, 1970.
36. Arthur Hobson Quinn, *Edgar Allan Poe: A Critical Biography*, Coopers Square Publishers, New York, 1969.
37. Dr. N. Leon, *Note și Amintiri*, Cartea Românească, București, 1933.
38. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, București, 1904.
39. Al. Kirîțescu, *Gaițele*, comedie în trei acte, Eminescu, București, 1983.
40. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefață de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969. Mai există o ediție românească, intitulată *Spovedania unui mâncător de opiu*, traducere de I.D. Gherea, Casa Școalelor, București, 1946. Traducerea lui Corneliu Rudescu a fost republicată anul acesta la Editura Polirom.
41. Andrew M. McKinon, „Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, în *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*. Edited by Warren S. Goldstein, Brill, Leiden – Boston, 2006, pp. 11-29.
42. Czesław Miłosz, *Gândirea captivă*, Humanitas, București, 1999, și Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, Curtea Veche, București, 2007.
43. Îi mulțumesc Simonei Cioculescu pentru această informație provenită de la socrul ei, Șerban Cioculescu.
44. Gheorghe Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, Humanitas, București, 1999.
45. Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinerețe (1921-1925)*, ediție îngrijită și note de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1996.
46. Carol I al României, *Jurnal*, vol. I (1881-1887). Stabilirea textului, traducere din limba germană, studiu introductiv și note de Vasile Docea, Polirom, Iași, 2007.
47. Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881-1886), ediție îngrijită de I. Rădulescu-Pogoneanu, Socec & Co, București [1939].
48. Ioana Pârvulescu, *În intimitatea secolului 19*, Humanitas, București, 2005.
49. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, București, 2001.
50. Personajul respectiv este real. În ziarele de dinainte de 1 august 1897, când Caragiale a publicat în *Epoca* această schiță, apărea știrea privind respectiva încercare de sinucidere. Îi mulțumesc lui Iulian Costache pentru această informație. Vezi 51, pp. 41 ș.u.
51. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schițe, notițe critice*. Ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silviu Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.

52. A.P. Cehov, *Opere*, vol. V, *Povestiri (1867-1887)*, traducere de Xenia Stroe, Cartea Rusă, București, 1956, p. 468. Poate că aici ar fi de amintit uriașa inventivitate a rușilor în prepararea „în gospodărie” a diverselor băuturi alcoolice în perioade de criză economică sau de prohibiție ideologică (*samogon*, *samohonka*). Pentru situația din timpul „Prohibiției gorbacioviene”, de după 1985, vezi capitolele „Ukazul antialcoolic” și „Ce bea cetățeanul sovietic?” din cartea lui Vasile Ernu (53, pp. 83-87, 101-108). În această privință, românul nu poate să concureze cu rusul, dar are și el performanțele sale. Băuturile alcoolice contrafăcute de români (începând cu clasicul spirt medicinal strecurat prin pâine) au denumiri care sugerează – chiar în argoul celor care le consumă – starea letală: „Trotil”, „Șoricioaică”, „Insecticid”, „Genocid”, „Binladen”, „Adio mamă”, „Te-am zărit printre morminte”, „Șterge-mă din cartea de imobil” ș.a. O denumire argotică ceva mai nouă este „Matrafox”, care desemnează o băutură meșterită de oameni nevoiași (alcool etilic, zahăr ars și chimion) sau aflați în recluziune forțată. În închisorile românești de azi se prepară băuturi alcoolice amestecând spirt medicinal (sau parfum) cu zahăr și pastă de dinți. Vezi Rodica Zafiu, „«Matrafox» și «pufoaică»”, în *România literară*, nr. 36, 11 septembrie 2009, p. 15.
53. Vasile Ernu, *Născut în URSS*, Polirom, Iași, ediția I, 2006, ediția a II-a, 2007, ediția a III-a, 2010.
54. Maria Magdalena Székely, „Bucate și leacuri de altădată”, în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2006, pp. 205-236.
55. Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, Editura pentru Literatură, București, 1969.
56. I.L. Caragiale, *Publicistică și corespondență*, ediție îngrijită de Marcel Duță, studiu introductiv de Dan C. Mihăilescu, Grai și Suflet, București, 1999.
57. G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, ediție îngrijită de Al. Piru, Minerva, București, 1986.
58. Apropo de dificultatea stabilirii dozei mortale de morfină, Jean Cocteau relatează în 1929 o istorioară amuzantă, dar semnificativă: „La clinică, pe la ora 5, bătrânului bulldog pe moarte i se face o injecție cu morfină, o doză letală. O oră mai târziu, se joacă în grădină, țopăie, se tăvăleşte în iarbă. A doua zi, la ora 5, zgreaptăna la ușa doctorului cerându-și injecția”; vezi 2, p. 67.
59. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, București, 1904.
60. George Gană, *Melancolia lui Eminescu*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2002.
61. Iulian Costache, *Eminescu. Negocierea unei imagini. Construcția unui canon, emergența unui mit*, Cartea Românească, București, 2008.
62. Dr. George Milețci, *Studii de psihiatrie*, Tipografia Samitca, Craiova, 1895, pp. 70-93; *apud* 63, p. 127.
63. Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Paralela 45, Pitești, 2006.
64. Robert Hines-Davenport, „Scriitorii și drogurile”, în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 192-193; vezi, de același autor, *The Pursuit of Oblivion* :

- A Global History of Narcotics (1500-2000)*, Weidenfeld & Nicholson, Londra, 2001.
65. Ion Filipciuc, *Simptomuri politice în boala lui Eminescu*, Criterion Publishing, București, 2009, p. 30.
 66. Dr. George Milețci, *Studii de psihiatrie*, ed. cit., pp. 70-93; *apud* 63, p. 121.
 67. Constanța Vintilă-Ghițulescu, „Câți nebuni, la Sărindar» – despre smintiti și zănatici la 1800”, în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
 68. Vezi François Furet, *Omul romantic*, prefață de Elena Brăteanu, traducere coordonată de Giuliano Sichi, Polirom, Iași, 2000.
 69. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*. Ediție îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iași, 2003.
 70. Iliana Gregori, *Știm noi cine a fost Eminescu?*, ART, București, 2008. Îi mulțumesc cercetătoarei Iliana Gregori pentru colaborare.
 71. M. Eminescu, *Opere*, vol. XV, *Fragmentarium, addenda* ediției. Ediție critică întemeiată de Perpessicius, Editura Academiei Române, București, 1993, p. 390.
 72. Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945 / 1958-1990*, cuvinte de întâmpinare de Bedros Horasangian și Florin Faifer, Humanitas, București, 2008.
 73. Dr. Ion Nica, *Mihai Eminescu. Structura somato-psihică*, Eminescu, București, 1972; Ovidiu Vuia, *Misterul morții lui Eminescu*, Paco, București, 1996; vezi și 60, pp. 5 ș.u.
 74. Mihai Zamfir, „Rivalul lui Eminescu”, în *România literară*, nr. 27, 10 iulie 2009, pp. 16-18.
 75. Alexandru Macedonski, *Opere*, vol. VI, ediție îngrijită de Adrian Marino, Editura pentru Literatură, București, 1973.
 76. Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
 77. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, ediție îngrijită de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note și traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Țurcanu și Mihai Zamfir, Humanitas, București, 2006.
 78. Emil Nicolae, *Victor Brauner. La izvoarele operei*, Hasefer, București, 2004.
 79. *Dulcea mea Doamnă / Eminul meu iubit. Corespondență inedită Mihai Eminescu – Veronica Micle*, ediție îngrijită, traducere, note și prefață de Christina Zarifopol-Illias, Polirom, Iași, 2000.
 80. G. Călinescu, *Viața lui Mihai Eminescu*, Minerva, București, 1986.
 81. Moses Gaster, *Memorii. Corespondență*, ediție îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, București, 1998.
 82. Iacob Negruzzi, *Jurnal*, traducere din germană de Horst Fassel, prefață de Dan Mănuță, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
 83. Eugen Lovinescu, *Revizuirii*, Paralela 45, Pitești, 2003.
 84. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, vol. II, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, București, 1998.
 85. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, 2006.
 86. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1977.

87. Andrei Oișteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc”, în *Insula. Despre izolare și limite în spațiul imaginar*, volum coordonat de Lucian Boia, Anca Oroveanu și Simona Corlan-Ioan, Colegiul Noua Europă, București, 1999, pp. 57-92.
88. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
89. Mateiu I. Caragiale, *Opere*. Ediție, studiu introductiv și note de Barbu Cioculescu, prefață de Eugen Simion, Univers Enciclopedic, București, 2001.
90. Mădălina Diaconu, *Despre miresme și duhori. O interpretare fenomenologică a olfacției*, Humanitas, București, 2007.
91. Charles Baudelaire, *Versuri*, traducere de Alexandru Philippide, Editura Tineretului, București, 1965.
92. Mircea Anghelescu, *Literatura română și Orientul*, Minerva, București, 1975.
93. Adrian Marino, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1967.
94. Dumitru Teleor, „Cafeneaua Fialkowski”, în *Epoca*, 29 mai 1910; *apud* 19, p. 395.
95. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
96. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol II (1970-1985), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993.
97. Ov.S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. II, Minerva, București, 1974.
98. Ion Vianu, *Investigații mateine*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2008.
99. Matei Călinescu, *Mateiu I. Caragiale: recitiri*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2007.
100. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Științifică, București, 1970.
101. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, vol. I, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957.
102. *Conversations with Paul Bowles*. Edited by Gena Dagel Caponi, University Press of Mississippi, Jackson, 1993, p. 63.
103. Șerban Cioculescu, *Viața lui I.L. Caragiale*, ediție îngrijită de Barbu Cioculescu, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005.
104. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, prefață și bibliografie de Mircea Vaida, Minerva, București, 1975.
105. Tudor Vianu, *Opere*, vol. III, antologie și note de Matei Călinescu și Gelu Ionescu, text stabilit de Cornelia Botez, Minerva, București, 1973, pp. 183-184; *apud* 98, p. 62.
106. *Ultimele însemnări ale lui Mateiu Caragiale însoțite de un inedit epistolar precum și de indexul ființelor, lucrurilor și întâmplărilor; în prezentarea lui Ion Iovan*, Curtea Veche, București, 2008.
107. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iași, 1975.
108. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna”, în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, București, 1988.
109. *Primii noștri dramaturgi*, ediție îngrijită și glosar de Al. Niculescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.

110. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
111. Andrei Corbea, *Paul Celan și „meridianul” său. Repere vechi și noi pe un atlas central-european*, Polirom, Iași, 1998.
112. Dan C. Mihăilescu, *București. Carte de bucăți*, Editura Fundației PRO, București, 2003.
113. Victor Eftimiu, *Portrete și amintiri*, Editura pentru Literatură, București, 1965.
114. I. Peltz, *Amintiri din viața literară*, Cartea Românească, București, 1974.
115. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Humanitas, București, 1996.
116. Mircea Eliade, *Isabel și apele Diavolului*, ediție îngrijită de Mihai Dascăl, Minerva, București, 1993.
117. Jean Verdon, *Dragostea în Evul Mediu. Trup, sexualitate și sentiment*, traducere de Dana-Ligia Ilin, prefață de Ioan Pânzaru, Humanitas, București, 2009.
118. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură și extaz artificial*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Este o carte care, din păcate, ignoră complet spațiul cultural românesc.
119. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, București, 1987.
120. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
121. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediție îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, București, 2000.
122. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F). Ediție critică, introducere, repere bibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori și bibliografie de Aura Brădățan, Mușatinii, Suceava, 2008.
123. George Potra, *Din Bucurestii de ieri*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990.
124. Daniel Vighi, *Lumea la 1848*, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
125. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. I, *Teatru*, ediție critică de Al. Rosetti, Șerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1960.
126. Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe (1928)*, ediție îngrijită, note și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 2008.
- 127.** Padre Tomaso nu a fost chiar „un oarecare călugăr” din Damasc. El a devenit celebru în 1840, când dispariția lui subită din mănăstire a fost pusă pe seama „omorului ritual” practicat, chipurile, de evrei. A avut loc atunci un masacr în care au fost uciși sute de evrei din Damasc – un pogrom cu un impact internațional major. Vezi 128, pp. 385 ș.u.
128. Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediția a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, Humanitas, București, 2004.

129. Sarane Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1994.
130. Este epoca marchizului de Sade, în care se experimentau diverse substanțe și metode afrodisiace, dar și remedii ciudate împotriva nevropatiilor. În 1778, de pildă, vienezul Mesmer deschidea la Paris, la Hôtel Bouret, așa-numitele „hârdaie magnetice”, niște „băi” cu parfumuri și muzică pentru „vindecarea imediată a bolilor de nervi” (vezi 44, pp. 135-138).
131. Vezi R.A. Donkin, *Dragon's Brain Perfume. A Historical Geography of Camphor*, Brill, Leiden, 1999.
132. Alev Lytle Croutier, *Harem. The World Behind the Veil*, Abvville Press, New York, Londra, Paris, 1989.
133. Pavel Chihaiia, *Blocada*, ediția a III-a, prefață de Petru Comarnescu, postfață de Ion Negoïtescu și o scrisoare, „Pavel Chihaiia către Ion Negoïtescu”, Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Îi mulțumesc dlui Chihaiia pentru trimiterea cărții. Romanul *Blocada* a fost redactat de Pavel Chihaiia în anii 1945-1946, fiind publicat la Editura Cultura Națională, în 1947, cu o prefață semnată de Petru Comarnescu. Cartea a fost reeditată la Editura Dacia din Cluj în 1991 și ulterior în 1994. Vezi și Pavel Chihaiia, *Scrieri din țară și din exil*, vol. I, *Hotarul de nisip*, Paideia, București, 2007, pp. 230 ș.u., Gabriel Dimisianu, „*Blocada* de Pavel Chihaiia”, în *România literară*, nr. 28, 18-24 iulie 2001, pp. 10-11.
134. Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, Minerva, București, 1971.
135. Jenică Drăgan, *Drogurile în viața românilor*, Magicart design, București, 1996.
136. Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, Editura pentru Literatură, București, 1962.
137. Camil Petrescu, *Patul lui Procust*, ediție îngrijită de Florica Ichim, 100 + 1 Gramar, București, 1997.
138. „Max Blecher către Geo Bogza”, corespondență inedită publicată de Ion Pop, în *România literară*, nr. 6, 13 februarie 2009, pp. 16-17.
139. Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată. Inimi cicatrizate. Vizuina luminată. Corp transparent*, ediție îngrijită de Constantin M. Popa și Nicolae Țone, prefață de Radu G. Țeposu, Aius și Vinea, Craiova, București, 1999.
140. Sorana Gurian, *Narcoza*, în *Revista Fundațiilor Regale*, nr. 11, 1 noiembrie 1938, pp. 282-305.
141. Sorana Gurian, *Întâmplări dintre amurg și noapte*, Forum, București, 1946.
142. E. Lovinescu, „*Sburătorul*”. *Agende literare*, vol. V (1936-1939), ediție de Monica Lovinescu și Gabriela Omăt, C.N.I. Coresi, București, 2001.
143. „O scrisoare a d-lui E. Lovinescu”, în *Însemnări ieșene*, Iași, vol. XII, nr. 12, 1 decembrie 1939.
144. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, București, 1992.
145. Ioana Postelnicu, *Bogdana*, Minerva, București, 1979, pp. 53-57. Ediția princeps a apărut în 1939, cu un text de E. Lovinescu, „Siluete feminine”, în loc de postfață. Mulțumesc Biancăi Burța-Cernat și lui Paul Cernat pentru semnalarea acestui roman.

146. Mihaela Cristea, *Despre realitatea iluziei. De vorbă cu Henriette Yvonne Stahl*, Minerva, București, 1996.
147. Ion Barbu, *Poezii*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Albatros, București, 1970.
148. Henriette Yvonne Stahl, *Entre le jour et la nuit*, traduit du roumain par l'auteur, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
149. Henriette Yvonne Stahl, *Le témoin de l'Éternité*, préface de Jean Herbert, Éditions Caractères, Paris, 1975.
150. Henriette Yvonne Stahl, *Martorul eternității*, prefață de Jean Herbert, traducere și postfață de Viorica D. Ciorbagiu, Herald, București, 2002.
151. Simona Sora, „Calea abruptă”, în *Dilema veche*, nr. 116, 14 aprilie 2006.
- 152.** Îi mulțumesc pentru sugestii prietenului Șerban Foartă.
153. *Ion Barbu în corespondență*, ediție îngrijită de Gerda Barbilian și Nicolae Scurtu, note și indici de Nicolae Scurtu, Minerva, București, 1982.
154. Gerda Barbilian, *Ion Barbu. Amintiri*, Cartea Românească, București, 1979.
155. Șerban Cioculescu, *Amintiri*, ediție îngrijită de Simona Cioculescu, Muzeul Literaturii Române, București, 2007.
156. Eugen Lovinescu, „*Sburătorul*”. *Agende literare*, vol. I, ediție îngrijită de Monica Lovinescu și Gabriela Omăt, Minerva, 1993.
157. Ion Barbu, *Joc second*, ediție îngrijită de Romulus Vulpescu, Cartea Românească, București, 1986.
158. M. Agheev, *Romanul cocainei*, traducere și prefață de Livia Cotorcea, Polirom, Iași, 2007.
159. Ion Barbu, „Prometeu desrobot”, în *Facla*, nr. 1351, 3 august 1935, p. 2. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru semnarea acestui articol mai puțin cunoscut.
- 160.** „Laptele [este] antidotul morfinei”, scria Jean Cocteau în 1929 (2, p. 14).
161. Tudor Vianu, *Ion Barbu*, Cultura Națională, București, 1935.
162. Ion Barbu, *Versuri și proză*, Minerva, București, 1970.
163. Șerban Foartă, *Eseu asupra poeziei lui Ion Barbu*, Facla, Timișoara, 1980.
164. Geo Șerban, „Indimenticabila vară '47”, în *Observator cultural*, nr. 187 (445), 16-22 octombrie 2008, p. 11.
- 165.** Ov.S. Crohmălniceanu a intuit faptul că Riga Crypto este o „ciupercă otrăvitoare”, dar a greșit spunând că are „pete roșii pe umbrelă” (97, p. 463). De fapt, este vorba de o ciupercă otrăvitoare cu pete albe pe umbrela roșie. Nu cred însă că balada lui Ion Barbu este, cum spunea Crohmălniceanu, „o legendă explicativă a originii ciupercilor otrăvitoare”, adică un „deceu”, cum spune Șerban Foartă, sau o „legendă etiologică”, cum spun etnologii.
- 166.** Dosarul identificării plantei mitice Soma-Haoma este uriaș și nu intenționez să-l deschid aici (vezi *Encyclopaedia Iranica*, s.v. *Haoma*). Teoria conform căreia băutura Soma-Haoma ar fi fost un extract din

- ciuperca *Amanita muscaria* a fost susținută de unii savanți (Robert Gordon Wasson, Claude Lévi-Strauss ș.a.). Vezi R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushrooms of Immortality*, Mouton, New York, 1968, și David Strophlet Flattery & Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma” and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, Vol. 21, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989. Vezi și contribuția la acest subiect a lui Arion Roșu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Îi mulțumesc Mihaelei Timuș pentru ajutorul bibliografic acordat în această privință.
167. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.
168. Andrei Oișteanu, *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, Iași, 2004, secțiunea „Narcotice și halucinogene la geto-daci și români”.
169. Simon Bayer, „Drumuri ce nu trebuiesc căutate. Scrisori din Germania [de la Ion Barbu]”, în *Manuscriptum*, București, nr. 3 (12), 1973, p. 96.
170. Ion Vianu, „Pomul de Crăciun”, în *Lettre Internationale*, ediția română, București, primăvara 2009, p. 25.
171. Ion Vinea, *Venin de mai*, Scrisul Românesc, Craiova, 1990.
172. Petru Comarnescu, *Pagini de jurnal*, vol. I, Noul Orfeu, București, 2003.
173. Jeni Acterian, *Jurnalul unei fete greu de mulțumit (1932-1947)*, text ales de Arșavir Acterian, ediție îngrijită de Doina Uricariu, Humanitas, București, 2007.
174. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea și transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu și Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediție îngrijită, note și indici de Dan C. Mihăilescu, Humanitas, București, 2004.
175. Gheorghe Florescu, *Confesiunile unui cafegiu*, Humanitas, București, 2008.
- 176.** Psihiatrul Ion Vianu a prezentat recent câteva coordonate privind „un experiment pionier în lume”, și anume experiența distribuirii gratuite de droguri puternice (mai ales de heroină) la Zürich. „Această experiență – spunea Ion Vianu – a dat rezultate destul de bune la Zürich, acolo unde există o populație enormă de drogați.” Vezi Ion Vianu, Radu Mihăilescu, Dan Prelipeanu, „Dialog”, în *Secolul 21*, tema „Drogul”, nr. 1-4, 2004, pp. 48-49.
177. *DADA*, catalogue publié sous la direction de Laurent Le Bon à l'occasion de l'exposition *DADA*, Centre Pompidou, Paris, 2005, p. 994.
178. Tristan Tzara, *Șapte manifeste Dada. Lampisterii. Omul aproximativ (1925-1930)*, versiuni românești, prefață și note de Ion Pop, Univers, București, 1996.
179. Sașa Pană va publica la jumătatea anilor '30 un eseu intitulat „Jacques Vaché, un dadaist dinainte de Dada”; vezi Sașa Pană, *Sadismul adevăratului*, Editura unu, București, 1936.

180. François Buot, *Tristan Tzara. Omul care a pus la cale revoluția Dada*, traducere de Alexandru și Magdalena Boiangiu, Compania, București, 2003.
181. Tom Sandqvist, *Dada East: The Romanians of Cabaret Voltaire*, The MIT Press, Cambridge – Londra, 2006.
182. Tristan Tzara, „Suprarealismul și epoca de după război”, traducere de Sașa Pană, *Orizont*, februarie 1947, pp. 4-6.
183. Hans Richter, *Dada. Documents of the International Dada Movement*, Goethe-Institut, München, 1978.
184. William S. Burroughs, *Junky*, traducere și note de Sorin Gherguț, Polirom, Iași, 2005.
185. Willard Bohn, *The Other Futurism: Futurist Activity in Venice, Padua, and Verona*, University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 155.
186. Roger Cardinal, Robert Stuart Short, *Surrealism. Permanent Revelation*, Studio Vista / Dutton, Londra – New York, 1970, p. 47.
- 187.** Pentru o lectură dintr-o perspectivă etică a textului prelegerii lui Tzara, vezi Vasile Morar, „Tristan Tzara and the Moral Lesson of a Lecture Held in Bucharest in 1946”, în *Studia Hebraica*, vol. VII, The „Goldstein Goren” Center for Hebrew Studies, Editura Universității București, 2007, pp. 355-365.
188. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediția a II-a revăzută, ART, București, 2008.
189. Petre Pandrea, *Helvetizarea României. Jurnal intim 1947*, Vreamea, București, 2001.
190. Paul Cernat, *Avangarda românească și complexul periferiei. Primul val*, Cartea Românească, București, 2007.
191. Farkas János, „Tristan Tzara în Ungaria. Octombrie 1956”, în *Apostrof*, Cluj-Napoca, nr. 12 (199), 2006, p. 19.
192. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Babel, București, 1998, pp. 62-64.
193. Sașa Pană, *Născut în '02. Memorii, file de jurnal, evocări*, Minerva, București, 1973.
194. Pierre Drieu la Rochelle, *Mesure de la France*, Grasset, Paris, 1922, pp. 113-114.
195. Mario de Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, traducere de Ilie Constantin, Meridiane, București, 1968.
196. Antonin Artaud, *Lettres à Genica Athanasiou*, Gallimard, Paris, 1940, p. 309; *apud* 3, p. 68.
197. *Avangarda românească în arhivele Siguranței*, ediție îngrijită de Stelian Tănase, Polirom, Iași, 2008.
198. Publicația *Athanos. Caietele Fundației „Gellu Naum”*, București, nr. 2, 2008.
199. Cristian-Robert Velescu, *Victor Brauner d'après Duchamp sau drumul pictorului către un suprarealism „bine temperat”*, Institutul Cultural Român, București, 2007.
200. Jean Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot, Paris, 1938.
- 201.** Câteva detalii biografice: Laurette Séjourné și viitorul ei soț, scriitorul și revoluționarul trotskist Victor Serge, alias Victor Kibalnici (1890-1947),

- au fost prototipul personajelor principale din filmul *Casablanca*. Laureat cu premiul Oscar pentru regie, filmul a fost realizat în 1942 de regizorul american Michael Curtiz – un evreu din Ungaria (Kertesz Mihaly) care a regizat filme la Cluj în anii 1914-1915. Vezi 78, pp. 31, 204.
202. Ov.S. Crohmălniceanu, *Eureii în mișcarea de avangardă românească*, Hasefer, București, 2001.
203. Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, préface de Jean Cassou, Seghers, Paris, 1972, p. 11; traducere de Mihai Șora și Luiza Palanciuc pentru o viitoare ediție românească. În ceea ce privește traducerea din franceză și editarea în România a operei lui Fondane/ Fundoianu și polemica fără finalitate pe această temă dintre Mihai Șora și Mircea Martin, mi-am exprimat cu un alt prilej opinia. Vezi Andrei Oișteanu, „Editarea operei lui Fundoianu. O polemică păguboasă (de ziua Holocaustului)”, în revista 22, București, nr. 41, 7-13 octombrie 2008, p. 18). Vezi replica la articolul meu semnată de Mihai Șora, „Scrisoare deschisă domnului Andrei Oișteanu. Crima-i crimă, oricine ar comite-o!”, *Luceafărul*, nr. 35, 22 octombrie 2008, p. 11.
204. Benjamin Fondane, *Rimbaud le Voyou*, Plasma, Paris, 1979.
205. Geo Bogza, *Jurnal de copilărie și adolescență*, Cartea Românească, București, 1987.
206. Geo Bogza, „Însemnări pentru un fals tratat de pornografie”, în *Azi*, București, nr. 29, iunie-august 1937, p. 2635.
207. Ion Pop, *Avangarda în literatura română*, Minerva, București, 1990.
208. *Avangarda literară românească*, antologie de Marin Mincu, Minerva, București, 1983.
209. Valery Oisteanu, *Moons of Venus*, PASS Press, New York, 1992, p. 10 (fragment din poemul *Cooking With the Ancestors*: „My spiritual ancestors are/ Bringing herbs and potions and spices/ Kafka-Freud-Einstein relativity *Challah!* André Breton brings aphrodisiacs / Baudelaire and Gautier: wine and hashish/ Michaux and Cocteau: desserts, opium and mescaline/ And eat my own poetry”) și, în română, în Valery Oisteanu, *Poeme din exil*, Paralela 45, Pitești, 2000, p. 38.
210. Călin-Andrei Mihăilescu, *Antropomorfină*, traduceri de Mihnea Gafița, Corina Tiron, Adina Camelia Arvatu și Rodica Ieța, revăzute de autor, Curtea Veche, București, 2005.
211. Întâmplător, în acea perioadă Mircea Eliade traversa o severă stare psihonevrotică, fiind obligat să ia amfetamine puternice (*Pervitin*, considerat atunci un „drog minune”) pentru a putea face față diverselor situații: „De câteva zile, nu mă pot menține într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*” sau „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea. Am luat *Pervitin*, am băut șampanie și am redevenit cel din zilele bune, vesel și «inteligent»” (Lisabona, 5-6 mai 1945) (77, p. 361). Vezi capitolul „Eliade, de la *opium* și *cannabis* la amfetamine”, în volumul de la nota 212, pp. 62-74.
212. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și I.P. Culianu*, Polirom, Iași, 2007.
213. J.-K. Huysmans, *În răspăr*, Minerva, București, 1974.
214. Simona Popescu, *Salvarea speciei (Despre suprarealism și Gellu Naum)*, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000.

215. Gellu Naum, *Poetizați, poetizați...*, Eminescu, București, 1970.
216. Gellu Naum, Fața și suprafața, *urmat de Malul albastru, poeme* (1989-1993), cu un portret de Victor Brauner, coperta Dan Stanciu, Litera, București, 1994.
217. Corespondența dintre Paul Celan și Ingeborg Bachmann a apărut la Suhrkamp Verlag, în 2008. O ediție românească a epistolarului este în curs de apariție la Editura ART. Vezi „Un timp al inimii. Corespondență Ingeborg Bachmann – Paul Celan”, în *Lettre Internationale*, ediția română, București, primăvara 2009, pp. 9-13.
218. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006, p. 47. Poemul *Corona* a fost tradus de Mihail Nemeș. El a fost tradus puțin diferit și de poetul Petre Stoica în anii '60: „Ochii mei coboară spre sexul iubitei;/ și noi ne privim,/ ne spunem cuvinte întunecate,/ ne iubim unul pe altul ca macul și memoria,/ ațipim precum vinul în scoică,/ precum marea în raza de sânge a lunii” (în *Gazeta literară*, nr. 22 [585], 27 mai 1965).
219. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006.
220. Petre Solomon, „Își purta cu fruntea sus povara suferinței”, în *Paul Celan. Ochiul meu rămâne să vegheze. Versuri, glose evocări*, volum coordonat de Geo Șerban. Caiet cultural editat de „Realitatea evreiască”, București, f.a., p. 19.
221. Emil Cioran, *Caiete II, 1966-1968*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2001.
222. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediția a doua revăzută, ART, București, 2008.
223. Ov.S. Crohmălniceanu, *Amintiri deghizate*, Nemira, București, 1994.
224. Emil Cioran, *Caiete III, 1969-1972*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2005.
225. Emil Cioran, *Caiete I, 1957-1965*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1999.
226. Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un carnet găsit*, Humanitas, București, 2005.
227. Eduard Pamfil, Doru Ogodescu, *Psihozele*, Facla, Timișoara, 1976.
228. G. Marinescu, „Cercetări asupra acțiunii mescalinei”, în *Memoriile secțiunii științifice*, tom IX, Academia Română, București, 1934.
229. Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu, Univers, București, 1980.
230. Théophile Gautier, „Le Club des hachichins”, în *Revue des Deux Mondes*, 1846.
231. Andrei Oișteanu, „Lingua Adamica, reconstituiri, dispute, utopii”, în *O filosofie a intervalului. In Honorem Andrei Pleșu*, volum coordonat de Mihail Neamțu și Bogdan Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2009, p. 150, n. 33.
232. Walter Benjamin, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002.
233. Vezi <http://www.wbenjamin.org/protocoll.html#4>

234. Jules Verne, *O fantezie a doctorului Ox. Nuvele și povestiri*, traducere de Sanda Radian, Ion Creangă, București, 1975, pp. 5-53.
235. Henri Stahl, *Un român în Lună. Roman astronomic*, ediția a II-a, Editura Tineretului, București, 1966, pp. 52-56.
236. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, ediția a II-a, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, București, 1993.
237. Mircea Eliade, „Ierburile de sub cruce”, în *Revista Fundațiilor Regale*, București, nr. 11, noiembrie 1939.
238. *Poezia unei religii politice. Patru decenii de agitație și propagandă*, o antologie a poeziei proletcultiste cu prefață de Eugen Negrici, Editura Fundației PRO, București, 1995.
239. Adrian Majuru, *Familia Minovici. Univers spiritual*, Institutul Cultural Român, București, 2005, pp. 243-245.
240. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, ediția a III-a, Polirom, Iași, 2007.
241. Alina Bădălan Turcitu, „Baia de oxigen, care te vindecă de cinci ori mai repede”, în *Gândul*, 5 august 2009.
- 242.** Trimiterea la viziunile lui Hieronymus Bosch este interesantă. Unii istorici de artă se întrebă dacă, pe la 1500, pictorul flamand nu-și inflama imaginația (ca și vrăjitoarele din epocă) cu o substanță halucinogenă. Vezi, de pildă, Robert Delevoy, *Bosch*, Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76. Dacă acceptăm această supoziție, atunci se pare că substanța psihotropă folosită de Bosch era extrasă din fructul de mătrăgună (*Atropa belladonna*), numită popular „cireșa-lupului”. Este simptomatică prezența „centrală” a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Ispitele Sf. Anton*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în desert* ș.a.
243. Nicolaus Sombart, *Tinerete în Berlin (1933-1943). O relatare*, traducere de Magdalena Mărculescu, prefață de Rodica Binder, Univers, București, 1999, pp. 12, 238.
244. Dr. Nicolae Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Academia Română, București, 1903.
245. Dan Petrescu, „Enigma lui Cucoaneș”, în *Timpul*, Iași, nr. 6, 2003, p. 4. Îi mulțumesc lui Dan Petrescu pentru discuțiile purtate pe acest subiect.
246. Hans Heimann, *Die Skopolaminwirkung. Vergleichend Psychopathologisch Elektroencephalographische Untersuchung [Efectul Scopolaminei. Investigație comparativă, pe baza encefalogramelor, a unor cazuri psihopatologice]*, S. Karger, Basel, 1952.
247. Julio Cortázar, „Sfârșitul jocului”, în *Manuscris găsit într-un buzunar și alte povestiri*, traducere și note de Tudora Șandru-Mehedinți, Polirom, Iași, 2004, pp. 192-208.
248. Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, dialog cu Claude-Henri Rocquet, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990. Ediția în limba franceză a apărut la Editura Belfond, la Paris, în 1978.
249. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*, Polirom, Iași, 2002.
250. Adrian Mihalache, „Drogul. Experiență sau experiment?”, în revista 22, nr. 29, 15-21, iulie 2008, p. 12.

251. Vasile A. Sava, *Cercetări asupra audițiunii colorate și intoxicațiunii experimentale cu mescalină*, Facultatea de Medicină, București, 1929, pp. 22-23.
252. G. Marinescu, „Audiția colorată”, în *Analele Academiei Române*, 1909; *Idem*, „De l'audition colorée”, în *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1911; *Idem*, „À propos de l'audition colorée”, în *La Presse médicale*, nr. 409, 1931.
253. Eduard Grüber, *Stil și gândire. Încercare de psihologie literară*, Editura Șaraga, Iași, 1888.
254. *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
255. Henri Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 73-82; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 224-229, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
256. Andrei Oișteanu, „Poezie vizuală românească. Repere cronologice” (părțile I și a II-a), în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1987, pp. 148-156, și nr. 1-2, 1988, pp. 196-203. Vezi și Andrei Oișteanu, „Jewish and Romanian Avantgardists and the Visual Poetry: from Tradition to Innovation”, în *Studia Hebraica*, Centrul de Studii Ebraice, Editura Universității din București, vol. VIII, 2008, pp. 124-135.
257. V.G. Paleolog, *Visiunea și audiția colorată sinestestică la Al. Macedonski*, București, 1944.
258. Kurt Beringer, *Der Mescalindrausch*, Springer Verlag, Berlin, 1927. Profesorul Gh. Marinescu a consultat și cartea francezului Alexandre Routhier *La plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Éditeur G. Doin, Paris, 1927.
259. Rudolf Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1966.
260. Henri Michaux, „Cânepa indiană”; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, p. 232, 2004, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
261. Andrei Pintilie, „Elemente pentru o redescoperire a lui Corneliu Michăilescu”, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei*, I, tom 26, 1979, pp. 89-117.
262. Andrei Pintilie, *Ochiul în ureche. Studii de artă românească*, ediție îngrijită de Ileana Pintilie, Meridiane, București, 2002.
263. Petre Oprea, *Așa i-am cunoscut*, Maiko, București, 1998. Îi mulțumesc Ioanei Vlasu pentru semnarea acestui volum. Vezi și Petre Oprea, *Corneliu Michăilescu*, Meridiane, București, 1972.
264. Erwin Kessler (ed.), Ruxandra Dreptu, Gh. Vida, Mariana Vida, Ioana Vlasu, *Culorile avangardei. Arta în România (1910-1950)*, Editura Institutului Cultural Român, 2007, pp. 97-99.
265. Corneliu Michăilescu, *Portretul*, Atlas, București, 2000.
266. Docteur Couliano, *Le miracle de l'Octozone*, Publications Contemporaines France-Les Balkans, Paris, 1935. Îi mulțumesc Terezei Culiuanu-Petrescu pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție aceste informații.
267. Mircea Eliade, *Europa, Asia, America... Corespondență*, vol. I (A-H), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1999.
268. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. I (A-E), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Minerva, București, 1993.

269. Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București, 1990.
270. Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iași, 2008. Îi mulțumesc Martei Petreu pentru trimiterea unui exemplar al cărții.
271. Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său. Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Polirom, Iași, 2009.
272. Fragment din transcrierea filmului *Apocalipsa după Cioran*, realizat de Gabriel Liiceanu și Sorin Ilieșiu, București, 1995.
273. B.P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice*, introducere și ediție critică de Mircea Eliade, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1937.
274. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefață de Vasile Nicolescu, Univers, București, 1978.
275. Eugène Ionesco, *Prezent trecut, trecut prezent*, traducere de Simona Cioculescu, Humanitas, București, 2003.
276. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, ed. cit.
277. Adrian Mihalache, „Centenar Eugen Ionescu. Blog-notes din lumea cealaltă”, în *Lettre Internationale*, ediția română, nr. 69, primăvara 2009, p. 5.
278. Adrian Mihalache, „Drogul. Experiență sau experiment?”, în 22, nr. 958, 15-21 iulie 2008, p. 12; „Drogurile scriitorilor români”, interviu cu A. Oișteanu realizat de Cristian Pătrășconiu, *Cotidianul*, nr. 146, 25-27 iulie 2008, p. 13; Ștefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate”, *Academia Cațavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38; Marius Chivu, „Dilema veche vă recomandă”, *Dilema veche*, nr. 224, 29 mai 2008, p. 15; „Scriitorii români și substanțele psihotrope”, *Radio Deutche Welle*, interviu cu A. Oișteanu, realizat de Rodica Binder, 24 august 2008; „Scriitorii români și narcoticele”, *Radio France Internationale*, interviu cu A. Oișteanu, realizat de Dan Pârvu, două emisiuni în iulie 2008; Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2009; „Religie, narcotice și literatură”, interviu cu A. Oișteanu realizat de Mirela Nagâț, *Televizorul TVR*, rubrica „TeleCultura”, 3 iunie 2009; „Îmi aleg subiecte puțin sau inadecvat tratate”, interviu cu A. Oișteanu consemnat de Mircea Vasilescu, în *Dilemateca*, nr. 41, octombrie 2009, pp. 58-66.
279. Ștefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate”, *Academia Cațavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38.
280. Emil Brumar, *Opera poetică*, ediția a II-a revăzută și mult adăugită, Cartier, București – Chișinău, 2005, vol. II, p. 124.
281. Al.O. Teodoreanu, *Vin și apă*, Cultura Națională, București, 1936.
282. Edgar Allan Poe, *Scrieri alese*, studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Univers, București, 1979.
283. Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I (1907-1960), ediție îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1991. Ediția I: *Mémoire I (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Gallimard, Paris, 1980.

284. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediția a III-a revăzută și adăugită, traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Polirom, Iași, 2004.
285. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: the Romanian Roots (1907-1945)*, vol. I (1907-1933), Columbia University Press, New York, 1988.
286. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Cugetarea, București, 1935.
287. Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Cornelia Ștefănescu, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, 2002.
288. Robert Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Carl Ruck, Jonathan Ott, *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1986. Vezi și Stella Kramrisch, „The Mahāvira Vessel and the Plant Pūtika”, în *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 2, 1975, pp. 222-235.
289. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China”, în *Buletinul societății de științe din Cluj*, tom VI, Cluj-Napoca, 8 octombrie 1931, pp. 221-237.
290. Liviu Bordaș, „Secretul doctorului Eliade”, în *Origini. Caiete Silvane*, Zalău, nr. 1 (7), 2002, p. 80.
291. Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasmеle nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, ediția a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006.
292. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
293. Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cu un cuvânt introductiv de Charles Long și un epilog de Ioan P. Culianu, Jurnalul literar, București, 1992, p. 179.
294. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. III (K-P), ediție îngrijită, note și indici de Mircea Handoca, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, 2003.
295. Eugène Ionesco, *Théâtre complet*, Gallimard, Paris, 1991, p. 1576.
296. Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Illustrations by Mabel Lucie Attwell, Raphael Tuck & Sons, Londra, 1910 și Lewis Carroll, *Aventurile Alisei în Țara Minunilor*, traduce de Frida Papadache, ilustrații după ediția engleză de Mabel Lucie Attwell, Editura Tineretului, București, 1965.
297. Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, Humanitas, București, 2006.
298. Andrei Simuț, *Literatura traumei. Război, totalitarism și dilemele intelectualilor în anii '40*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007.
299. Gheorghe Barbul, *Memorial Antonescu. Al treilea om al Axei*, ediție îngrijită de V.Fl. Dobrinescu, traducere de George Miclăuș, Pro Historia, București, 2001, pp. 131-134, 141. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru că mi-a semnalat această carte.

300. R.G. Waldeck, *Athénée Palace*, traducere de Ileana Sturdza, Humanitas, București, 2006.
301. Andreas Ulrich, „Hitler’s Drugged Soldiers”, în *Spiegel Online*, 6 mai 2005. Al doilea război mondial nu a fost numai o confruntare militară, ci și una farmaceutică. În timp ce soldații germani luau *Pervitin*, aviatorii englezi și americani luau *Benzedrină*, o amfetamină realizată de industria americană în anii ’30 (302, p. 68). După război, mai ales începând cu anii ’60, dopajul s-a manifestat nu numai în rândul militarilor, ci și în cel al sportivilor, mereu în goană după performanță. Pentru o tratare socio-antropologică a fenomenului în România, vezi capitoul „Dopajul și fascinația performanței sportive”, în Cristina Gavriluță și Nicu Gavriluță, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicații*, Polirom, Iași, 2010, pp. 97-107.
302. Dieter Martinetz & Karlheinz Lohs, *Sorcery and Science. Poison, Friend and Foe*, Leipzig, 1987.
303. Mircea Eliade, „Oameni și pietre”, în *Coloana nesfârșită. Teatru*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Minerva, București, 1996, pp. 79-109.
304. Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, ediție îngrijită, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Timuș, prefață de Giovanni Casadio, postfață de Frantz Grenet, Polirom, Iași, 2005, pp. 21, 130, 133-134. Vezi și Mihaela Timuș, „Quand l’Allemagne était leur Mecque”. La science des religions chez Stig Wikander (1935-1941)”, în Horst Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Studies in the History of Religions, Brill, Leiden – Boston, 2007, pp. 205-228.
305. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Univers, București, 1991.
306. Vezi și romanul lui Aldous Huxley *The Genius and the Goddess*, publicat în 1955, în aceeași perioadă de experimente narcotice ale scriitorului. Romanul a fost reeditat de curând în limba română: *Geniul și zeița*, traducere de Viorica Boitor, Polirom, Iași, 2009. Recent, Codrin Liviu Cuțitaru a comentat acest roman din perspectiva unei „inițieri psihe-delice”, provocate de „dependența de LSD” a autorului. Tot așa cum, susține C.L. Cuțitaru, povestirea lui Edgar Allan Poe, *The Fall of the House of Usher*, scrisă în 1839, ar avea de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator, ca stimulent imaginativ” (vezi nota 307).
307. Codrin Liviu Cuțitaru, „O inițiere psihedelică”, în *România literară*, nr. 15, 17 aprilie 2009, p. 28.
308. *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor și Mac Linscott Ricketts, prefață de Mac Linscott Ricketts, cuvânt înainte de Mihaela Gligor, postfață de Sorin Alexandrescu, Humanitas, București, 2007.
309. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade și mișcarea hippie”, în *Dilema veche*, nr. 120, 12-18 mai 2006.
310. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedia ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Angheliescu și Dan Petrescu, postfață de Eduard Iricinschi, Polirom, Iași, 2003.
311. Andrei Codrescu, *Prof pe drum*, traducere de Ioana Avădani, fotografii de David Graham, Curtea Veche, București, 2008.

312. Vezi Corin Braga, „Carlos Castaneda și stările alterate de conștiință”, în *Caietele Echinox*, vol. VIII, *Șamanismul postmodern*, Centrul de Cercetare a Imaginarului, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2005, pp. 9-91.
313. Elémire Zolla, *I letterati e lo sciamano. L'Indiano nella letteratura americana dalle origini al 1988*, Marsilio Editori, Veneția, 1989, pp. 359-401; ediția I: Bompiani, Milano, 1969.
314. Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinski, traducere de Dan Petrescu, Nemira, București, 1998.
315. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi, Nemira, București, 1999.
316. Ioan Petru Culianu, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu și Dan Petrescu, notă asupra ediției de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2009.
317. Ioan Petru Culianu, „Secretul doctorului Eliade”, în *Studii românești I*, ediția a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006, pp. 385-386.
318. Andrei Codrescu, *Miracol și catastrofă*, dialoguri cu Robert Lazu, Hartmann, Arad, 2005.
319. Ted Anton, *Eros, magie și asasinarea profesorului Culianu*, ediția a II-a românească revăzută, traducere de Cristina Felea, prefață de Andrei Oișteanu, Polirom, Iași, 2005.
320. Andrei Oișteanu, „Un altfel de Culianu”, prefață la 319, pp. 5-15, citatul la p. 11.
321. Eugen Barbu, *Săptămâna nebunilor*, ediția a II-a, Albatros, București, 1985, pp. 27, 45, 85, 188, 199, 215, 217.
322. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, Cartea Românească, București, 1987, pp. 72, 81.
323. Mircea Cărtărescu, *Levantul*, ediția a II-a (ediția I: Cartea Românească, 1990), Humanitas, București, 1998, pp. 24 și 155.
324. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediție îngrijită de Stancu Ilin și I. Oprișan, Minerva, București, 1998, pp. 50-51.
325. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, București, 2001.
326. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Corpul* (ediția I: 2002), Humanitas, București, 2007.
327. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa dreaptă*, Humanitas, București, 2007.
328. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003.
329. Traian T. Coșovei, *Poezii marilor orașe. Citiri și recitiri*, Editura Muzeului Literaturii Române, București, 2008.
330. Valery Oisteanu, „Beatnici americano-evrei din Loisaia”, în *Viața Românească*, București, nr. 3-4, 2009, p. 229.
331. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Științifică, București, 1999.

332. „[Doar] 2-3 pagini interesante în De Quincey [*Confessions of an English Opium-Eater*, 1821], între zeci, sute de bucle retorice stupide. Cartea ar fi trebuit să înceapă exact de unde s-a sfârșit și să extindă până la detaliile detaliului descrierea lumilor sucite, fractalele ale universului interior al opiomanului. L-am fi avut atunci pe Rimbaud cu 50 de ani mai devreme, și sezonul în infern ar fi devenit inutil”, își notează Mircea Cărtărescu în jurnal la 25 noiembrie 1996 (325, p. 462). Și lui Mircea Mihăieș cartea lui De Quincey, într-adevăr „inexplicabil tradusă în românește prin 1969”, i s-a părut „cu totul convențională și întru nimic superioară prozei medii de secol nouăsprezece” (vezi 333).
333. Mircea Mihăieș, „V-ați drogat vreodată?”, în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4. Mihăieș este interesat în detaliu de fenomenul narcotic în literatura universală. A reținut, de pildă, faptul că protagonistul romanelor lui Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes, se droga cu soluție de cocaină injectabilă (cu concentrație de 7%) și cu morfină, dar îi displăcea opiumul.
334. Mădălina Chițu, „Excesul de cafele provoacă halucinații. Emil Brumaru: «Fără ele nu pot scrie»”, în *Gândul*, 15 ianuarie 2009.
335. Michel Braudeau, *Café, Cafés*, Éditions du Seuil, Paris, 2007; apărută și în românește: *Cafea, Cafenele*, ART, București, 2009.
336. Bennett A. Weinberg, Bonnie K. Bealer, *The World of Caffeine. The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, Routledge, Londra, 2001.
337. Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, Humanitas, București, 2001.
338. Adriana Babeți, *Prozac. 101 pastile pentru bucurie*, Polirom, Iași, 2009.
339. Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, Humanitas, București, 2008, pp. 80-81.
340. Vezi *Dilema veche*, nr. 14, 16-22 aprilie 2004.
341. Adrian Mihalache, „Euforia bine temperată”, în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 199-208, citatul la p. 200. Eseul a fost reluat în volumul Adrian Mihalache, *Înaintând mascat. Eseuri frivole*, Curtea Veche, București, 2007, pp. 237-251.
342. Henri Michaux, *Misérable miracle*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 91-100; apud *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 232-336, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță.
343. Alin Fumurescu, „*Ayahuasca – finis coronat opus* sau cum poți gusta raiul și iadul într-o fiertură de liane (I, II, III)”, în www.cotidianul.ro, 4, 13 și 19 iunie 2009, <http://fumurescu.blog.cotidianul.ro/2009/06/04/ayahuasca-finis-coronat-opus-sau-cum-poti-gusta-raiul-si-iadul-intr-o-fiertura-de-liane-ii/>.
344. Daniel Vighi, *Povestiri cu str. Depozitului*, Cartea Românească, București, 1985, pp. 31-34.
345. Marius Chivu, „Câte un joint, joint, joint...”, în *România literară*, nr. 39, 2004.
346. Marius Chivu, „Existențialism narcotic”, în *România literară*, nr. 24, 2002.
347. Marius Chivu, „*Pizdeț* contrafăcut”, în *România literară*, nr. 26, 2004; vezi și *Idem*, „*Joint-uri, doze & lecturi*”, în *Maxim*, februarie 2008.
348. Marius Chivu, „*Heroin story*”, în *Dilema veche*, nr. 270, 16 aprilie 2009.

349. Marc Valleur, Jean-Claude Matyasiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri...*, Nemira, București, 2008.
350. Dragoș Bucurenci, *RealK*, prefață de Florin Iaru, Polirom, Iași, 2004.
351. Dan C. Mihăilescu, *Despre omul din scrisori. Mihai Eminescu*, Humanitas, București, 2009.
352. Dan C. Mihăilescu, „Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă ești Poe sau Baudelaire”, interviu de Alina Purcaru, în *Cotidianul*, 8 mai 2009.
353. Irina Denejkina, *Votca-Cola*, traducere de Denisa Fejes, Curtea Veche, București, 2008.
354. Vezi Ovidiu Șimonca, „Talentata puștoaică poloneză a ajuns în România”, în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 14.
355. Dorota Masłowska, *Albă ca zăpada și roșu bolșevic*, traducere de Constantin Geambașu, ilustrații de Krzysztof Ostrowski, Trei, București, 2008.
356. Jerzy Pilch, „Monologul Voinicului”, articol apărut în *Polityka*, nr. 37, 14 septembrie 2002. În traducerea Luizei Săvescu, articolul a apărut în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 15.
- 357.** Amintesc aici de romanul Doinei Ruști pentru un scurt, dar simptic dialog între câțiva liceeni români din anii '80. Un text ironic care dă măsura modului în care funcționa propaganda comunistă despre „cum o fi în America?”:
- Mie mi-a spus un văr că în America se droghează pe capete, nu contează, proști, deștepți, săraci, toată lumea ia droguri.
- Ce sunt alea ?
- Niște prafuri, care îi fac pe oameni să se simtă ca și cum ar fi beți, apoi cad pe stradă și nu mai știu de ei, iar după un timp mor. Cică sunt străzile pline de oameni drogați, care stau ca viermii, încolăciți unii într-alții. Uneori nici nu știu că iau droguri, li le pun niște șmecheri în ceai sau în ce-o fi și după ce beau devin dependenți, nu mai pot să trăiască fără droguri. Dar asta nu e numai la americani, ci în toate țările capitaliste.
- Eu am auzit că și la noi se pune ceva în ceai, mi se pare bromură, care te tâmpește. În special la soldați, la studenți și la elevi, de exemplu la noi, la [internatul liceului] Pedagogic, sigur se pune”. Vezi Doina Ruști, *Fantoma din moară*, Polirom, Iași, 2008, pp. 108 ș.u.
358. Horia-Roman Patapievi, „Dușmanii libertății”, în *Evenimentul Zilei*, 5 februarie 2009.
359. Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, New York, 1988, pp. 85-86.
360. Daniel Vighi, *Aventuri cu Jimi Hendrix* (roman), Aula, Brașov, 2005.
- 361.** De curând, compozitorul Mircea Florian a îndrăznit să vorbească deschis despre „amprenta” lăsată de „drogurile psihedelice” asupra muzicii tinere românești din timpul regimului ceaușist, droguri care au dat „impulsuri creativității” artistice. El a recunoscut totuși că cel mai influent drog în spațiul autohton a fost alcoolul, care „a făcut la fel de multe victime în spațiul est-european precum a făcut heroina în America”. Mircea Florian (alias Florian din Transilvania) a creat în anii '70 *Ceata melopoică* – o trupă de muzică folk-rock experimentală, o trupă cu

- geometrie variabilă compusă din Sorin Chifriuc, Gabriel Căciulă, Ljubisha Ristić, Arif Djafri, Günther Reininger, Dorin Liviu Zaharia, Andrei Oișteanu ș.a. Vezi Mircea Florian, „Merg amețit pe mai multe cărări”, interviu luat de Andra Matzal, în *Cotidianul*, 22 mai 2009, p. 22.
362. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefață și note de Leon Volovici, Humanitas, București, 1996.
363. „Nu cred deloc că-i scăpa frumusețea lumii”, interviu inedit [despre Emil Cioran] cu Simone Boué, realizat de Gabriel Liiceanu [la 18 noiembrie 1994], în *România literară*, nr. 31, 7 august 2009, pp. 16-17.
364. Emil Cioran, *Exerciții de admirație. Eseuri și portrete*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, București, 2002.
365. William Kluback, Michael Finkenthal, *Clownul în agora. Convorbiri despre Eugen Ionescu*, traducere de Roxana Sorescu, Universalia, București, 1998, pp. 90, 148. „Nu aș vrea să se simtă cineva ofensat de faptul că folosesc frecvent imaginea clownului când e vorba de dragul și profund respectatul nostru Eugène Ionesco, nuanțează Michael Finkenthal. De aceea aș dori să-i amintesc cititorului credința mea sinceră că metafora clownului reprezintă una dintre cele mai autentice figuri umane. Prin definiție, clownul este întotdeauna demn de încredere : deoarece poartă o mască, el nu are nevoie să mintă” (p. 145).
366. Întâmplarea face ca acum, când scriu aceste rânduri, să fie 15 august 2009, exact 40 de ani de la începutul Festivalului de la Woodstock. Atunci, în august 1969, eu aveam 21 de ani și, în pofida unei oarecari deschideri ideologice a regimului comunist, presa ceaușistă nu a acoperit în nici un fel evenimentul. În august 2009, o ziaristă de la *Evenimentul Zilei*, Florentina Civercă, a avut curiozitatea să facă revista presei în Republica Socialistă România, la mijlocul lunii august 1969. Se apropia ziua de 23 august (ziua națională a RSR), se împlineau 25 de ani de la evenimentul din 1944, și propaganda comunistă vorbea numai despre „eliberarea de sub jugul fascist”, cuvintele-cheie fiind în toate ziarele aceleași : „bilanț”, „împliniri”, „propășire”, „chezășie” etc. Florentina Civercă a găsit un singur articol despre evenimentul care a schimbat fața nu numai a muzicii rock, dar și a lumii. Este vorba despre un articol caricatural, intitulat „Marele pelerinaj al triburilor pop”, care a apărut nesemnlat în *Viața studențească* din 24 septembrie 1969. Iată un fragment simptomatic, cu *hippies* drogați vs tineri muncitori oțelari : „Desigur, anumite principii «hippie» n-au fost părăsite. Jim Morisson, de la orchestra [*sic !*] *The Doors*, se dezbracă pe scenă, iar solistul celor de la *Fat Matters* are un pantalon... transparent. Drogul a rămas și el pe primul loc pe lista alimentației lor. Câțiva tineri muncitori dintr-o oțelărie din Wales, prezenți pe insulă [Wight], exprimau însă alte păreri : «Liniștea oferită de droguri e frumoasă, spuneau ei, dar iluzorie, și drogul îi poartă departe, departe de noi...»”. Acest „straniu mod de rezistență împotriva inegalităților umane”, „hrănit artificial cu hașis și marihuana”, conchide ziaristul anonim, indică gravele probleme cu care se confruntă societatea capitalistă (vezi Florentina Civercă, „Fenomenul Woodstock în presa lui Ceaușescu”, în *Evenimentul Zilei*, nr. 5620, 15 august 2009).

367. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. I (A-E), ediție îngrijită, cuvânt înainte, note și indici de Mircea Handoca, Minerva, București, 1993, p. 108.
368. Andrei Znamensky, *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.
369. Ion Vianu, *Exercițiul de sinceritate*, Polirom, Iași, 2009.
370. Ion Vianu, „Revoltații erau declarați demenți”, interviu de Simona Chițan, în *Evenimentul Zilei*, nr. 5624, 18 august 2009.
371. Gellu Naum, *Poeme alese*, Cartea Românească, București, 1974, pp. 287 ș.u.
372. Moshe Idel, *Lanțuri vrăjite. Tehnici și ritualuri în mistica evreiască*, Hasefer, București, 2008.
373. Stephan Roll, *Poeme în aer liber*, cu desene de Victor Brauner, colecția Integral, București, 1929, pp. 5, 18.
374. *Despre Interior-Exterior. Gellu Naum în dialog cu Sanda Roșescu*, Paralela 45, Pitești, 2003.
375. Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: Emil Cioran, Apocalipsa după Cioran*, Humanitas, București, 1995.
376. Ruxandra Cesereanu & Co, *Made in Romania. Subculturi urbane la sfârșit de secol XX și început de secol XXI*, Limes, Cluj-Napoca, 2005.
377. Ruxandra Cesereanu, *Tricephalos. Cartea licornei. Peripețiile Alisei în Țara NewYorkeză. Cuferele trupului meu*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
378. Ioana Diaconescu, „Ion Barbu în arhiva operativă a Securității”, în *România literară*, nr. 35, 4 septembrie 2009, pp. 16-17.
379. Marius Oprea, *Banalitatea răului. O istorie a Securității în documente (1949-1989)*, studiu introductiv de Dennis Deletant, Polirom, Iași, 2002, p. 424. Vezi și Andrei Oișteanu, „Râsu’ – Plânsu’”. Despre dosarul meu de Securitate”, în revista 22, nr. 702, 19 august 2003, pp. 6-9; nr. 703, 26 august 2003, pp. 12-13; nr. 704, 2 septembrie 2003, pp. 10-11.
380. Andreea Deciu, „Aurolacii”, în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 109-118.
381. Monica Lovinescu, *Jurnal (1990-1993)*, Humanitas, București, 2003.
382. Paul Cernat, „Summa ethilica”, în revista 22, nr. 43 (1024), 20-26 octombrie 2009, suplimentul „Bucureștiul cultural”, nr. 26 (89), 20 octombrie 2009, p. 3
383. *Victor Brauner dans les collections du Musée National d'Art Moderne*, Edition du Centre Georges Pompidou, Paris, 1996.
384. Naomi Sawelson-Gorse, *Women in Dada: Essays on Sex, Gender, and Identity*, MIT Press, Cambridge, 1998, p. 520. Poemul *Morphine* este reprodus în *The Dada Market: An Anthology of Poetry*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1993, pp. 100-101.
385. Antonio Escohotado, *Piccola storia delle droghe, dall'antichità ai giorni nostri*, traduzione di Paula Carlé, Donzelli, Roma, 1997.
386. „Dosarul” *Mircea Eliade. Cu cărțile pe masă*, vol. II (1928-1944), cuvânt înainte și culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, București, 1999.
387. Dan Dana, *Zalmoxis, de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului*, prefață de Zoe Petre, Polirom, Iași, 2008.
388. Ioan Petru Culianu în colaborare cu H.S. Wiesner, *Jocul de smarald* (roman), traducere de Agop Bezerian, Polirom, Iași, 2005.

389. Vasile Ernu, *Ultimii eretici ai Imperiului*, Polirom, Iași, 2009.
390. Mircea Cărtărescu, „De ce își pune omul întrebări?”, răspuns la o anchetă literară organizată de revista *Contrafort*, Chișinău, nr. 7-8, iulie-august 2009, p. 12.
391. Emil Nicolae, *Patimile după Victor Brauner*, Hasefer, București, 2006.
392. Sarane Alexandrian, *Victor Brauner l'illuminateur*, Cahiers d'Art, Paris, 1954.
393. Dorli Blaga, *Tatăl meu, Lucian Blaga*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2004, pp. 290-291, 300. Îi mulțumesc Martei Petreu pentru indicarea acestei surse.
394. Ion Vianu, „Ionesco, așa cum l-am cunoscut (evocare)”, în revista 22, nr. 48, 24-30 noiembrie 2009, pp. 14-15.
- 395.** Informații provenite de la poeta Ioana Diaconescu (27 noiembrie 2009), căreia îi mulțumesc și pe această cale. Ioana Diaconescu este cercetătoare la CNSAS (Consiliul Național pentru Studierea Arhivei Securității), fiind acreditată să cerceteze dosarele de Securitate ale unor importanți intelectuali români (Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Ion Petrovici, Nicolae Steinhardt, Vladimir Streinu, Ion Barbu, Emil Botta etc.). De asemenea, domnia sa a fost prietenă apropiată cu Emil Botta în ultimii ani de viață ai acestuia (1974-1977). După moartea poetului, Ioana Diaconescu i-a reeditat poemele publicate în volume și răspândite în diverse reviste (vezi 396).
396. Emil Botta, *Scrieri*, vol. I și II, ediție îngrijită de Ioana Diaconescu, Minerva, București, 1980.
397. Ion Vlasiu, *În spațiu și timp. Pagini de jurnal*, din caietele perioadei 1940-1941, Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 165; *apud* 398, p. 137.
398. Marta Petreu, *Ionescu în țara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2001.
- 399.** Romanul nefinalizat și inedit *Tozgreac* (în curs de apariție la Editura Polirom) a fost scris de Ioan Petru Culianu în perioada 1982-1984, în franceză și în română. Este compus din mai multe episoade de sine stătătoare. Episodul pe care l-am prezentat, *Experimentul Lombrosa*, a fost scris în franceză în 1984, în timp ce autorul se afla la Groningen (Olanda). Îi mulțumesc surorii autorului, Tereza Culianu-Petrescu, pentru rezumatul făcut episodului comentat de mine. Scriu aceste rânduri pe 5 ianuarie 2010, când Ioan Petru Culianu ar fi împlinit vârsta de 60 de ani.
400. Ioan Petru Culianu, *Studii românești II. Soarele și Luna. Otrăvurile admirației*, ed.cit.
401. Petre Pandrea, *Turnul de ivoriu. Memorii*. Prefață de Ștefan Dimitriu, ediție îngrijită și postfață de Nadia Marcu-Pandrea, Vremea XXI, București, 2004.
402. H.G. Wells, *Hrana zeilor, Opere alese*, vol. III, traducere de Victor Kernbach și C. Vonghitzas, Editura Tineretului, București, 1964.
403. Eusèbe Salverte, *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
404. Într-o formă extinsă, am publicat acest capitol în 2009. Vezi Andrei Oișteanu, „Narcotics and Halucinogens: Scholars from the Romanian

- Territories Travelling to the East (Spathary Nicolae Milescu, Demeter Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade)”, în *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies*, vol. X, Institute for the History of Religions, Bucharest, 2009, pp. 263-285.
405. Ioan Petru Culianu, *Religia și creșterea puterii*, în Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie și putere*, ediția a II-a românească, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu și Șerban Angheliescu, Polirom, Iași, 2005. Prima ediție a cărții *Religione e potere* a apărut în 1981, la Torino, la Casa Editrice Marietti.
406. Chris Bennet, Lynn Osburn, Judy Osburn, *Green Gold the Tree of Life: Marijuana in Magic & Religion*, Acces Unlimited, Frazier Park (Ca), 1995.
407. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»”, în *Zalmoxis. Revista de studii religioase*, vol. III, Paris/București, 1940-1942, p. 3.
408. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943.
409. Emil Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, traducere din germană, ediție îngrijită și note de George Guțu, Humanitas, București, 2009.
410. Șerban Foartă, Bogdan Ghiu, Daniel Vighi *et alii*, *Prima mea beție*, volum coordonat de Gabriel H. Decuble, ART, București, 2009.
411. Sanda Movilă, *Viața în oglinzi. Desfigurării. Nălucile*, ediție îngrijită și prefață de Eugenia Tudor-Anton, Minerva, București, 1990, pp. 96-130. Ediția princeps a apărut în 1935. Mulțumesc Biancăi Burța-Cernat și lui Paul Cernat pentru semnarea romanului *Desfigurării*.
412. Eugène Ionesco, *Teatru*, traducere, cuvânt înainte și note asupra ediției de Dan C. Mihăilescu, vol. III, Univers, București, 1996, p. 19.
413. Benjamin Fundoianu, *Imagini și cărți din Franța*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2006.
414. Francisc Șirato, „Grupul celor patru. Expoziția de pictură și sculptură din sala Ileana – Cartea Românească”, în *Universul literar*, an XLIII, nr. 10, 6 martie 1927, p. 152. Vezi Claudiu Paradais, *Ștefan Dimitrescu*, Meridiane, București, 1978, p. 18.
415. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbei și culturii române*, vol. I, București, 1900, pp. 216-217.
416. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Minerva, București, 1972, pp. 24-26.
417. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1974, p. 99.
418. Andrei Oișteanu, „Schimbarea la haine a României”, în revista 22, nr. 749, 13 iulie 2004, p. 11, și Andrei Oișteanu, „Romania's Vestimental Transfiguration”, în *EURESIS. Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles*, nr. 3-4, automne-hiver 2006, pp. 317-326.
419. Tudor Vianu, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, text stabilit de Vlad Alexandrescu și Adriana Zaharia, studiu introductiv și repere critice de Ilie Pârveu, Nemira, București, 1998, p. 659.

420. Pentru infamia pusă la cale de Claire Goll împotriva lui Paul Celan, vezi volumul *Die Goll-Affäre: Dokumente zu einer 'Infamie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2000.
421. Lucian Blaga, „Elogiul satului românesc”, în *Elogiul folclorului românesc*, antologie și prefață de Octav Păun, text îngrijit de Maria Mărdărescu și Octav Păun, Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 405-408.
422. *Domnița nebănuitelor trepte. Epistolar Lucian Blaga – Domnița Gherghinescu-Vania*, ediție îngrijită, prefață și note de Simona Cioculescu, Editura Muzeului Literaturii Române, București, 1995, p. 102.
423. *Dorul. Culegere de cânturi naționale și populare veche și nueue*, edițiunea a VIII-a, arangeată din nou, revădiută și adaogită cu mai multe cântece nueue și veche, Librariu-Editoriu H.C. Wartha, București, 1868, pp. 92-93. Îi mulțumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea acestei cărți.
424. Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Socec, București, 1915. Ediție nouă, îngrijită de Iordan Datcu, Grai și Suflet – Cultura Națională, București, 1995.
425. Gabriel Liiceanu, „Crinii din clasa întâi de liceu”, în Gabriel Liiceanu, Adriana Bittel, Ana Blandiana, Nicolae Manolescu, Ioana Părvulescu, *Povești de dragoste la prima vedere*, Humanitas, București, 2008, pp. 11-28.
426. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, București, 1985, p. 456.
427. Constanța Buzea, *Crestetul ghețarului. Jurnal (1969-1971)*, Humanitas, București, 2009, p. 157.
428. Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Amarcord, Timișoara, 1997.
429. Anton Pann, *Scrieri literare*. Text, note, glosar și bibliografie de Radu Albala și I. Fischer, prefață de Paul Cornea, Editura pentru Literatură, București, 1963, p. 65.
430. Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului roman, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, ediție îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Polirom, Iași, 1998.
431. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
432. Anton Pann, *Culegere de proverburile sau Povestea vorbii*, ediție revăzută de I. Fischer, Minerva, București, 1982.
433. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediție îngrijită, prefață și note de Mircea Angheliescu, Minerva, București, 1983.
434. Tristan Tzara, *Primele poeme*, Cartea Românească, București, 1971.
435. Mihai Eminescu, *Opere alese*, vol. II, ediție îngrijită de Perpessicius, Editura pentru Literatură, București, 1965, p. 522.
436. Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2009, p. 147.

437. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 2004.
438. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernovodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
439. C.A.R. [= C.A. Rosetti], poezia „Influența țigaretii asupra mea” (1847), publicată în *Calendar popular pentru anul 1848*, [Tipografia] „Rosetti & Winterhalder”, an XI, București, 1848, pp. 101-102.
440. Gr. Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, I, *Boalele oamenilor*, București, 1907, p. 10.
441. Titu Maiorescu, „Eminescu și poeziile sale” (1889), în Titu Maiorescu, *Critice*, volum îngrijit și prezentat de Al. Hanță, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
442. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer*, Recherche documentaire: Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997.
443. Andrei Oișteanu, „Masacrul de la Iași în *Jurnalul* lui Mihail Sebastian”, în revista 22, nr. 852, 4-10 iulie 2006, pp. 5-6.
444. Andrei Oișteanu, „Marcel Iancu inedit”, în revista 22, nr. 1022, 6-12 octombrie 2009, p. 12.
445. Andrei Oișteanu, „Literatura erotică într-o epocă de tranziție (1774-1866)”, în *Viața Românească*, anul 100, nr. 3-4, martie-aprilie 2005, pp. 8-16.
446. Jules Verne, *De la Pământ la Lună*, traducere de Aurora Gheorghită, ediția a II-a, Ion Creangă, București, 1990, pp. 132-133, 155-157.
447. Ioan Petru Culianu, *Arta fugii* (povestiri), cu cinci desene ale autorului. Prefață de Dan C. Mihăilescu, Polirom, Iași, 2002. Povestirile din această carte au fost scrise de Culianu în anii 1967-1972, în perioada studenției sale bucureștene.
448. Paul U. Unschuld, *Medicine in China. Historical Artefacts and Images*, Prestel Verlag, München, Londra, New York, 2000, p. 43.
449. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, traduit de l'italien par Reto Morgenthaler, Éditions Place des Victoires, Paris, 2002.
450. *Cioran și Securitatea*, ediție îngrijită de Polirom, Iași, 2010, pp. 112, 207, 213, 232, 267.
451. Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție îngrijită și postfață de Eugen Simion, Cartea Românească, București, 1981.
452. Ion Vianu, „Cu sufletul la gură”, în *Lettre Internationale*, ediția română, București, vara 2009, p. 7.
453. Ioana Veronica Cioflâncă, *Modă și sociabilitate în veacul al XIX-lea*, catalogul expoziției deschise la Palatul Culturii din Iași, septembrie-octombrie 2004, Iași, 2004.
454. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1977.
455. C. Conachi, *Scrieri alese*, volum îngrijit de Ecaterina și Alexandru Teodorescu, Editura pentru Literatură, București, 1963.

456. Paul Ștefănescu, *Scriitori în fața justiției*, Saeculum vizual, București, 2005, pp. 84-85.
457. Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, prefață de Matei Călinescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 2000; vezi studiul „Protocoale» amoroase și modele lirice în Balcani (Orient și Occident, Luminism și Medievalism)”, pp. 107-123.
458. *Memoriile Principelui Nicolae Suțu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, pp. 170-171.
459. Dan Horia Mazilu, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Polirom, Iași, 2008, p. 321.
460. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, cu desenele autorului, Maiko, București, 2001.
461. David Strophlet Flattery, Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma” and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. XXI, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989.
462. Jorge Luis Borges în colaborare cu Margarita Guerrero, *Cartea ființelor imaginare*, traducere și note de Ileana Scipione, ilustrații de Felix Aftene, Polirom, Iași, 2006, p. 195.
463. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Dușmani și prieteni ai omului*, Academia Română, Librăriile Socec & Comp., București, 1916.
464. Leonid Dimov, *Texte*, prefață de Mircea Iorgulescu, Albatros, București, 1980, pp. 19, 29, 47, 96, 106, 162, 176, 179.
465. Sarane Alexandrian, „I Believe in a Surrealism of the Future”, în dialogue with Petre Răileanu, vezi Petre Răileanu, *The Romanian Avant-Garde, Plural*, The Romanian Cultural Foundation, Bucharest, nr. 3, 1999, p. 148.
466. Ioan Milcă, *Expresivitatea argoului*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2009.
467. Jacques Herold, *Maltraité de Peinture*, cu ilustrațiile autorului, traducere, studiu introductiv și note de Petre Răileanu, Editura Institutului pentru Cercetarea Avangardei Românești și Europene, București, 2001, p. 53.
468. Luiu Vasiliu, „Alice”, în *Suplimentul de cultură*, nr. 264, Iași, 13-19 martie 2010, p. 16.
469. Ruxandra Cesereanu, *Oceanul Schizoidian*, Marineasa, Timișoara, 1998 (reedita la Vinea, București, 2005). În SUA, volumul *Schizoid Ocean* a apărut la ESF Publishing House, Binghamton, NY, 1997.
470. Ruxandra Cesereanu, Andrei Codrescu, *Submarinul iertat*, prefață de Mircea Cărtărescu și șapte desene de Radu Chio, Brumar, Timișoara, 2007.
471. Ruxandra Cesereanu, „Delirionismul” a fost republicat recent în revista *Vatra*, Târgu-Mureș, nr. 2, 2010, pp. 60-61.
472. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talex, Minerva, București, 1982, pp. 53, 80, 82, 135, 319, 485.
473. Victor Brauner, *Desene din anii 1925-1962*, din colecția Muzeului de Artă Modernă din Saint-Étienne. Catalog al expoziției de la Muzeul

- Național de Artă al României, curator și studiu introductiv de Martine Dancer, București, 2001, p. 21.
474. Gheorghe Brătescu, Paul Cernovodeanu, *Biciul holerei pe pământ românesc. O calamitate a vremurilor moderne*, Editura Academiei Române, București, 2002, pp. 273 ș.u.
475. Ruxandra Cesereanu, *Panopticon. Political Torture in the 20th Century. A Study of Mentalities*, translated into English by Carmen Borbély, Institutul Cultural Român, București, 2006.
476. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 119.
477. Leopold von Sacher-Masoch, *Caete*, Polirom, Iași, 1999, p. 39.
478. Gherasim Luca, *Inventatorul iubirii și alte scrieri*, ediție îngrijită, prefață și note de Ion Pop, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
479. Andrei Pleșu, *Note, stări, zile (1968-2009)*, Humanitas, București, 2010, p. 83.

Addenda

Botanica poporană română

Simeon Florea Marian

În 1988, apărea în *Revista de Istorie și Teorie Literară* (nr. 3-4) capitolul „Mătrăguna” din tratatul *Botanica poporană română* al folcloristului și etnografului Simeon Florea Marian, lucrare păstrată în manuscris în fondul documentar al casei memoriale „Simeon Florea Marian” din Suceava. Brândușa Steiciuc, pe atunci custodele casei memoriale, a editat textul pentru rubrica *Mythos & Logos* a publicației. Din capitolul „Mătrăguna” au fost lăsate deoparte fragmentele editate, respectiv paginile care constituiesc articolul lui Simeon Florea Marian „Mătrăguna și dragostea la români” (*Albina Carpaților*, 1880, pp. 119-121), precum și un pasaj final, care reproducea un articol al lui Simeon Manguiuca (din *Familia*, an X, 1874, nr. 43-49, pp. 511 sq); locurile de unde au fost eliminate pasaje sunt marcate cu croșete în text.

Mătrăguna (*Atropa belladonna* L.)

Una dintre plantele care joacă rolul cel mai mare și mai însemnat în farmecele și vrăjile românilor de pretutindene este *Mătrăguna*, numită almintrelea, și mai ales în Transilvania, încă și *Cireașalupului*, *Doamna-codrului*, *Doamna-bună*, *Doamnă-mare*, *Floarea-codrului*, *Iarba-codrului*, *Împărăteasă*, *Împărăteasa-buruenelor*, *Mătrăgiune*, *Mătrăgună-Doamnă-bună*, *Mătrăgună-Doamnă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-bună* și *Nădrăgulă*¹. [...]

O samă de românce din *Bucovina* spun că *Mătrăguna* ar fi de două feluri și anume: una numită *Mătrăgună-neagră*, care crește mai ales prin pădurile umbroase de la munte, și alta, numită *Mătrăguna-albă*, care se face unde e locul cel mai curat și unde arde soarele mai tare, precum sunt bunăoară *opcunile*, unde e ars locul atât de foc cât și de soare și prin aceasta s-a curățit de toate spurcăciunile.

3

diare: Foia săptămânală pentru literatură și cultură română
și Bucovina nr. 3, 4, 5. Anul V. Cornații Marle. în această
 foie și-a publicat Cortăchi Negrații „Flora sa roma-
na pag. 91. — În unu calendaru său — În anul 1858
 și 1859. a publicat la pag. și 15. G. Barilei „Voabu-
larulu său de nume de plante. „Voabulariu de nume de plan-
teloru transilvane, românești, latinescu, și ungaru. — Am mai aflat
 nume românești de plante în „Dictionariulu românesc,
latinescu și ungaru”, edit. de epul fațarasiului
Ionu Bobbu, Cluja 1822. precum și în „Catalogulu ofici-
alu” alu expozițiunii nationale din 1865 și în Vasi. publicat
 de Ionu Ionescu. Vasi. 1865. etc. etc.

Suceva în 4. Dec. 1870.

Simeon Florea Marian

69. Pagina finală a prefetei lui Simeon Florea Marian
 la *Botanica poporană română*. Manuscris, Suceava, 1870

Deci feciorul sau bărbatul ce voește să fie mai ales și mai destins între alți oameni, să ajungă la o stare mai înaltă și mai însemnată, să fie iubit și cinstit de toți, ia vin, dulceț sau zahăr, pâne și sare, și-ntr-o zi de frupt, niciodată în una de sec, până a nu răsări soarele, se duce unde ști că se află *Mătrăgună-albă* și, cum ajunge la dânsa, o unge cu dulceț, o stropește cu vin, o îmbracă cu cămeșa sa și apoi, luând o crenguță rămuroasă de *Fag* cu frunză cu tot și dând rămurilelor dintr-însa numele acelora înaintea cărora voește să fie mai preferat, sau înaintea cărora voește să fie iubit, o înconjură cu crenguța aceasta de trei ori, după aceea prinde a o săpa zicând: *Mătrăgună!* Doamnă bună! *Eu te soroces!* Cu pâne și cu sare, *Cu dulceț și vin,* *Și cu ce-i mai bun în lume,* *Iar tu să mă faci!* *Mai puternic!* *Și mai vrednic!* *Mai frumos!* *Și mai voios!* *De cum sunt acuma!* *Înaintea tuturor!*

După ce a săpat-o și a pus în locul ei pânea și sarea, o ia cum a săpat-o, adică cu pământ și cu cămeșă cu tot, și așa, punând-o pe cap, se întoarce cu dânsa acasă.

Pe drum însă, când se-ntoarce spre casă, trebuie să se ferească ca să nu-l vadă nime.

După ce a adus-o acasă o pună într-o oală nouă în apă ne-ncepută și apoi, după ce o scaldă pe dânsa, se scaldă și cel ce-a adus-o. Iar după ce se scaldă o pune undeva sus, deasupra icoanelor sau pe *drăgariu*².

Dacă însă cel ce voește să fie mai ales dintre alți oameni nu se poate duce singur ca s-o aducă, se poate duce și altul în locul lui. Acela însă trebuie să iee cămeșa aceluia, pentru care voește s-o aducă și cu aceasta să îmbrace *Mătrăguna*.

Mătrăguna aceasta se poate soroci și mai pe lung timp, adică după cum voește omul, dară mai bine e să se sorocească pe cât trăește omul³. [...]

Fiecare fată, care dorește și voește să fie norocită, trebuie să aibă în grădina părinților săi măcar un corciu de *Mătrăgună*.

Nu fie cine însă poate să sape și să aducă planta aceasta acasă, fără numai o femeie *iertată*, o femeie *părăsită*, căci almintrelea tot lucrul și toată osteneala e în zădar.

Bătrâna, adică femeia iertată, care se prinde că va aduce *Mătrăguna*, pentru cutare fată, se scoală des-dimineață până a nu răsări soarele, se duce în pădure, unde știe că se află *Mătrăguna* și, dacă voește s-o iee *pe joc*, atunci se duce cu un șip de rachiu sau cu un singeap de zahăr, iar dacă voește s-o iee *pe cinste și noroc*, atunci se duce cu un șip de vin, cu un colac și cu miere.

Dacă voește, poate și fata să meargă cu dânsa. Ajungând la starea locului zice atât baba cât și fata:

— Bună dimineața, cucoană *Mătrăgună*!

Apoi, începând a juca împrejurul ei, continuă mai departe zicând: *Să mă cinstești/ Cu joc/ Și cu noroc,/ Că și eu te voi cinsti/ Cu miere și cu joc,/ Cu vin vechi și noroc,/ Cu sare și cu pâne/ Și cu cuvinte bune!*

După rostirea acestor cuvinte, baba unge *Mătrăguna* cu miere și apoi, stropind-o cu vin, prinde a o săpa, iară fata joacă mai departe împrejurul ei. Sfârșind-o de săpat, și punând la locul ei pânea și sarea se întorc cu dânsa acasă și o răsădesc în grădina fetei.

Și acuma, după ce au răsădit-o, când merge fata la joc sau și în alt loc, ia lapte dulce și zahăr, iar dacă nu-i lapte, atunci ia apă curată, ne-ncepută cu zahăr și udă bobیțele și frunzele *Mătrăgunei* ținând în același timp mâna dedesupt ca să nu curgă jos. După aceea se spală cu laptele sau cu apa aceasta pe obraz și se duce mai departe, în credința că, făcând-o aceasta, ori unde va merge va fi iubită de toți.

E totodată de-nsemnat că *Mătrăguna* care are a se presădi, se sapă și se aduce acasă începând de la Paști și până la *St. George* sau până la *Duminica mare*, mai târziu nu⁴. [...]

Cum că multe fete o samână prin grădinile lor cu scop ca să fie iubite și mai alese decât altele, ba cum că unele o păstrează în oale chiar

și peste iarnă se poate vedea și din următoarele versuri: *Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat./ Firea-i foae blăstămată/ Să nu-nverzești niciodată/ Că nu m-ai făcut nevastă* ¹⁵

Românii sau mai bine zis româncele din *Moldova*, jud. Suceava, cred și zic că, dacă vrei să ai belșug bun și pețitori buni și cuprinși să tragă la casa ta, să te duci într-o zi de sărbătoare mare în pădure, pe când încă nu s-a scuturat roua, și dacă găsești *Mătrăgună*, s-o aduci acasă, s-o pui în pod sau în streșina căsii, și-ți va merge bine⁶.

În com. Tancu din jud. Vaslui fetele mari și nevestele tinere întrebuițează *Mătrăgună* spre a face cu dânsa de dragoste, ca și cele din *Bucovina*. Și ori de câte ori se apropie de această burueană, umblă totdeauna curat îmbrăcate, vorbesc cu respect de dânsa și se feresc de a rosti cuvinte necuviincioase la adresa ei, considerând-o ca o iarbă sfântă.

Pentru acest scop, *Mătrăguna* se procură în următorul mod:

În luna April și Mai, înainte de *Rusalii*, căci după această dată pierzând tot ce are bun în sine, ea rămâne fără putere de leac, se culege de cătră o femeie schimbată în cămeșă curată și așa, ca să n-o vadă nime, această femeie, fără a vorbi sapă burueana, iară în locul ei pune pâne sau mămăligă, miere ori zahăr, și săltând zice: *Eu îți dau miere, pâne și sare,/ Tu să-mi dai leacul Sfinției tale!*

Dacă culegătoarea trece peste un părau, aruncă în apă mămăligă ori pâne, pentru ca apa să ducă mămăliga ori pânea, iar nu leacul.

Culegătoarea e foarte mulțămită, când reușește a nu fi văzută de nimene, crezând că astfel a scăpat de a fi rostit cuvinte urâte cari ar putea nimici puterea lecuitoare a ierbii.

Pe lângă acestea se potrivește ca luna să fie plină, în care timp planta se sorocește (se așează) în *gherbe*⁷ de 5, 7 și 9, numindu-se persoana căreia servește.

Se alege o zi de dulce, se iau mai întâi cele 5 gherbe, se pun într-o oală nouă, se adaugă miere, zahăr, pâne și vin și se zice:

Eu îți dau aceste bunătăți/ Tu să dai leac și frumuseță lui N.!

Peste toate acestea se toarnă apă ne-ncepută, adusă de la trei isvoare, rostind cuvintele: *Cum isvorește apa/ Limpede și curată,/ Așa și N. spălându-se/ Să fie luminată/ Și de toată lumea întrebată!*

Oala se astupă la gură cu un capac de aluat sau azimă și, punându-se la foc, fierbe înădușită, până sara, când persoana pentru care s-a sorocit, face atâtea închinăciuni câte gherbe au fost în oală, bea din conținut tot atâtea înghițituri și se spală pe la încheieturi, iar restul îl toarnă din cap așa că, scena aceasta pretrecându-se pe malul unui părau, apa să curgă în el.

Plecând de la părau, trebuie să nu se uite îndărăpt, pentru că *ciasul cel rău*, ce se află totdeauna în apropiere de *Mătrăgună*, încercând a-i nimici puterea lecuitoare, să nu se lipească de acea persoană.

Tot așa se face cu 7 și cu 9 gherbe.

Alte ori se caută un pom înflorit și operația aceasta se face lângă el, iar buruenele din oală se anină prin crengi unde rămân până se nimicesc de vreme.

Unele persoane pun din rădăcina *Mătrăgunei* în căciulă, sau o poartă cusută în vreo tivitură a hainei, și aceasta pentru a fi cu vază în lume.

Crășmarii fac asemenea mult uz de *Mătrăgună*. Ei o descântă, o sorocesc și o așează pe butoiul de vin ori de rachiu.

Butoiul, astfel descântat, se duce în 2-3 zile, căci lumea bea din el de se înebunește.

Cu *Mătrăguna* se face și de urât contra dușmanilor.

În cazul acesta nu i se mai zice *Doamnă*, ci curat *Mătrăgună*, și cine o culege nu mai păzește regulile de mai sus amintite, ci din contră caută a fi cât se poate de murdar și rufos, pronunțând cuvinte urâte, făcând mișcări neregulate cu capul, cu mâinile, cu ochii, invocând puterea farmecătoare a plantei.

Mătrăguna astfel pregătită se pune în mâncare și băutură, și cine gustă, acela înebunește⁸.

Românii din jud. Tecuci, tot din *Moldova*, cred și spun că *Mătrăguna* e aducătoare de avuții. Bogații, cari te miri când au făcut o avere așa de mare, cum o au o țin în casă, ca pe niște moaște sfinte, făcându-i la anumite sărbători petreceri mari.

Dacă dau cuiva pe neștiute o rădăcină mititică de *Mătrăgună*, s-o poarte la dânsul, acela moare de dragoste pentru cel ce a menit-o, ori fuge de-și pierde picioarele, când vreu ca doi să se despărțească în folosul uneia sau unuia.

Când vreu să facă de dragoste cu *Mătrăgună*, o culeg totdeauna cu mare bucurie și tot în zorii zilelor mari; iar dacă vreu să facă cuiva de urât, atunci o culeg în zile de sec, de post, o sapă iarna ori pe vreme de ploae.

Când poartă cineva altuia năcaz, atunci îi dă *Mătrăgună* de aceasta și îl nebunește, că din nebuneala aceasta om ca toți oamenii nu-l mai vezi⁹.

De aici se vede că vine apoi și zicala: *Pare că ai mâncat Mătrăgună*; sau: *Pare că ai luat Mătrăgună*, adică: pare că nu ești în toate mințile, pare că ai nebunit.

Vrăjitoarele din *Muntenia*, jud. Gorj, com. Dobrița, dau *Mătrăgună* în mâncare și băutură acelora pentru cari sunt plătite a-i pedepsi, înebunindu-i. Ele cred că, culegând *Mătrăguna* în condițiuni anumite, dau acestei buruene puterea de-a înebuni pre oameni.

Condițiunile sunt: după ce babele au ajuns acolo unde crește *Mătrăguna*, se desbracă, își despletesc părul și descântă, făcând fel de fel de mișcări din cap, mâini și picioare și fugind într-o parte ca

niște nebune. Când se strâmbă astfel, sapă rădăcina pre care o prepară apoi acasă, pentru a o pune în mâncare sau în băutura aceluia căruia voesc să-i producă turburări în sănătate, care samănă cu nebunia. Cel ce-a înghițit *Mătrăguna* înebunește¹⁰.

Românii din unele părți ale *Transilvaniei* cred și spun că *Mătrăguna* se poate lua pe făgădău (crășmă), pe joc, pe măritat și pe însurat, fiindcă ea este bună pentru toate celea.

Fata, ce dorește și voește să se mărite cât mai de grabă, se scoală des-diminează, până a nu răsări soarele, se-mbracă în hainele cele mai bune și mai frumoase ce le are, ia o *pițulă* de argint, pâne, sare și miere de stupi și cu acestea se duce apoi unde știe că se află un fir de *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului începe a săpa *Mătrăguna* și a zice: *Mătrăgună, doamnă bună, / Mărită-mă-n astă lună, / De nu-n asta-n cealaltă, / Mărită-mă dup-olaltă!*

După ce-a rostit cuvintele acestea și după ce-a săpat-o frumos, pune în locul ei *pițula*, pânea, sarea și mierea ce le-a adus cu sine și apoi, luând-o și întorcându-se cu dânsa acasă, o presădește într-un vas în pivniță, punând lângă dânsa iarăși puțină pâne, sare, miere și o *pițulă* de argint, și-n urmă ori de câte ori trece pe lângă dânsa zice: *Mătrăgună, / Doamnă buni! / Te cinstesc cu pită bună, / Și cu sare! / Și cu miere, / Și c-o pițulă de-argint! / Dar și tu să mă cinstești! / Cu frumusețea, / Cu noroc! / Și cu joc! / Să mă mărit cât de grabă!*

După aceasta, când voește fata să joace mult, pune vro câteva fire de *Mătrăgună* într-o oală nouă, așează apoi lângă oală o *turtă de târg*, mărgelile și șapte țevi de *Cucută*, lat. *Conium maculatum* L., cu vin umplute.

Toate acestea le pune într-un loc ascuns.

Duminică, când e popa în biserică, le scoate din locul cel ascuns și joacă în jurul lor în credința că va juca apoi foarte mult¹¹.

O samă de fete mari însă, tot din *Transilvania*, precum bunăoară cea din ținutul Turdei, când vor să fie mult jucate de feciori, pun *Mătrăguna* în Joia-mare „*la trastie*” sub pragul ușei de la biserică, crezând că, făcând aceasta, feciorii tot anul le vor juca mai mult decât pre altele¹².

Alte fete mari, asemenea din *Transilvania*, cari vor numaidacă să se mărite, se scoală până a nu răsări soarele, iau pâne de *Grâu* și sare și apoi, ducându-se cu acestea unde știu că se află vreun fir de *Mătrăgună* și săpând *Mătrăguna*, pun în locul ei pânea și sarea ce-au adus-o cu sine.

După aceasta, întorcând cămeșa pe dos și spunând rugăciunile, iau *Mătrăguna* și învărtind-o mereu în mână zic: *Mătrăgună, doamnă bună! / Mărită-mă-n astă lună, / De nu-n asta-n cealaltă! / Mărită-mă dup-olaltă; / Mărită-mă goagă nene, / Mărită-mă că mi vreme, / Că de*

*nu mi mărita/ Mare goagă te-a mânca,/ Că de cap te-oi apuca,/ De pământ cu tine-oi da/ Ca să știi că io-s mai tare,/ Nu mă tem de-a ta mustrare. Dar Mătrăguna încă zice: — Lasă burueana să-nspice,/ Că dacă a înspica/ Apoi te vei mărita/ După cine tu vei vrea/ Numai să ai voe/ După un fecior de stat/ Care-i mai frumos în sat,/ Frumos și gazda mare/ Să nu-ți faci supărare,/ Fără să fii fericită/ Ca o muere cinstită!*¹³

În unele părți din Selagiu, este datină că atât o samă de fete mari cât și o samă de văduve tinere să se adune la un loc în *Joia-mare*, adică în *Joia-Patimilor* D-lui Is.(us) Chr.(istos) des-dimineță până a nu răsări soarele și apoi să se sfătuească împreună cu o babă vrăjitoare: unde ar putea merge ca să afle și să aducă *Mătrăgună* acasă.

În alte părți însă, tot din Selagiu, și tot spre scopul acesta, se adună mai multe fete și văduve tinere la un loc în ziua de *Paști* după ce a ieșit preotul de la biserică.

Adunându-se, câte au avut să se adune, și punându-se în cale ce și cum să facă, iau cu sine o *glajă* cu vin, un pahar și pască sfințită și cu toate acestea se duc apoi în pădurile unde știu de mai nainte că se află multă *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului și dând peste vre un fir de *Mătrăgună*, o înconjură din toate părțile, ca și când *Mătrăguna* ar vrea să fugă de dânsele și ele n-ar voi s-o lese și apoi cinstind-o cu vin, zic: *Mătrăgună,/ Doamnă bună!! Cinstește-mă tu pe mine/ Cum te cinstesc eu pe tine/ Cu vin slujit și cu pască,/ Dumnezău să te trăiască,/ Să ne fii spre folosire/ La a noastră treuire!*

Rostind cuvintele acestea, baba, căci ea începe totdeauna mai întâi, bea un pahar de vin, al doilea pahar îl toarnă pe *Mătrăgună*, iar după aceasta cinstesc pe rând câte un pahar fetele și văduvele ce se află de față.

După ce fiecare a cinstit câte un pahar de vin, baba, începând a săpa *Mătrăguna* cu un cuțit, zice: *Scumpa noastră Mătrăgună/ Te săpăm cu voe bună/ Din acest loc părăsit,/ Unde-ntâi ai răsărit/ Și te-om duce-apoi în sat,/ Unde-i locu mai curat,/ Loc curat și nespurcat/ Pe a ta samă gătat!*

După ce-au *gătat-o* de săpat, o trag afară cu cea mai mare chibzuială ca nu cumva să se rumpă vreo rădăcină că apoi nu e bună de leac. Iar după ce-au scos-o, ținând-o baba cu mâna, fetele o cinstesc pe rând câte c-un pahar de vin, zicând: *Să trăiești tu Mătrăgună,/ Că-ți închin cu voe bună,/ Cu vin de la Paști slujit,/ Ce pe-a ta samă-i gătit/ Dăruiește-mi mult noroc,/ Ori cu cine-oi vrea să joc!*

Sfârșind cuvintele acestea de rostit, o rădică în sus și iar o lasă în jos, și tot așa o poartă una la alta, sărutându-se, jucând, împingându-se și făcând fel de fel de nebunii, cugetând în mintea lor că tocmai așa vor face mai pe urmă și feciorii cu dânsele.

Iară dacă, afară de *Mătrăguna* aceasta, care s-a săpat și s-a scos pe *noroc*, mai găsesc încă și altă *Mătrăgună*, atunci o sapă și o scot și pe aceea, însă cu totul altmintrelea decât pe cea dintâi.

Când o sapă pe cea din urmă, care se scoate pe ceartă și bătae, se ceartă grozav, se smulg de părul capului, se trag pe jos, se pălmuiesc, se scuipesc în față, se sudue, dar nici de cum într-adins, ci numai glumind și râzând cu hohot, de se răsună pădurea.

Sfârșind de săpat și de scos acuma și pe aceasta, pun pe cea dintâi pe vârful capului, iar pe a doua o bagă în sân, și așa se-ntorc apoi cu dânsele spre casă.

Întorcându-se spre casă și întâlnindu-se pe drum cu vreun fecior, bucuria lor e nespus de mare, crezând că *Mătrăguna* le va fi de mare folos, că de-acuma înainte feciorii au să le bage totdeauna în samă.

Din contră însă, dacă întâlnesc vreo muere sau fată, sunt foarte scârbite crezând că *Mătrăguna* nu le va fi de nici un folos. Sosind acasă merg de-a dreptul în grădină la locul pregătit de mai nainte pentru *Mătrăgună* și acolo, săpând o gropiță frumoasă, așezând-o într-însa și tocmindu-i rădăcinile cu mâna ca nu cumva să se boțească sau să se rupă vreuna, rostesc următoarele cuvinte: *Noi pe tine Mătrăgună! Te sădim cu voe bună! Dar și tu să ne ajuți! Și ori ce să ne ascuți! Noi cu tămâie sfințită! Și pască de cea slujită! Din ziua de Joia-mare! De la sfintele altare! Și cu vin de cel slujit! De la preot remândit! Și-n toată Duminica! Nafură vei căpăta! Toate-acestea ți le dăm! Și frumos că te rugăm! Toate noroc să avem! Și-n tot danțul să jucăm! Să jucăm cu cine-om vrea! Tot naintea altora!*

După ce gătesc de răsădit și de rostit cuvintele acestea, netezesc locul pe lângă dânsa și apoi pun lângă ea o măsuță micuță, iară pe aceasta o pască, tămâie și un pahar cu vin, toate slujite sau mai bine zis sfințite, însă toate le așează și le tocmesc astfel ca nime să nu dea peste dânsele, căci dacă ar ști feciorii din sat sau alte fete, cari nu au o asemenea burueană pe lângă casele lor, atunci ar fi vai și amar de frunzele ei.

Iar fetele, ce-au adus-o, după ce au presădit-o o cearcă mai în toate zilele și de cumva nu plouă afară, o udă anume ca să crească.

Duminică dimineața, după ce a ieșit preotul de la biserică, merge fiecare fată la dânsa și rumpând vro câteva frunze, zice: *Eu pe tine Mătrăgună! Te-am sădit cu voe bună! Da și tu să mă ajuți! Ori și ce să mă ascuți! Eu cu tămâie sfințită! Și pască de cea slujită! Din ziua de Joia-mare! De la sfintele altare! Și cu vin de cel slujit! De la preot remândit! Și-n toată Duminica! Nafură vei căpăta! Toate-acestea ți le dau! Și frumos că mi te rog! Să-mi dai și tu mult noroc! În tot danțul ca să joc! Să joc cu cine voi vrea! Înaintea altora!*

Rostind cuvintele acestea, bagă frunzele rupte în sân și așa se pornește și se duce apoi la joc sau la altă petrecere.

Ajungând la joc caută vasul din care beu feciorii de regulă apă, strecură într-însul pe furie vro câteva frunzișoare de *Mătrăgună* de cea sorocită pe noroc și pe joc și apoi, făcând-o aceasta crede ea că feciorii pre nici una dintre celelalte fete din sat nu le vor juca cum vor juca-o pre dânsa, fie ea avută sau săracă, frumoasă sau urâtă.

Iar dacă va arunca în vas *Mătrăgună* de cea sorocită *pe ceartă* și bătae, atunci e mânia lui Dumnezeu ce fac feciorii : se ceartă, se-mping, se trag de cap și se bat ca niște ieșiți din minte¹⁴.

În *Crișana* domnește superstițiunea că, dacă voești să iei de la cineva gândurile cele bune, atunci trebuie să recurgi la ajutorul unor femei bătrâne, numite *hoarce*.

Acestea îți fac apoi voia așa că au niște fire de *Mătrăgună* descântată de ele în nouă ani pe un loc unde au văzut ele odată *vântoasele* întorcându-se.

Dar ca mătrăguna aceasta să aibă efectul dorit, trebuie să fie descântată ne-nterupt peste nouă ani și totdeauna la finea fiecărei luni, la miezul nopții, când toată lumea doarme¹⁵.

Românii din *Marmația* sau *Maramureș* cred și spun că *Mătrăguna* e de trei feluri și anume : una, care se numește *Mătrăguna-dragostei* și care are floarea galbănă și e subțire la rădăcină. Cuvintele cari se recitează când se sapă și se ia *Mătrăguna* aceasta din pădure sunt mai aceleași cari se recitează și de către româncele de prin celelalte țări.

A doua *Mătrăgună* e *Mătrăguna de nebuneală*. Floarea acesteia e de culoare cafenie-închisă, iar rădăcinile sale sunt groase. Și se zice că dacă se pun din rădăcina acesteia vro câteva bucățele în rachiul, oamenii cari beu din acest rachiul nebunesc pe un timp. Această *Mătrăgună* o iau așa că merg două sau trei mueri ori fete acolo, unde crește această *Mătrăgună*, prind a bea rachiul și a închina și plantei. După aceasta se desbracă de tot, nelăsând pe sine nimic. Iar după ce-au băut rachiul, prind a se trage de cap una pe alta și a se bate, făcând întocmai după cum fac și nebunii.

Al treilea fel de *Mătrăgună* e acela care se ține și-n grădină și care se numește *Mătrăguna-vacilor*, fiindcă e bună pentru vaci, deoarece dându-se vacilor în nutreț, laptele acestora e mai gros, și au smântână și unt mai mult.

Despre acest fel de *Mătrăgună* se crede că dacă se fură dintr-însa numai o frunză, atunci pierie cu totul din grădină, în care a fost presădită. Rădăcina acestei *Mătrăguni* e cu mult mai subțire decât cea a *Mătrăguni de dragoste*, mai ales când prinde a crește și n-are numai două frunze, și când înflorește. Iar floarea ei e roșie, și în mijloc galbănă¹⁶.

Acestea sunt toate datinile și credințele Românilor despre săparea, aducerea, presădirea prin grădini și întrebuințarea *Mătrăguni* la farmecele *de dragoste* și vrăjile *de ură*.

Pe lângă cele înșirate până aici însă mai sunt încă și-o mulțime de doine și hore, cari asemenea arată cum se-ngrijesc, mai ales fetele, de *Mătrăguna* ce-o aduc și-o presădesc prin grădinile lor și cum se folosesc mai pe urmă de dânsa. Așa o doină din *Transilvania*, care ne arată cum o fată s-a îngrijit toată iarna de *Mătrăguna* ce-a ținut-o sub pat și tot nu i-a ajutat nemică ca să se poată mărita, după cum i-a fost dorința, sună precum urmează: *Mătrăgună dintre șetre,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una,/ Care-a rupt Mătrăguna./ Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat!! Și te-am udat cu vin dulce,/ Tot am gândit că m-oi duce/ Mătrăgună, doamnă bună,/ Mărită-mă-ntr-astă lună,/ Că de nu m-ei mărita,/ Eu tare m-oi supăra,/ Și în foc te-oi arunca,/ Pe măicuța oi lăsa/ Și de moarte m-oi găta*¹⁷.

Iar o variantă a acestei doine, tot din *Transilvania*, și anume din Solnocul interior, sună astfel: *Magerană, Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n cealaltă,/ Că de mult sunt și eu fată!! Mătrăgună de sub pat,/ Toată iarna te-am udat/ Și tu nu m-ai măritat./ Fire-ai foae blăstămată,/ Să nu-nverzești înc-o dată/ Că nu m-ai făcut nevastă!*¹⁸

Am amintit mai sus că fetele, după ce-aduc și presădesc *Mătrăguna* prin grădinile lor, ori de câte ori se duc la joc sau la atare petrecere, iau și câte una sau mai multe frunze de *Mătrăgună* în sân cu scop ca să fie jucate sau spre a vâri zizanie și ură între doi inși, cari se iubesc.

Această datină și credință rezultă și din următoarea chiuitură din Sabolciu în *Bihor* sau *Biharia*: *Mătrăgună dintre cepe,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una/ La care-i Mătrăguna*¹⁹!

Tot această datină și credință se poate vedea încă și din următoarea cimilitură din Selagiu: *Mătrăgună frumoșea,/ Bine joacă mândra mea,/ Dar nime nu ști de ea/ Că are-n sân Mătrăgună/ Bate-o, Doamne, și o tună*²⁰.

Iar cum că fetele ce poartă *Mătrăgună* la sine ar fi mai căutate și mai jucate tocmai din cauza acestei plante, se vede din următoarea chiuitură, tot din Selagiu: *Cine joacă mai nainte/ E nebun și fără minte,/ Joacă cu fata nebună/ Înșălat cu Mătrăgună*²¹.

Scopul principal al celor mai multe fete, cari poartă *Mătrăgună* la sine, e de-a fărmecca cu dânsa pre feciori anume ca aceștia să le iubească, să le joace și la urma urmelor ca să le iee de neveste.

De multe ori însă, pe lângă *Mătrăgună*, după cum ne arată o doină din *Bucovina*, mai întrebuintează ele și alte obiecte. Iată și doina respectivă: *De la deal de scurtătură/ Șueră badea din gură./ Eu-l cunosc pe șuerat,/ Că el este fărmeccat./ Da cine l-o fărmeccat?! O nevastă cu bărbat,/ Șapte fete din Bârlad!! Da cu ce l-au fărmeccat?! Cu-apă lină/ Din fântână/ Mătrăgună/ De cea bună!! Șapte paie de la pat,/ Cu trei peri de lup turbat!*²²

Nu toate fetele însă poartă *Mătrăgună* la sine numai cu scopul de-a fărmece, ci și de-a face cu de-a sila pre feciori ca să le iubească și să le iee de soție. Iar în caz că aceștia, precauți fiind, se feresc, atunci ele caută, tot cu ajutorul *Mătrăgunei*, de-a lua și curma firul vieții. Iată ce ne spune în privința aceasta o doină din *Bucovina*, com. Mitocul-Dragomirnei: *Ce-am auzit, dragă, eu?! Am auzit și te știi! Că porți mătrăgună-n brâu! Și omori omul de viu!*²³

Iar o altă doină, din *Transilvania*, în care o fată se plânge că nu l-a făcut pre iubitul ei *s-o iee de frică ca nevastă*, sună precum urmează: *Pare-mi rău, bădiță, pare,/ Pare-mi rău că nu ți-am dat/ Mătrăgună cu urzică/ Să mă iei bade, de frică./ Nici acuma nu-i târziu/ Și ți-oi pune-o la colop*²⁴ / *Ca un fir de busuioc,/ Și ți-oi pune-o la bertiță/ Ca un fir de tămâiță,/ Și ți-oi pune-o-n pălărie/ Ca pe-o floare de scumpie*²⁵.

Datina și credința aceasta e atât de răspândită printre românii de pretutindene, încât nu o fată, care nu se ocupă cu asemenea *bosgoane*, face luător de seamă pre alesul inimei sale, zicându-i: *Măi bădiță, bădișor,/ Când îi mere într-alt sat/ Nu-ți lega murgu de gard/ Nu-ntra-n casă nechiemat,/ Nu bea păhar ne-nchinat,/ Că deasupra-i bătură/ Dedesuptu-i mătrăgună/ Mătrăgună cu otravă/ Ca să-ți fie hâda dragă*²⁶.

Fetele cari nu sunt în stare sau căroră nu le dă mâna a aduce și a planta *Mătrăgună* prin grădinile lor de frica părinților, o cumpără de pe la o samă de vrăjitoare, mai ales de pe la țigance, și apoi o întrebuințează ca și pre cea adusă. Iată ce ne spune în privința aceasta o doină din *Bihor*: *Mătrăgună, mătrăgună/ Da oare de ce ești bună?/ De te cumpără fetele/ Pe fărină, pe paprică/ Pe sama ta, mă Miculă,/ Pe fărină, pe mălai/ Pe sama ta, măi Mihai?*²⁷

Multe fete, după cum am văzut, caută să facă pre feciorii pre cari și-au pus ele ochii ca să le iee de neveste. Și feciorii, în prima lor înbuimăcire de cap și nebuneală, neștiind ce e cu dânsii și ce fac, le iau. Dar mai pe urmă, după ce se desbuimăcesc de cap, după ce-și vin în fire și văd ce prostie mare au făcut, e vai și amar de soțiile lor, cari s-au încumetat ca prin farmece și vrăji să-i facă a le lua. Iată ce ne spune în privința aceasta o fată din Munții Apuseni ai *Transilvaniei*, și anume din comuna Buciumi-Poieni: *Tuturor lume li-i dragă,/ Mie mi-i cerneală neagră;/ Tuturor lumea li-i bună,/ Dar mie mi-i mătrăgună;/ Tuturor le pare bine/ C-a picat răul pe mine./ Dar nu-i pasă nimănuui/ C-a picat pe pruncii lui/ Și n-are de ce-i părea/ Că și pe el a pica*²⁸.

În fine, merită a fi amintit și aceea că *Mătrăguna*, după cum spune o doină tot din Munții Apuseni ai *Transilvaniei*, se pune de cătră unele neveste și-n scaldătorile copiilor celor mici anume ca

aceștia să fie aleși și mai destiși decât sama lor. Iată și doina respectivă: *Frunză verde lemn crescut,/ Măicuța, când m-a făcut,/ Doamne, bine i-a părut./ Maica, de părere bună,/ M-a scăldat în mătrăgună./ Leagănul de măgheran/ Să mă legăn de măgan./ Dacă nu m-am legănat/ Maica rău m-a blăstămat,/ Să n-am Paști, să n-am Rusale,/ Să le-ajung mergând pe cale;/ Să n-am Paști, să n-am Crăciun/ Să le-ajung mergând pe drum*²⁹.

Afară de celea ce s-au înșirat până aici, *Mătrăguna* servește românilor încă și ca medicament contra *frigurilor*, a *durerii de măsele*, a *sugelului*, a *beșiceii*, a *lungoarei*, a *pelagrei*, a *junghiurilor*, precum și a altor boale.

În cazul acesta se sorocește cu pâne, cu sare și cu rachieu, și se aduce acasă cu cea mai mare curățenie, întocmai ca și pentru farmece.

Românii din *Bucovina*, cari au *friguri*, după ce o sapă sau o rup, se leagă cu dânsa la cap, și astfel de multe ori se vindecă; atâta e rău numai, că acest medicament cam nebunește pre cei ce-l întrebuințează, dar nu după mult timp această neplăcere dispare³⁰. [...]

Româncele din *Moldova*, jud. Covurlui, întrebuințează rădăcina de *Mătrăgună* la vindecarea *pelagrei* precum și a altor maladii incurabile. Spre scopul acesta se fierbe o bucățică de rădăcină de *Mătrăgună* ca un fir de bob, 250 gr. de vin alb, Duminică sara. Luni dimineață bolnavul o bea toată, nu bea însă în ziua aceea apă, ci numai vin cald.

Pentru cei ce suferă de *junghiuri*, *Mătrăguna* cu care se vindecă acestea se descântă astfel: *Bună dimineața, împărâteasă,/ Doamnă mare!/ Eu îți dau pâne, vin și sare,/ Tu să-mi dai măriele,/ Împărățiile/ Și leacurile tale./ Eu îți dau ție miere și unt,/ Tu să-mi dai leacurile/ Și bunurile/ De pe pământ/ Cum te-am luat eu/ Din pământul tău,/ Din tulpina ta,/ Din rădăcina ta,/ Așa să iei (cutăruia)/ Lipitura,/ Spărietura,/ Bântueala,/ Amețeala,/ Că N. nu te poate purta,/ Nu te poate ținea,/ Că este în apă botezat/ Și cu vin amestecat./ N. dimineață s-a sculat/ Pe cale,/ Pe cărare/ A apucat./ Cu o mulțime de șerpi în cale/ S-a întâlnit/ Cu gurile căscate,/ Cu limbile tapoete;/ Cu gura îl mușca,/ Cu limba îl înțepa,/ Toți șerpil/ Pe trupul lui se-ncolăcia./ El s-a spăriat,/ S-a înfiorat/ De carne, de șale, de spinare/ S-a ncleștat/ Puterea i-a luat./ El s-a văitat,/ S-a tânguit,/ Maica Precista l-a auzit,/ La el s-a coborât,/ De mâna dreaptă l-a luat,/ În râu la Iordan l-a botezat,/ L-a curățit/ Și cu leac l-a dăruit!*³¹

Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară ori îl însănătoșează, întocmai ca și maslul³². Se fierbe adică o bucățică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-înșia ciai și se dă de băut bolnavului, care înnebunește. După trei zile

trebuie să-și vie în fire; atunci de nu va fi vindecat de boala ce o are, e o dovadă că nu se mai vindecă pe veci³³.

În Doftana de lângă târgul Ocna, *Mătrăguna* se întrebuințează contra *durerii de picioare*, de *mâni* și de *șele*, apoi contra frigurilor precum și a altor boale. Cel ce are a săpa *Mătrăguna* spre scopul acesta se duce la dânsa cu o bucățică de pâne și cu una de sare și înainte de-a o săpa zice: *Mătrăgună, doamnă mare!! Eu te dăruiesc cu pâne și sare,/ Iar tu lui N. leac să-i dăruiești/ De durere de dânsel să-l mântuești.*

După rostirea acestor cuvinte sapă *Mătrăguna* și în locul ei lasă pânea și sarea. Aducând-o acasă o fierbe cu apă ne-ncepută într-o oală nouă, înainte însă de-a se da omului să bea din apa cu *Mătrăgună*, îl leagă, pentru că înebunește. Bolnavul e spălat pe trup cu zama aceasta și i se dă de băut din trei lingurițe, repetându-se aceasta de câte trei ori pe zi în trei zile după olaltă.

Bolnavul nu are voie să mănânce în trei zile *ceapă* crudă; și nu are voie să bea rachiu în timp de șese săptămâni, iar lapte și alte mâncări dulci să nu mănânce măcar patru săptămâni. Dacă după acest termen bolnavul scapă, e semn că a avut leac³⁴.

Când se-ntâmplă *ciuma de vite*, e timpul cel mai blăstămat pentru țărani, căci contra acestei boale urâte și primejdioase pentru vite leacurile băbești n-au nici o putere. Totuși, țăranii le dau de băut rachiu, păcură cu lapte și *zamă de Mătrăgună*³⁵.

Tot cu *Mătrăgună* se afumă pentru *vânturile rele*, iar frunzele sale se întrebuințează ca cataplasme la *abcese* și contra *idrofobiei* la om și la vite³⁶.

În fine, se zice că această plantă e bună și de nutrement pentru vite și mai ales pentru vacile mulgătoare, căci pre vacile cari o mănâncă, vrăjitoarele nu le pot strica, nici laptele nu le pot lua³⁷.

Note

1. Panțu: *Plantele*, p. 166; – și com. de Niculai Baltă, stud. gimn. în Blaj.
2. Grinda care stă de-a curmezișul dedesuptul celorlalte grinzi.
3. Dat. Rom. din Ciudei, dict. de M. Popescu.
4. Dat. și cred. Rom. din Costâna, com. de Butnariu, stud. gimn.
5. Petru Mureșan, *Doine și hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, Pesta, 1873, p. 255.
6. Com. de dl. Artur Gorovei.
7. *O gherbă* se alcătuește din trei fire, iarbă, hluj sau rădăcină.
8. *Apărătorul sănătății*, an II, pp. 202-203; – Dat și cred. Rom. din Parpanița; jud. Vaslui, com. de dl. S.T. Chitilean: „Dacă ei pun *Mătrăgună* în ladă

- și ai merit-o pentru bogăție sau cinste, te fac bogat sau cinstit, după cum ai merit-o”.
9. Com. de dl. Tud. Pamfile; – cf. și dr. N. Leon, *Ist. nat. med.* p. 50: „Cu *Mătrăgună* se face de dragoste și de urât. Când e pentru dragoste se duce în pădure, o rupe cântând și o poartă cu sine; când e de urât, o rupe plângând și huind și o dă flăcăului sau fetei căruia îi face urât ca să o poarte fără să știe” (Mihăileni). O mai dau în băutură când au năcaz pe cineva de-l înnebunesc; – vezi și Elena Voronca, *Mătrăguna*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 114 și 126, din care însă n-am reprodus aici nimic.
 10. *Apărătorul sănătății*, an II, p. 204.
 11. Com. de dl. Adrian Oțoi, teolog în Blaj.
 12. Com. de dl. J. Rus, stud. gimn. în Blaj.
 13. I. Pop Reteganul, *Starostele sau datini de la nunțile Românilor Ardeleni*, Gherla, 1981, p. 7; – cf. și *Gutinel*, an I, Baia-Mare, 1889, p. 1.
 14. Com. de dl. Minai Bene.
 15. *Albina Carpaților*, an IV, Sibiu, 1879-1880, p. 243, nota 1.
 16. După spusa Românilor din Moisei, com. de dl. Vasile Dragoș.
 17. Iuliu Moldovan, *Cântece pop.*, publ. în *Gazeta Transilvaniei*, an LI, Brașov, 1888, p. 121.
 18. Petru Mureșan, *Doine și hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, p. 255.
 19. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, Oradea-mare, 1896, p. 415.
 20. Com. de dl. Mihai Bene.
 21. Com. de dl. Mihal Bene.
 22. Din Ciahor, distr. Cernăuțului, com. de dl. Al. Pridie, pe când era încă studente.
 23. Din colecția mea inedită.
 24. Colop = pălărie.
 25. Mariți Neagoe, *Doine pop. din Ardeal*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 527.
 26. Mândrescu, *Literatura pop.*, p. 69.
 27. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, p. 428.
 28. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop.* (din Bucium-Poieni), publ. în *Familia*, an XIX, p. 32.
 29. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop. din Bucium-Poieni*, publ. în *Familia*, an XIX, p. 293.
 30. Dat. Rom. din Poieni, dict. de S.P. Roșca.
 31. Gr.G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, P. 1, p. 566.
 32. Dat. Rom. din Moldova, jud. Tecuci, com. de dl. Tudor Pamfile.
 33. Dat. Rom. din Moldova, jud. Neamț, com. Gârcina, com. de dl. Artur Gorovei.
 34. Com. de dl. Artur Gorovei.
 35. M. Lupescu, *Medicina veterinară pop.*, publ. în *Șezătoarea*, vol. IV, p. 124.
 36. Dr. N. Leon, *Ist. nat. med.*, p. 50.
 37. Dat. și cred. Rom. din ținutul Dornei, com. de dl. P. Ursul.

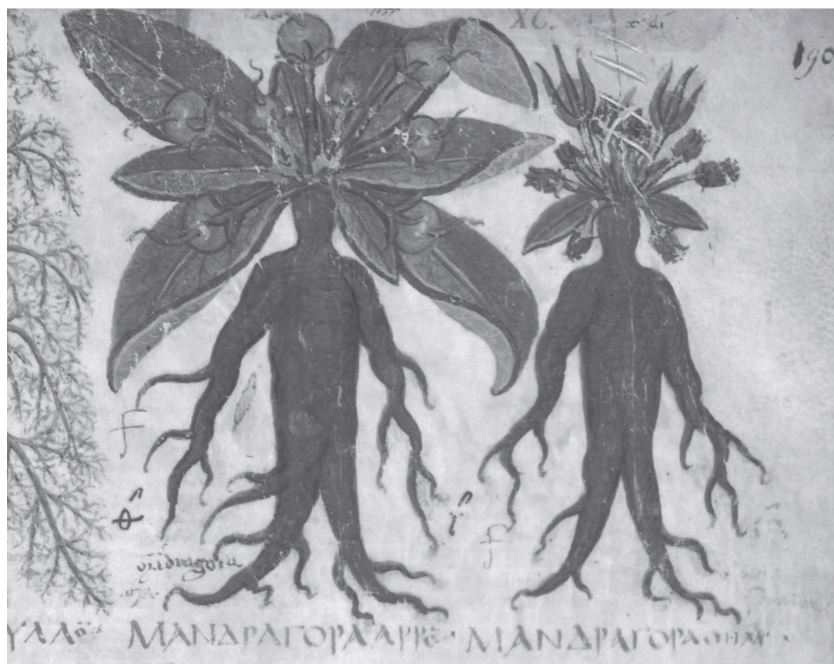
Mandragora și arborele cosmic

Mircea Eliade

În cadrul rubricii *Mythos & Logos* din același număr al *Revistei de Istorie și Teorie Literară* (3-4, 1988), Mircea Handoca publica circa 30 de pagini inedite semnate de Mircea Eliade, descoperite în arhiva rămasă în București a istoricului religiilor. Este vorba despre capitolele IV și V dintr-o lucrare nefinalizată, proiectată la începutul anilor '40, cu titlul *La Mandragore et l'Arbre cosmique*. Textul a fost tradus în limba română de Giuliano Sfichi.

Capitolul IV: Evul Mediu

Evul Mediu a reluat, îmbogățindu-le cu noi elemente, legendele care se cristalizaseră de-a lungul întregii Antichități în jurul mandragorei. Numai că „mandragora” din scrierile Evului Mediu nu este în nici un caz mandragora reală, plantă necunoscută dincolo de Alpi. Cititorul nu trebuie să se aștepte să găsească în acest studiu o identificare a unei specii botanice precise. Așa cum s-a putut constata deja în capitolele precedente și cum se va putea verifica în paginile ce urmează, „mandragora” este o noțiune care ține de mit și care, în regiuni și epoci diferite, se identifică succesiv cu nenumărate specii botanice. În mod absolut firesc, Evul Mediu s-a lăsat atras de aspectul mitic și de virtuțile magice ale mandragorei. Descrierile plantei, valențele ei farmaceutice – așa cum pot fi găsite în scrierile autorilor clasici – au beneficiat, chiar și în mediile savante ale Evului Mediu, de o primire mai puțin atentă decât legendele despre originea miraculoasă și despre „drama” mandragorei – credințe care sunt și ele în bună parte de origine străină. Abia sugerat la autorii greci și romani, antropomorfismul mandragorei – ca și virtuțile ei magice și



70. Mandragora antropomorfă, masculul și femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

fertilizante – au impresionat puternic imaginația medievală. De aceea, botaniștii Renașterii aveau să fie primii – așa cum am văzut mai sus – care să „izoleze” planta reală de legendă, reluând și amplificând criteriile obiective, științifice, ale câtorva dintre autorii antici.

Într-un glosar al lui Dioscoride din secolul al IX-lea (Ms. Reichenauer, p. 86), putem citi: „Mandragorae fructus similis pomi in illa herba nascuntur et habent duorum sexum masculinum et femininum et in radicibus astendit similitudinem femine at est fertilis et dicitur qui eam eradicat non posse vivere”¹. Schlosser citează pasaje² extrase din câteva tratate de botanică antice și care vorbesc despre originile faimosului „Galgenmännlein”: aflăm de aici că planta, care creștea în chip misterios la baza spânzurătorilor, era hermafrodită. Detaliul nu ni se pare lipsit de importanță: el precizează valoarea mitică a mandragorei. Antropomorfismul plantei – el însuși atribut de excepție – este astfel întărit în calitatea sa de mit. Ca orice „om primordial”, cel care ia ființă într-un mod atât de ciudat trebuia

obligatoriu să fie hermafrodit. Acest „om”, evident, nu aparține speciei obișnuite. El nu este „născut”, ci „creat”. Apariția lui nu constituie rezultatul unei serii de fapte „continue”, ci este spontană, „primordială”, așa cum a fost și „crearea” omului. Logica „fantasticului” își confirmă și aici coerența. În paginile ce urmează, fie-ne îngăduit să revenim asupra motivului mitic al zămislirii de oameni sau plante pornind de la sămânța sau sângele unui erou ori zeu crucificat. Să relevăm foarte pe scurt faptul că elementul fantastic asimilat unei legende – în cazul mandragorei, antropomorfismul – nu rămâne niciodată într-o izolare sterilă, ci se integrează spontan într-o schemă mitică mai vastă, modificând și transfigurând astfel legenda.

Albert cel Mare explică numele mandragorei prin asemănarea ei cu omul: „mandragora vocatur, quod sonat hominis imago”³. Sfânta Hildegard (*Physica*, I, 62) o numește *dolo*⁴: „Dolo (stignus) in terra et in loco, ubi crescit, diabolica suggestis aliquam partem et communionem artis suae habet”. Această forță diabolică ce ia naștere prin simpla prezență a mandragorei este confirmată de Mattioli (*Kräuterbuch*, 1586, p. 376 b)⁵, în secolul al XVI-lea. Ideea se regăsește, așa cum am văzut, în epoca modernă, în credințele poporului englez⁶.

În *Bestiarul* său (secolul al XII-lea), Philippe de Thaun povestește că elefantul nu s-a apropiat de femela lui până ce n-a găsit, în împrejurimile Paradisului, planta miraculoasă⁷. De altfel, tradiția acestei legende se regăsește în *Tezaurul* lui Brunetto Latini. „Fiecare mascul are femela lui, pe care n-o părăsește niciodată, și la ei văduvia este permanentă. Totuși, nu încearcă vreo pornire sexuală decât după ce au mâncat mandragoră, care crește în preajma Paradisului pământesc.”⁸ Povestioara își are originea, sub o formă mai simplă, desigur, în *Fiziolog* (capitolul IV): „Femela caută planta care se numește mandragoră și mănâncă din ea; îndată se înfierbântă și, ducându-se către mascul, îi dă și lui planta; el mănâncă și îndată se înfierbântă și trăiește cu femela”⁹. Philippe de Thaun insistă asupra calității magice a mandragorei, despre care afirmă că ar crește în împrejurimile Paradisului, într-o zonă sfântă ce ține de o geografie mitică. Planta, afrodisiacă și fertilizantă, dobândește la el atributele „ierbii vieții”, a cărei imagine redusă și „profană” a fost, probabil, în trecut. De aceea, cu toate că *Bestiarul* lui Philippe de Thaun este posterior *Fiziologului* cu circa zece secole, regăsim aici o concepție arhaică asupra mandragorei, în cadrul căreia planta nu apare doar ca o iarbă afrodisiacă și fertilizantă, ci mai ales ca o copie alterată și redusă a „ierbii vieții”.

Cât despre virtuțile întineritoare ale mandragorei, multe surse germanice vechi le subliniază importanța¹⁰. De altfel, această credință s-a păstrat până în zilele noastre în folclorul european. Puterea de

a reda tinerețea este, așa cum va arăta pe larg un capitol ulterior, un atribut al „ierbii vieții”. În Evul Mediu, mandragora încă mai păstrează câteva trăsături ale imaginii originare a „ierbii vieții”, trăsături pe care le regăsim cu greu în scrierile autorilor antici, deoarece aceștia exprimau în general opinia „critică” a clasei „cultivate”.

Este interesant pe de altă parte să cităm un text al lui Leon Africanul (sfârșitul cărții a X-a), reprodus de Ascherson¹¹, care tratează despre rădăcina *surnag*, foarte asemănătoare, în ceea ce privește virtuțile ei afrodisiace, cu mandragora. „Est quoque et hoc radiceis genus in Athlantis Occidentalibus locis proveniens, cui vires inesse ajunt earum regionem incolae, membrum virile tum confortandi, tum qui ea in electuaris utatur, coitum augendi. Affirmatur quoque si casu radici immeiere quemquam contingat, subito membrum erigi. Non praetermissurus sum hoc loco, quae communi sententia omnes Athlantes incolae afferunt, plurima puellas ex earum numero, quae animalia per eos montes pascunt, virginitateam alia occasione non amisisse, quam quod urinam supra hanc radicem emisissent: quibus ego joco respondebam, me probare quidquid de ejus radiceis occulta virtute eventus comprobasset. Adjebant quoque, inveniri nonnullas, quae adeo infectae essent, ut non modo virginitatis flores amittere facerent, sed corpus universum quoque turgere”¹². Regăsim în acest pasaj, evidente, câteva dintre virtuțile mandragorei: 1) proprietățile ei afrodisiace; 2) relația strânsă și tainică dintre plantă și femeie, virginitatea etc.¹³...

Capitolul V

1. Mandragora se definește ca o plantă prin excelență mediteraneană: ea crește mai ales în Grecia și în Italia. Etimologia numelui său rămâne necunoscută¹⁴. S-a afirmat că termenul ar fi de origine cariană, dar nimic nu este mai puțin sigur¹⁵. Iar derivarea pornind de la numele unui medic carian Mandros sau Mariandros pare foarte puțin probabilă¹⁶. Dimpotrivă, pare neîndoielnic că originea acestui cuvânt nu este grecească¹⁷. Thompson a propus recent o etimologie mesopotamiană: *mandragor* s-ar explica prin NAMTAR. ILA, numele asirian al plantei¹⁸.

Cât despre descrierea acesteia, cea mai bună care ne-a fost transmisă rămâne a lui Dioscoride¹⁹, care recunoaște trei specii: *Mandragora vernalis* Bert. (*M. officinarum*, L, Vir.), care are flori verzi-galbene timpurii; *Mandragora autumnalis*, care înflorește toamna și are flori violet; *Mandragora microcarpa* (Bert.), varietate a *Mandragorei autumnalis*.

Pe ultima, care se mai numește și *Hiridoxias*, Dioscoride o descrie drept mandragoră „femelă”. Este o plantă închisă la culoare, cu frunze mici și înguste, care răspândește un miros puternic și neplăcut. Frunzele cresc întinzându-se pe sol. Fructul ce se zărește printre frunze este galben; are aceeași mărime ca fructul sorbului și miroase plăcut. Sămânța dinăuntru lui seamănă cu sâmburii de pară. Rădăcinile plantei, cu numeroase ramificații, sunt negre sau roșii la exterior și albe în interior.

Mandragora „mascul” (*M. vernalis*), numită și *morion*, este deschisă la culoare. Frunzele, mari, albe, netede, sunt mai late decât cele ale speciei *autumnalis*. Fructul, galben ca și precedentul, atinge o mărime dublă; mirosul lui, deși puternic, rămâne plăcut; pe păstorii care îl mănâncă îi prinde somnul. Rădăcina, foarte apropiată ca formă de cea a speciei „femele”, este în întregime albă²⁰.

Teofrast²¹ descrie drept *mandragora* o plantă cu tulpină, cu fructe negre care cresc în ciorchini și al căror suc seamănă cu vinul. Este clar că planta nu e aceeași cu cea despre care vorbește Dioscoride. Teofrast se gândește probabil la *Atropa belladonna*²²: într-adevăr, aceasta crește în Grecia, chiar și în zilele noastre; de altfel, este singura „mandragoră” cunoscută în România și în țările vecine. Totuși, în indicațiile sale cu privire la scoaterea din rădăcini a plantei și conservarea ei, Teofrast nu vorbește nicidecum de *Atropa belladonna*, ci de *mandragora*. Steier consideră că nu e nici o confuzie la mijloc, ci că *mandragora* trebuie să fi fost o denumire comună mai multor plante narcotice.

La antici, mandragora cumula virtuți fără număr, ținând de magie, de medicină și afrodisiace. Căutată cu egală ardoare de către vrăjitoare, medic și negustorul de ierburi de leac, era pentru toți o plantă excepțională, deoarece întruchipa mai bine decât orice iarbă cu utilizări magice sau farmaceutice tipul ideal al „ierbii vieții”. În medicină aproape că era remediul universal: i se laudau îndeosebi calitățile soporifice și narcotice, precum și eficacitatea împotriva bolilor femeiești. Faptul că mandragora era recomandată ca antidotul cel mai sigur pentru insomnii și pentru melancolia cronică cu tendință de sinucidere are o semnificație deosebită. Era o plantă care dă somn, alină durerile operațiilor, poartă noroc în dragoste și acționează asupra vieții interioare și organice a femeilor. Aceste virtuți – deși devenite de domeniul medicinei pragmatice și al farmacopeei – nu-și au oare sursa în credința într-un prototip ideal, într-o iarbă miraculoasă asemenea celei pe care o exaltă atâtea mitologii?

Dioscoride²³, ca și Plinius²⁴ subliniază virtuțile narcotice ale mandragorei: aceasta se poate administra amestecată în vin, dar întotdeauna cu prudență²⁵. Așa se face că suculele mandragorei servea

în întreaga lume antică drept anestezic²⁶. Cel care consumă *morion*, ne spune Dioscoride, adoarme pe loc, iar acest somn letargic durează 3-4 ore; o operație făcută în acest interval de timp va fi suportată cu ușurință²⁷. Randolph²⁸ urmărește folosirea ca narcotic a mandragorei în întreaga literatură medicală, până în secolul al XVII-lea. Tot în legătură cu virtuțile narcotice ale mandragorei, Frontinus²⁹ relatează celebra istorioară potrivit căreia generalul cartaginez Maharbal a capturat o întreagă armată de rebeli africani făcându-i să bea vin în care fuseseră puse rădăcini de mandragoră. În doze mari, mandragora devenea fatală: de aceea, era folosită ca otravă³⁰. De asemenea, erau cunoscute armele otrăvite cu mandragoră³¹. Am menționat deja că ea era remediul eficace împotriva melancoliei, însă medicii din lumea antică știau și că mandragora îl face să-și piardă mințile pe cel care o consumă în doze prea mari. Iar tratatul *De hominum loci* – atribuit în trecut lui Hipocrat, dar care nu poate fi posterior secolului III î.Hr. – recomandă să se administreze „mai puțină decât e nevoie pentru a risca provocarea nebuniei”³².

Medicina anticilor utiliza toate părțile plantei. Aceasta servea drept calmant³³, împotriva umflăturilor și abceselor³⁴, împotriva inflamațiilor³⁵ și a durerilor membrelor³⁶. Rădăcinile erau folosite pentru a combate erizipelul și podagra (*ignis sacer*)³⁷, pentru a regla ciclul menstrual și pentru a alina durerile facerii³⁸. Pusă în apă, rădăcina mandragorei vindeca tumorile și umflăturile adipoase³⁹. Rolul cel mai important al plantei rămâne totuși locul însemnat pe care îl ocupa în tratarea bolilor femeiești. Semințele ei le curățau pe tinerele mame și erau esențiale pentru provocarea menstruației⁴⁰. Importanța mandragorei în ginecologia antică nu este egalată decât de aceea a împărătesei⁴¹ și a pelinului⁴² – plante ale căror legende, în mai multe regiuni ale Europei, s-au confundat de altfel cu cele ale mandragorei.

2. În întreaga lume antică, mandragora era, cum am spus și mai sus, planta afrodisiacă prin excelență. Rădăcinile ei, îndeosebi, serveau la prepararea filtrelor de dragoste⁴³. Magia ei erotică nu se limitează la oameni. „Puterea” pe care o conține mandragora, cu virtute afrodisiacă și fertilizantă, acționează asupra oricărei ființe însuflețite. *Fiziologul grec*⁴⁴ spune povestea – reluată de *Bestiariile* din Evul Mediu – femeiei de elefant care, din cauză că a mâncat mandragoră, pornește, mânată de dorință, în căutarea masculului.

Medicii preluaseră mandragora de la vrăjitori și de la negustorii de ierburi de leac. Simpla capacitate a mandragorei de a dăruia dragoste și fecunditate o făcea să fie una dintre „puterile” sacre; în ea se găseau realitatea, forța, viața. De altfel, creștea în grădina Hecatei⁴⁵; de aici și locul atât de important pe care îl ocupă în magia

acesteia⁴⁶. Mandragora era culeasă – așa cum am văzut – la antici la fel cum se culege și în zilele noastre, respectând un adevărat ritual. „În jurul mandragorei”, scrie Teofrast, „se fac trei cercuri cu o sabie, apoi se sapă, privind către apus. O altă persoană trebuie să dănțuiască în jurul plantei și să rostească numeroase formule afro-diziace”⁴⁷. Plinius transmite aceeași tradiție, precizând că persoana care sapă trebuie să evite să aibă vântul în față⁴⁸. Alt detaliu pe care îl semnaleză Teofrast este acela că, înainte să fie smulsă din rădăcini, mandragora trebuie lovită de două ori cu sabia⁴⁹.

Acest ritual nu cuprinde cunoscuta ceremonie a câinelui. Abia în secolul V d.Hr., într-un codex Dioscoride, apare celebrul desen reprezentând-o pe Euresis, zeița invenției, care îi oferă lui Dioscoride mandragora și ține legat cu o sfoară un câine mort⁵⁰. Totuși, folosirea câinelui pentru smulgerea mandragorei din pământ pare probabilă încă de la sfârșitul Antichității. Și în acest caz s-a produs fenomenul asimilării de legende ale altor plante, pe care l-am recunoscut adeseori în credințele moderne. Aelianus, într-adevăr, vorbește despre o plantă numită *aglaophotis* („lumină strălucitoare”) sau *cynospastos* („smulsă din rădăcini de un câine”), care strălucește noaptea, iar ziua se ascunde, evitând lumina soarelui⁵¹. Afirmția lui Aelianus potrivit căreia câinelui i se aduc onorurile îndeobște rezervate oamenilor este semnificativă. Rădăcinile acestei plante servesc drept remediu împotriva epilepsiei. Să precizăm că pentru antici epilepsia era o boală provocată de lună⁵², iar planta care strălucește în întuneric și se ascunde de soare trebuia să fie în mod cât se poate de firesc leacul ei. *Aglaophotis* este așadar închinată lunii și poate acționa asupra influențelor nefaste ale acesteia; de aici și relația ei cu câinele, animal selenic prin excelență. Plinius⁵³ scrie că *aglaophotis* crește în Arabia Orientală: unii magi o folosesc pentru a înălța rugăciuni către zei. Numele se regăsește însă de mai multe ori în inventarul plantelor cunoscute de lumea antică⁵⁴.

Istoricul Josephus Flavius povestește o mulțime de lucruri minunate despre planta *baaras*, care crește în Arabia, strălucește noaptea și se ferește de om⁵⁵. Istoricul bizantin Cedrenus spune o poveste asemănătoare despre iarba *battaritis*, care crește în Fenicia, în apropiere de Cezareea lui Filip⁵⁶. Detaliul, comun plantelor *baaras* și *aglaophotis*, că acestea se feresc de om și este greu să pui mâna pe ele le situează în categoria plantelor miraculoase, legate fără doar și poate de un prototip mitologic. Mijlocul de a le obține pe care ni-l transmite Josephus – stropirea lor cu urină de femeie sau cu sânge menstrual – ține de magie⁵⁷. De altfel, atunci când posedă deja planta, negustorul de ierburi de leac are mare grijă să o izoleze, închizând-o

în cercuri magice, pentru ca virtuțile ei oculte să nu se piardă în pământ. Să remarcăm că cercul magic împiedică mandragora să fugă: cel puțin așa afirmă interpolatorii lui Pseudo-Apuleius, 131⁵⁸. Atât *baaras*, cât și *aglaophotis* erau remedii supreme ale epilepsiei: aveau deci puterea să anihileze influența nocivă a lunii și a demonilor.

Caracterul de plantă de excepție atribuit mandragorei găsea încă un sprijin în forma ciudată a rădăcinii ei. Antropomorfismul rădăcinii de mandragoră era, într-adevăr, un lucru cunoscut în lumea antică. În tratatul său, care s-a pierdut, despre proprietățile plantelor, Pseudo-Pitagora numește mandragora *antropomorphon*⁵⁹. Columella scrie: „*Quamvis semihominis vesano gramine foete. Mandragorae pariat flores*”⁶⁰. Detaliu pe care îl regăsim altundeva: „*mandragora herba... et est ejus radix in similitudine corporis humani*”⁶¹. Pe de altă parte, să nu uităm că această credință rămânea puternică mai ales în sânul claselor necultivate și că, în consecință, referințele literare nu pot fi decât accidentale. Randolph crede că originea ei trebuie căutată în afirmația lui Dioscoride și a lui Plinius cum că mandragora are două sexe distincte⁶². Explicația ni se pare totuși insuficientă. Am văzut în altă parte că sexualitatea plantelor era o „teorie” curentă în Mesopotamia și în alte țări din Orient: ea nu implica nicidecum antropomorfismul. Plinius afirmă despre rădăcinile plantei *erynge* că prezintă caracterele sexelor⁶³, dar nu este vorba nicicum despre antropomorfism. În ceea ce ne privește, suntem de părere că antropomorfismul mandragorei își află originile în aspectul straniu al rădăcinii sale în primul rând, ca și în faptul că, încă din vremurile cele mai îndepărtate, ea a fost considerată o plantă de excepție, cu putere magică. Negustorii de ierburi de leac și vrăjitorii n-au fost de altfel singurii care au divinizat-o: cunoaștem un Zeus Mandragoras și o Afrodita Mandragorites⁶⁴. Considerată plantă sacră și sterilizatoare, este plauzibil ca mandragora să fi devenit „zeiță”, ca de la un moment dat să fi fost *văzută* sub o formă umană: este același proces religios care a transformat „sacru” unui morman de pietre (*hermae*) în zeul Hermes și un paladiu în zeița Pallas. Acest proces de „in-formare” a sacruului, de personificare a realității absolute, de cristalizare a unui simbol metafizic și teologal în „forme” și „drame” – procesul de degradare a principiilor printr-o cădere, adesea foarte clar definită, în *concret* – va face obiectul unei ample analize în partea a doua a studiului nostru.

3. La vechii evrei, virtutea magică de a dărui fecunditatea aparținea așa-numitelor *dūdâ'im*, „merele dragostei”, cunoscute mai ales din episodul care o are în centru pe Rahila⁶⁵. Septuaginta traduce *dūdâ'im* prin *mandragorai* sau *mela mandragoron*; totuși, nu este

sigur că termenul semit desemna aceeași mandragoră despre care ne vorbesc textele Antichității mediteraneene. Într-adevăr, o confuzie s-ar explica ușor: în epoca în care a fost realizată Septuaginta, *dūdâ'im* aveau probabil aceleași virtuți afrodisiace ca și mandragora.

În orice caz, în textul din Facerea, XXX, 14-16, este evidentă virtutea fertilizantă a „merelor dragostei”, virtute magică ce acționează mecanic asupra femeii, independent de îmbrățișarea masculului, prin simpla prezență a plantei pe pat⁶⁶. „Merele dragostei” aveau această „putere” sacră de a dărui fecunditate prin simpla lor prezență: unde se aflau ele, spațiul profan dispărea, înlocuit de un „spațiu sacru” în care coexistau toate caracteristicile *realului*: vitalitate, fertilitate, putere.

Egiptologul Heinrich Brugsch⁶⁷ identifică termenul egiptean *dudon* cu *dūdâ'im*, dând astfel o nouă interpretare celebrei inscripții descoperite pe mormântul lui Seti I, care povestește distrugerea speciei umane. În acest text este vorba despre un amestec de bere și *dudon*, făcut în așa fel încât „mixtura seamănă cu sângele omenesc”⁶⁸. Dacă această identificare cu mandragora – sau, cel puțin, cu cealaltă plantă care îi seamănă perfect, *dūdâ'im* – ar fi găsit justificare, implicit funcția mitică a mandragorei ar fi fost demonstrată încă o dată printr-un document arhaic. Căci băutura făcută din bere și *dudon* era menită să astâmpere setea de sânge omenesc a crudei zeițe Sakhmit și să o cufunde totodată în beție; cu ajutorul acestui amestec soporific, neamul oamenilor era salvat de furia necruțătoare a zeiței; după distrugerea unei mari părți a umanității se definea un fel de „creare” a omului pornind de la acest lichid care avea culoarea sângelui omenesc⁶⁹.

Un articol de mare erudiție al egiptologului Henri Gauthier⁷⁰ a eliminat însă ipoteza lui Brugsch. Gauthier amintește, într-adevăr, că naturalistul Schweienfurt nu găsisse în Delta Nilului nici o specie vegetală care să semene cu mandragora și că Victor Loiret nu a descoperit pe monumentele egiptene vreun motiv care să se inspire din aceasta. (Totuși, așa cum vom putea constata curând, Loret se înșelase, deoarece asemenea motive există.) Pe de altă parte, traducătorii copti al *Cântării Cântărilor* nu s-au folosit în pasajul respectiv (VII, 10-13) de termenul *dudon*, ci au transcris în caractere copte grecescul *mandragora*. De altfel, ar fi fost greu să pisezi și să transformi în pulbere o plantă. De aceea, Gauthier afirmă că semnele *dd* din inscripție indică argila de Assuan. „Substanța *dudon*, pisată și amestecată cu bere, dădea acestei băuturi o culoare roșie care o făcea să semene cu sângele omenesc.”⁷¹ Mixtura aceasta era bogată în miraculoase virtuți magice.

Cam în aceeași perioadă, profesorul Steindorff demonstra că semnele *dd* trebuie citite *didi*, și nu *dudon*⁷². Această interpretare s-a dovedit justificată. Afirmatia lui Gauthier cum că *dd* indică un mineral, și nu o plantă, este acceptată și ea de cea mai mare parte a egiptologilor. Griffith crede că *didi* însemna „ocru roșu”, hematit⁷³. Dawson îl traduce prin „nubian haematite”⁷⁴. Wallis Budge propune ca interpretare „rodie”⁷⁵. Elliot Smith formulează totuși unele analogii între misteriosul *didi* și mandragoră. *Didi* servește la recrearea speciei umane, iar mandragora, după anumite tradiții, este făcută⁷⁶ din aceeași humă din care Dumnezeu l-a plămădit pe Adam. Mandragora ar fi așadar o substanță asemănătoare cu lutul *didi*. La care Smith mai adaugă o relație, identificând hematitul roșu din Egipt (*didi*) cu *dittu*, plantă a vieții și a nașterii în mitologia babiloniană, cea în căutarea căreia pleacă Ghilgameș⁷⁷.

Afirmatia lui Gauthier că mandragora lipsește atât din vegetația, cât și din arta Egiptului s-a dovedit, cum am arătat pe scurt mai sus, falsă. Într-adevăr, Frits Heide a reușit să reconstituie pe o pictură tombală din vremea celei de-a XVIII-a Dinastii desenul unei mandragore⁷⁸. Fragmentul a fost reprodus și de către Keimer⁷⁹. Pe de altă parte, printre resturile de vegetale găsite în mormântul lui Tutankamon au fost recunoscute câteva fructe de mandragoră. Acestea proveneau însă din vestul Asiei, unde asirienii le utilizau în medicină. Mandragora n-a crescut niciodată în Valea Nilului. Iar dacă egiptenii au folosit-o, i-au atribuit doar rolul de motiv decorativ, fără să-i exploateze vreodată calitățile medicinale⁸⁰.

În Mesopotamia, dimpotrivă, medicina a folosit mandragora extrem de frecvent. Nu știm nimic totuși despre legende asiriene referitoare la această plantă, deoarece n-au ajuns până la noi decât documente relativ târzii și care tratează „științific” despre proprietățile ei medicinale. Thompson⁸¹, care a studiat cel dintâi botanica medicinală asiriană, identifică mandragora (*Mandragora officinarum*, L) cu planta NAMTAR. IRA. Un extract din această plantă servea la calmarea durerilor de dinți; administrată pe cale internă, era în același timp un purgativ și un remediu eficace împotriva îmbătrânirii. Textele vorbesc în special despre planta „Namtar din nord”, care „nu are fructe” și se dovedește deosebit de eficientă împotriva nevralgiilor dentare. Principala sa utilizare rămâne totuși aceea care face din ea un mijloc de a ușura unele nașteri: pântecul femeii pe cale să nască se unge de șapte ori cu sucule extras din rădăcina de Namtar din nord. Mandragora – a cărei denumire asiriană era *pi (1) lû*, „planta Zeului Ciumă” – era folosită și ca soporific. Toate părțile plantei, rădăcină, frunze, suc, fructe, își aveau utilizarea lor. Printr-o metateză comună, Thompson face ca *luffah*, unul dintre numele arabe ale mandragorei,

să derive din *pi* (1) *lū*. Cât despre denumirea de „Namtar mascul”, Thompson crede că ea este consecința aspectului celor două sfere care, atunci când florile s-au scuturat, rămân la capătul tulpinii și care își află corespondența în aparatul genital al bărbatului. În același timp, el amintește că rădăcina *kahîna* din textele asiriene era comparată. Nu este sigur totuși că, așa cum crede Thompson, *kahîna* ar desemna mandragora. Iar pe de altă parte se știe că mesopotamienii considerau un lucru ca fiind „mascul” sau „femelă” nu după „eventualele asemănări cu organele genitale”, ci privit în ansamblul lui; atributele „puternic”, „mare”, „luminos” etc. caracterizau în general sexualitatea obiectelor inanimate⁶². În India, terminologia sanscrită trădează adesea, ce-i drept, asimilarea cu aparatul sexual uman; *i.e.* *yonipushpa* (*Cleteria ternatea*), *lingapushpa* (*Nerium odorium*). Tratatul *Rājanighantu* păstrează însă o împărțire a plantelor în masculine, feminine și hermafrodite, care își află fundamentul într-o apreciere în totalitate a plantei: zveltă sau bondoacă, moale sau tare, lungă sau scurtă etc.⁶³ Probabil că mai degrabă aspectul *total* al plantei decât asimilarea cu părțile aparatului genital uman a dus la ideea sexualității.

4. Problema originii legendelor cu privire la mandragoră i-a atras întotdeauna pe specialiștii în folclor și pe orientaliști (Adalbert Kuhn⁶⁴).

Schlosser definește o serie de raporturi între mandragoră, ferigă și pelin⁶⁵. Toate sunt greu de obținut, toate aduc noroc, toate posedă virtuți miraculoase etc. Toate se află, într-un anumit fel, într-o asociere magică cu fulgerul⁶⁶; împărăteasa – reprezentare a mandragorei la neamurile germanice⁶⁷ – ia mana vacilor, face oamenii să se îndrăgostească și apără de fulger. Floarea ei este galbenă, ca aceea a mandragorei. Pe de altă parte, mandragora se naște în mod miraculos, la fel cum se nasc unii zei, din foc sau din lichid seminal care cade pe pământ⁶⁸. În consecință, mandragora este o plantă a fulgerului și totodată o soma-plantă⁶⁹. Ea se află în relație cu lumea de dincolo de mormânt⁹⁰.

Explicațiile lui Schlosser nu sunt întotdeauna convingătoare. Acesta utilizează prea multe atribute care, la origine, nu țin de legenda mandragorei, nici nu-i aparțin în exclusivitate. Astfel, Schlosser acordă importanță detaliului că mandragora crește la poalele alunului (*hazel tree*, *Corylus avellana*), pentru a-și susține teoria relației cu fulgerul. Numai că în această privință, cum bine a arătat Starck⁹¹, nu avem decât o singură mărturie. Iar documentele antice nu prea vorbesc despre eficiența mandragorei împotriva fulgerului. Laptele, floarea galbenă, strălucirea în noapte, toate acestea sunt atribute comune unui mare număr de plante magice⁹².

Starck explică legenda europeană a mandragorei prin trei *saga*, cunoscute din Antichitate: 1) ansamblul credințelor transmise de Teofrast, care au legătură cu beladona (suc narcotic, utilizarea plantei ca afrodisiac, eficacitatea ei contra mușcăturilor de șarpe, dificultatea de a o obține); 2) legenda plantei *aglaophotis*, care strălucește noaptea, fuge încolo și-ncoace, îl pune în pericol pe cel care o culege (episodul cu câinele), alungă demonii și posedă nenumărate virtuți fertilizante și ginecologice; 3) legenda orientală (originară din Mesopotamia sau din Persia) a unei rădăcini antropomorfe, născută din sămânța unui bărbat mort sau adormit și înzestrată și ea cu puteri magice⁹³. Legenda mandragorei ar fi rezultatul unei fuziuni între aceste trei *saga*. Originea ei n-ar putea fi germanică⁹⁴. Centrul acestor credințe se pare că ar trebui să fie Mesopotamia⁹⁵.

G. Elliot Smith⁹⁶ afirmă la rândul lui că mandragora se definește ca un succedaneu a două substanțe magice și religioase care, în vremurile arhaice și în principal în Egipt, ar fi deținut un rol de excepție: 1) scoicile și melcii marini, embleme ale Marii Zeițe; 2) *didi*, substanța magică despre care este vorba în legenda egipteană a distrugerii omenirii. Cât privește legenda mandragorei, Elliot Smith o consideră rodul întrepătrunderii a două credințe arhaice: 1) rechinul (*dog-fish*) ce păzește comorile de pe fundul mării și 2) mitul egiptean al zeului cu cap de câine care veghează asupra operațiunilor de îmbălsămare și joacă un rol important în procesul de reînviere⁹⁷. În aceste concluzii, Elliot Smith rămâne consecvent ipotezei sale universal cunoscute a aportului de excepție al egiptenilor la evoluția spirituală a umanității.

Rendel Harris descoperă în mandragoră prototipul vegetal al Afroditei. Aceasta, în opinia lui, nu este altceva decât „personificarea mandragorei sau a merelor dragostei”. Într-adevăr, zeița ține în mână o mandragoră în formă de fruct, iar talia îi este cuprinsă de o cingătoare din mandragoră. „Planta pare să fi venit în Levant din Cipru. Cum Cipru era în vremurile de demult insulă feniciană, se pare că numele zeiței este o alterare a numelui fenician al merelor dragostei. Mărul pe care zeița îl ține în mână în unele opere de artă este simbolul mărului originar al dragostei.”⁹⁸

Note

1. A.T. Stark, *Der Alraun*, p. 29; A. Schlosser, *Die Sage vom Galgenmännlein*, pp. 17-18. Textul a fost citat mai întâi de Perger, *Ueber den Alraun*, Wiener Altert.-Verein, Viena, 1861, p. 261.

2. *Op. cit.*, p. 124.
3. Stark, *op. cit.*, p. 32. Și anticii încercaseră să explice numele în felul acesta.
4. Originea mandragorei după Sfânta Hildegard, în A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* (Freiburg, 1909), vol. I, p. 420. Vezi și H. Marzell, *Unsere Heilpflanzen*, p. 162; Stark, *op. cit.*, p. 28.
5. Marzell, *op. cit.*, p. 162.
6. Numele arabe ale mandragorei sunt, în acest sens, semnificative: *toffâh-el-jenn* („mărul duhurilor”), *siraj-el-kotrob* („lampa duhurilor”), *l'ba* și *beid-el-jinn* („ouă ale duhurilor”).
7. Starck, *op. cit.*, p. 48, n. 1.
8. Ch. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911).
9. Epiphanius, *Opera* (ed. Migne, Paris, 1858), vol. III, col. 521. Acest motiv este fără doar și poate oriental. Proprietățile afrodisiace ale mandragorei le erau cunoscute, așa cum vom putea vedea curând, autorilor greci și latini. Totuși, detaliul acesta, povestea despre elefant, nu se regăsește în nici un alt text grecesc, deși *Fiziologul* este compus în cea mai mare parte dintr-un material eterogen, preluat din nenumărate surse. Cf. Francesco Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936), p. 55; D. Russo, *Studii și Critice (Études et critiques)*, București, 1910, pp. 23 ș.u. O versiune românească (secolul al XVIII-lea) a *Fiziologului* a fost republicată de Gaster în *Studies and Texts* (vol. II, Londra, 1925-1928), pp. 1134-1166.
10. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 124.
11. Vezi Felix v. Luschnow, Ascherson, R. Beyer, *Sechs Mandragora-Wurzeln* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, pp. 726 ș.u.), p. 735, în notă.
12. Simțim în acest fragment atitudinea sceptică și ușor ironică a lui Leon Africanul (1443-1530), atitudine pe care o regăsim de altfel, după cum am văzut, în majoritatea scrierilor din perioada Renașterii. Pentru vechile legende germanice despre plante, v. Aug. Wünsche, *Die Pflanzenfabel in der Weltliteratur* (Leipzig, 1905).
13. Alte note cu privire la mandragoră în Evul Mediu (Isidor de Sevilla etc.) în Starck, *op. cit.*, pp. 24 ș.u.
14. Steier, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, tom XIV, col. 1028. P. de Lagarde crede că numele derivă din persanul *mardum-giâ*, „om-plantă”, sau din *Mihregia*, „iarba lui Mithra”, însă este doar o ipoteză. Se construiesc și alte etimologii, la fel de nefundamentate, pornind de la termeni sanscriți: *maud*, „bucurie”, *mautasana*, „somm”, „viață”, *mandra*, „plăcere”, *mantara*, „arboare-paradis”, *agru*, „necăsătorit”, „violent”, „pasionat”. Cf. G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester, 1918), pp. 203 ș.u.
15. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
16. Letronne, *Œuvres*, III, p. 45 – cf. Steier, *op. cit.*, col. 1028.
17. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, p. 607; O. Schrader, *Real lexicon der indogermanischen Altertumskunde*, pp. 35 ș.u.; Steier, *loc. cit.*
18. P. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal* (Londra, 1924), pp. 187-189.
19. *Materia medica*, IV, 75; mai pe scurt, Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 145-150.

20. Am urmat descrierea lui Dioscoride. Pliniu (*Nat. Hist.* XXV, 147) cunoaște două specii : „candidus, qui et mas niger, qui femina existimatur”.
21. *Historia Plantarum* VI, 2, 9.
22. *Mat. med.* IV, 75.
23. Fraas, *Synops. plant. flora class.*, p. 167, citat de Steier, *loc. cit.*, col. 1030. Cf. Starck, *Der Alraun*, p. 13.
24. *Nat. Hist.* XXV, 149; Alex. Trall, II, 29; Steier, col. 1032.
25. Dioscoride, *Simpl.* I, 12; Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1. *Caus. plant.* VI, 4, 5; Xenofon, *Symp.* II, 24; Platon, *Rep.* 488 C; Demostene, *Filip.* IV, 6; Aristotel, *De Somn.* III, *Athen.* XI, 504 C; Macrobius, *Sat.* VII, 6, 7; Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 150 : *vis somnifica*; Celsus, V, 25; Filon, *De Vita Contempl.* V etc. Plutarh, *Mor.* 15 F, crede că mandragora, atunci când crește în apropierea viei, acționează atât de puternic asupra acesteia, încât vinul făcut din strugurii ei îl cufundă într-un somn adânc pe cel care-l bea. Cf. Steier, col. 1032.
26. Dioscoride, *Mat. med.* V, 71; Pliniu, *Nat. Hist.* XIV, 111.
27. Dioscoride, IV, 75, 7.
28. „The Mandragora of the ancients in folklore and medicine” (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. XII, ianuarie 1905, pp. 485-537), pp. 516 sq, autori din Evul Mediu și din Renaștere. La pagina 527, Randolph citează opiniile doctorului B.W. Richardson care, folosindu-se de formula anticilor, a preparat o soluție narcotică ce s-a dovedit a fi excelentă.
29. *Stratag.* II, 5, 12. O povestire identică, dar care îi are drept personaje pe Cezar și niște tâlhari de pe mare, se găsește în Polyainos, *Strat.*, 231, cf. Steier, col. 1033. Procopius, *De bello Gothico* II, 11, relatează aceeași aventură, atribuind-o ostrogoților; vezi L. Lewin, *Die Gifte in der Weltgeschichte* (Berlin, 1920), pp. 528-529. Această istorioară a fost pusă de altfel pe seama multor alți generali celebri din Antichitate; Randolph, *op. cit.*, pp. 509-512.
30. Teofrast, *Caus. plant.* VI, 4, 5; Apuleius, *Metam.* 10, 11.
31. Lewin, *Die Gifte*, p. 573.
32. Citat de Randolph, p. 500; cf. alte referințe, *ibidem*, p. 501.
33. Galenus, XII, p. 67 K; Steier, col. 1034.
34. Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1; Dioscoride, *Mat. medica* IV, 75, 4.
35. Dioscoride, *ibidem*; Pliniu, XXV, 147; Hipocrat, III, 338; Celsus, VI, 6, 1; cf. Steier, *loc. cit.*
36. Pliniu, XXVI, 104 ș.u.
37. Teofrast, *Hist. Plant.*, IX, 9, 1; Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXV, 104; XXVI, 121; Hipocrat, II, 739 etc. Steier, *ibidem*; Randolph, *op. cit.*, p. 507.
38. Pliniu, XXVI, 121.
39. Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXVI, 156.
40. Pliniu, XXVI, 24, 93. Rădăcina servea și împotriva durerilor de dinți (Celsus, VI, 9), ca și împotriva mușcăturilor de șarpe (Pliniu, XXV, 150).
41. Dioscoride, IV, 75; Pliniu, XXVI, 156.
42. Cf. Heinrich Marzell, *Unsere Heilpflanzen* (Freiburg im Breslau), pp. 197 ș.u.; Dioscoride, *Mat. med.* III, 113, și Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 73. Galenus și Hipocrat cunosc și folosirea pelinului în ginecologie și pentru

- combaterea bolilor femeiești; în acest caz nu este vorba însă de *Artemisia vulgaris*, ci, mai probabil, de o specie foarte apropiată (*Artemisia campestris*, *arborescens maritima* sau *judaica*). Cf. Marzell, *op. cit.*, pp. 222 ș.u.
43. Dioscoride, IV, 75; Teofrast, *Hist. Plant.* IX, 9, 1. Alte referințe în Randolph, *op. cit.*, p. 501.
44. Capitolul IV. Cf. F. Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936).
45. Orfeu, *Argonautica*, 919; Steier, col. 1035.
46. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
47. *Hist. Plant.* IX, 8, 8.
48. *Nat. Hist.* XXV, 148, Dioscoride (IV, 153) și Pliniu (XIII, 128) repetă această indicație pentru culegerea plantei *thapsic*.
49. *Hist. Plant.* IX, 8, 8.
50. Cf. reproducerile din *Codex Juliana Anicia* (512) în articolul lui Ch. Singer „The herbal in Antiquity and its transmission to later ages” (*Journal of Hellenic Studies*, 1927, pp. 1-52), pp. 6, 40-41.
51. Aelianus, *Nat. Anim.* XIV, 27.
52. Cf. S. Saintyves, *L’Astrologie populaire* (Paris, 1937), pp. 186 ș.u.
53. *Nat. Hist.* XXIV, 160.
54. E. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. II (Königsberg, 1855), p. 344; P. Ascherson, *Zeit-Ethnol.*, 1891, p. 731, în notă; A. Delatte, *Herbarius*, p. 146.
55. Josephus, *De bello judaico* VII, 6, 3.
56. *Hist. Comp.*, I, în *Patr. grecque* a lui Migne, CXXI, p. 581; A. Delatte, *Herbarius*, p. 144.
57. Pliniu, XXVIII, 77 ș.u.; Delatte, *op. cit.*, pp. 87-88.
58. Delatte, *op. cit.*, p. 75.
59. V. glosa în Dioscoride, IV, 75.
60. *De re rustica* X, 19.
61. *Corpus glossariorum latinorum* III, 585, 1; Steier, col. 1035.
62. Randolph, *The Mandragora of the ancients*, p. 494.
63. *Nat. Hist.* XXII, 20.
64. Hesychios, s.v. *Mandragorites*.
65. Facerea, XXX, 14-16; Cântarea Cântărilor, VII, 10-13. Cf. Ascherson, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, p. 736; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, vol. II, col. 653-655.
66. Frazer, „Jacob and the Mandrakes” (*Proceedings of the British Academy*, 1917, pp. 57-59 ș.u.). După Rendel Harris, *dūdâ'im* ar deriva din *dodim*, „dragoste”. Această etimologie, pe care Frazer o acceptă, este considerată imposibilă de profesorii Canney și Bennet. Primul sugerează că *dūdâ'im* ar putea fi pluralul lui *dūd*, „vas”, „oală”. După cum se știe, în Egipt, în partea de sud a Indiei și pe țărmurile Mediteranei, vasul este simbolul femeii. Cf. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, p. 199.
67. „Die Alraune als altägyptische Zauberpflanze” (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1891, vol. 29, pp. 31-33).
68. Textul a fost tradus de mai multe ori: Roeder, *Urkunden*, pp. 142 ș.u.; Wallis Budge, *From fetish to God*, pp. 463 ș.u.; etc.

69. Pentru dezbaterile în jurul acestei ipoteze, v. și H.C. Trumbull, *Blood Covenant*, pp. 110-111, precum și nota 1 de la p. 111.
70. „Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Éléphantine” (*Revue Egyptologique*, vol. XI, 1904, pp. 1-15).
71. Gauthier, p. 4.
72. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 27, 1890, pp. 60 ș.u.
73. Citat de George Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester...), p. 193.
74. Dawson, „The substance called didi by the Ancient Egyptians” (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1927), pp. 417-503, îndeosebi p. 501; *Magician and leech. A study in the beginnings of medicine, with special reference to ancient Egypt* (Londra, 1929), p. 113, demonstrează, utilizând o documentație mai bogată decât cea a lui Gauthier, rolul acestei substanțe în medicina egipteană.
75. *From fetish to God*, p. 465.
76. Frazer (p. 6), citat de Elliot Smith.
77. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, pp. 195 ș.u.
78. *Tidsskrift for historisk botanik*, I (1918-1919), pp. 8-22; Steier, col. 1031.
79. Keimer, *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten*, p. 21, pl. 172, 173.
80. Dawson, *The substance called didi*, p. 501; *Magician and leech*, p. 113. Dimpotrivă, nimic despre mandragoră în Wallis Budge, *The divine origin of the craft of the herbalist* (Londra, 1928).
81. *Assyrian Herbal*, pp. 187 ș.u.
82. Cf. *Metallurgy, Magic and Alchemy*, pp. 17 ș.u.
83. Cf. studiul nostru *Cunoștințe botanice în vechea Indie*, pp. 234-235.
84. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertanks* (Berlin, 1859).
85. *Die Sage vom Galgenmännlein*, p. 104.
86. *Ibidem*, pp. 95 ș.u.
87. *Ibidem*, p. 105.
88. *Ibidem*, p. 108.
89. *Ibidem*, pp. 103 ș.u.
90. *Ibidem*, pp. 112 ș.u.
91. *Der Alraun*, p. 69.
92. Starck, *ibidem*, p. 71.
93. Starck, *Der Alraun*, pp. 72-74.
94. *Ibidem*, p. 77.
95. *Ibidem*, p. 76.
96. *The Evolution of the Dragon*, pp. 197 ș.u.
97. *Ibidem*, p. 162.
98. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus* (Manchester, 1917), p. 134, cf. capitolul IV, integral: „The Origin of the Cult of Aphrodite”.

Experimentul Lombrosa

– fragment din romanul inedit *Toz grec* –

Ioan Petru Culianu

Acesta text reprezintă un fragment din romanul inedit *Toz grec*. Secvențele alese, scrise în franceză, datează din 1984, din perioada în care autorul era profesor la Universitatea din Groningen, în Olanda. Traducerea în limba română îi aparține lui Dan Petrescu.

Lombrosa Morning Star din 12 mai 199...
Lombrosa, cel mai fericit oraș din Statele Unite

Lombrosa/Washington, 11 mai

Juriul de onoare al Fundației „Work and Progress” a acordat în unanimitate premiul decenal „Happiest Town of the U.S.” orașului Lombrosa din California. Ieri seară, primăreasa Lombrosei, domnișoara Mekor Haym, a primit delegația din Washington condusă de senatorul Fulke Greville în Grand Hall al Pavilionului de Expoziții.

În alocuțiunea sa, senatorul Greville a menționat că alegerea Lombrosei nu a fost dificilă, fiindcă aceasta îi devansa cu mult pe toți ceilalți candidați, pe toate planurile. Astfel, a adăugat senatorul, aici procentul crimelor este cel mai scăzut din Statele Unite, poluarea atmosferei, a apei și a pământului e minimă datorită faptului că Lombrosa utilizează 100% energie alternativă, iar benzina fără plumb este impusă prin lege de douăzeci de ani. Senatorul a enumerat în continuare celelalte sectoare în care Lombrosa se află în fruntea celor mai umane orașe din Statele Unite. Șomajul, de exemplu, s-a menținut sub 10%, în timp ce candidatul cel mai apropiat



71. *Portret imaginar al artistului.*

Desen de Ioan Petru Culianu, cca 1968, București

înregistrează 17,6%; asigurările sociale sunt mai bune decât în Suedia, a spus senatorul, deoarece nu exclud pe nimeni, cuprinzând o alocație de șomaj fără limită de timp și o pensie de bătrânețe începând de la șaiszeci și cinci de ani, după o ședere neîntreruptă în Lombrosa de douăzeci de ani. Artele frumoase și cultura prosperă în Lombrosa, a cărei Universitate i-a atras pe mai mulți dintre savanții și scriitorii cei mai celebri ai vremii noastre, fără deosebire de naționalitate. Dat fiind că săptămâna de lucru durează treizeci de ore, iar veniturile medii sunt mai mult decât suficiente pentru a le asigura din belșug subzistența, locuitorii Lombrosei, judecând după numărul cărților vândute în oraș, sunt cei mai avizi cititori din lume. Aceasta a permis marilor edituri să reducă prețurile cu 18% la cărțile de artă și cu 33,8% la operele literare și de informare.

Senatorul a admis de asemenea că politica locală privitoare la prostituție a dat rezultate excelente, adăugând totodată că „există îndoieli serioase referitoare la aplicabilitatea ei în altă parte”. Într-adevăr, în Lombrosa casele de toleranță sunt admise și protejate

prin lege. Aceasta a dus la completa dispariție a relațiilor tradiționale dintre libera prostituție, crima organizată și droguri. Practicanții prostituției de ambele sexe sunt acum salariații unei societăți locale pe acțiuni. Mai mulți dintre ei sunt și acționari.

Mai puțin lăudabil ar fi, după senatorul Greville, tratamentul rezervat în Lombrosa străinilor. Aceștia sunt obligați să se înregistreze la poliție, în cazul în care au intenția de a depăși zece zile de ședere în oraș. Poliția efectuează un control sever al tuturor nou-sosiților și nu e deloc rar ca unii să se pomenească expulzați din Lombrosa fără prea multe explicații. „Ce-i drept”, a adăugat senatorul, „orice paradis se cere strașnic păzit cu o sabie de foc. Și totuși, noi avem datoria de a critica măsurile care duc la restrângerea libertăților individuale”. Senatorul Greville a observat și că mai multe expulzări din Lombrosa formează acum obiectul unei dezbateri juridice. El și-a încheiat discursul subliniind încă o dată aspectele excepționale ce fac din Lombrosa orașul cel mai admirat și – de ce să n-o spunem? – cel mai invidiat din Statele Unite.

În răspunsul său concis, domnișoara Mekor Haym, primăreasa Lombrosei, a mulțumit Fundației „Work and Progress” și guvernului federal pentru atenția pe care au binevoit s-o consacre în ultimul timp orașului nostru. De vreme ce această atenție privește și unele chestiuni ținând de justiție, domnișoara Haym a dorit să precizeze că nici un străin care a sosit în oraș fără intenții rele n-a fost expulzat din Lombrosa. În consecință, ea este de părere că orașul poate fi de asemenea considerat drept campion al acelor libertăți individuale care au făcut și fac încă parte din mesajul societății americane către întreaga lume. „Trebuie însă deopotrivă să i se recunoască acestei entități fericite care este orașul nostru libertatea de a se apăra în fața acelor criminali și impostori ce sosesc din toate părțile și care ar invada-o în cele din urmă dacă n-ar exista brațul viguros al legii și ordinii, căruia îi incumbă datoria de a păstra cuceririle noastre.” Aceste cuvinte au fost urmate de aplauzele frenetice ale asistenței, până într-acolo încât a fost nevoie să se impună liniștea pentru a împiedica prăbușirea Pavilionului din cauza rezonanței. (Rezonanța este un fenomen fizic provocat de cadențe ritmate ca de pildă pașii soldaților, care riscă să provoace prăbușirea construcțiilor – de exemplu a podurilor.)

Primăreasa Lombrosei și-a încheiat discursul cu aceste cuvinte vibrante: „Premiul pe care ni-l decernați astăzi, domnule senator și domnilor membri ai juriului, reprezintă pentru noi un simbol. Este simbolul unei fericiri pe care n-am obținut-o decât cu prețul unor renunțări. Locuitorul Lombrosei a devenit mai puțin egoist, are mai mult instinct comunitar, este mai selectiv când e să opteze pentru o

activitate sau alta și când trebuie să-și educe copiii. El are privilegiul de a respira un aer destul de pur, de a se plimba de-a lungul unor plaje curate și de a face baie în apa unui ocean la fel de transparent precum e cerul. Datorită faptului că înțelege totodată să-și păstreze acest privilegiu, el nu va ceda niciodată promisiunilor mincinoase ale bogăției. Ni s-a reproșat adesea insuficienta noastră capacitate de a primi turiști și voința noastră înverșunată de a nu admite pe teritoriul acestui district nici o industrie poluantă. Li s-a reproșat forțelor noastre de ordine că dau amenzi exorbitante turiștilor care fac camping în afara spațiilor autorizate. Noi avem aici o lege foarte severă care împiedică suprapopularea și înțelegem s-o respectăm pentru a nu prejudicia fericirea locuitorilor noștri. Și vă promitem aici solemn, doamnelor și domnilor, că vom continua să veghem până la capătul puterilor noastre pentru ca această cucerire care se numește fericire să nu fie efemeră, pentru ca ea să continue din generație în generație, transformând Lombrosa în model al unui viitor mai bun pentru toată lumea.”

Lombrosa Shadow din 14 iunie 199...

Un sat de cocainomani în Olanda. Autoritățile le-au tulburat fericirea

Los Angeles/Amsterdam (Olanda), 12 iunie

Olanda este una dintre națiunile Europei Occidentale care a fost în cel mai înalt grad perturbată de efectele recesiunii economice din anii '80. Chiar dacă tulburările sociale au fost destul de bine ținute în frâu, dificultățile reale încă subzistă. Într-adevăr, 1,5 milioane de șomeri care trăiesc pe spezele statului reprezintă 10% din populația totală a țării și 27% din populația ei activă – cifră comparabilă cu cea a mai multor națiuni neindustrializate din Lumea a Treia. În pofida tuturor acestor lucruri, olandezii doresc în continuare să ofere lumii imaginea uneia dintre țările cele mai avansate, ba chiar cea mai avansată, în ceea ce privește distribuirea avuției naționale, echitatea și dreptatea. Ei au orgoliul de a voi cu orice preț să pozeze în oameni fericiți, când în realitate au încetat de a mai fi astfel de cel puțin douăzeci de ani încoace. (În 1976 nu exista șomaj în Olanda. Era un ținut prosper și calm.)

Acest orgoliu deplasat poate juca feste uneori, așa cum s-a întâmplat în micul oraș Potverdorrie din Limburg, aproape de Maastricht, al cărui primar socialist, domnul Freek Maklam, nu mai avea practic

mijloace de a stăpâni o situație de tulburări crescânde. Cu 81% șomeri din populația ei activă, această mică localitate se afla în fruntea clasamentului național, ceea ce i-a adus, la sfârșitul anilor '80, o mănoasă subvenție a guvernului. Primarul n-a utilizat-o pentru a crea locuri de muncă. A preferat să contacteze un expert străin, care i-a făgăduit să transforme prăpăditul Potverdorrie într-un model pentru întreaga lume, ceea ce, spre surprinderea tuturor, s-a întâmplat efectiv după doi ani. Șomajul a rămas practic același, însă grupuri din ce în ce mai mari ale populației au părut a dobândi dintr-odată o conștiință comunitară. Fără a deveni cu adevărat prosper, orașelul Potverdorrie a putut să se mândrească de atunci înainte cu faptul de a fi curat, ordonat și campion a ceea ce se numește „o atitudine pozitivă” în fața vieții. Abandonând televizorul și jocurile electronice, oamenii de acolo, care nu manifestaseră înainte nici cel mai mic interes pentru cultură, au avut curând nevoie de o a doua bibliotecă comunală. Tulburările sociale inerente situației economice dezastruoase au fost profitabil canalizate și puse în slujba unei mișcări ecologice de masă. Găsim aici o paralelă interesantă cu orașul Lombrosa: Potverdorrie a fost primul oraș din Europa Occidentală care n-a mai utilizat pentru nevoile sale alt fel de energie decât din surse alternative. După cinci ani, șomajul a scăzut la 10%. Fără să se plângă de veniturile lor modeste, mulți foști șomeri intraseră în masă în cooperativa „Alt”, care practica o agricultură fără produse chimice. Această întreprindere aproape înfloritoare le-a asigurat, pentru o săptămână de muncă de 24 de ore, un salariu comparabil cu fosta lor indemnizație de șomaj. Și încă, interesul lor pentru cooperativă n-a făcut decât să sporească, astfel că la șapte ani după ce domnul Maklam se adresase „specialistului străin”, nu numai că nu mai exista șomaj în Potverdorrie, dar acesta se transformase într-o comunitate perfect fericită.

Semnalul de alarmă a fost tras de feminista Rica de Jong din Amsterdam. Ea conta pe mai multe prietene din Grupul de Conversație „Liever Lesbies” („E mai bine să fim lesbiene”) din Potverdorrie, care fusese unul dintre cele mai active din țară, ca fiind exclusiv alcătuit din șomere ce puteau să-și dedice tot timpul conversației. Într-adevăr, ele conversau zi și noapte – nu aveau nici măcar răgazul de a fi lesbiene.

Cu prilejul primei sale vizite de după „reforma” din Potverdorrie, Rica de Jong a remarcat deja o anumită apatie la membrele grupului. Intoleranța lor față de societatea sexistă a masculilor părea diminuată. Nu mai discutau cu aceeași pasiune despre avantajele de a fi lesbiene, ci păreau a se interesa mai mult de ecologie și de proiectele primarului Maklam și ale cooperativei „Alt” care tocmai se înființase.

Fiindcă era favorabilă, în general, proiectelor primarului, Rica de Jong trecu de astă dată peste amănunțele neplăcute pe care le remarcase în comportamentul tovarășelor ei, atât de active mai înainte. Câteva luni mai târziu, le-a făcut iarăși o vizită pentru a le reproșa că nu participaseră la săptămâna de discuții de la Amsterdam, unde absența lor se făcuse dureros simțită. Nu numai că nu regăsi decât jumătate din vechile combatante, dar află cu amărăciune că mai multe dintre celelalte trădaseră mișcarea. Și – culmea – trei dintre ele renunțaseră acum la idealul comun, căzând în brațele unor masculi sexiști. Cât despre cele prezente, zelul lor dispăruse aproape cu totul. Nu mai vorbeau decât de cooperativa „Alt”, de plăcerea lor de a munci acolo, de visele lor fericite. „Spălare a creierului”, rosti Rica de Jong. Și apoi: „După toate aparențele, erau *drogate*”.

Trei ani mai târziu, cu moartea în suflet, avu prilejul de le revedea pe două dintre vechile-i tovarășe din Potverdorrie, acum retrase din mișcare. Erau perfect fericite. Gândeau absolut *pozitiv*, nenorocitele. Nu visau decât la un viitor mai bun pentru comunitatea șovină și sexistă din Potverdorrie. Pentru întreaga lume. Ce luptă dintre sexe, spuneau ele, trebuie să fii cretin ca s-o întreții. Ea nu slujește decât interesul monopolurilor industriale care vor să distrugă lumea. Ca să fii fericit, trebuie să știi să trăiești în armonie cu condițiile propriei tale existențe. Și alte baliverne de acest soi. Fiind sigură acum că fuseseră *drogate*, Rica semnală cazul la următorul congres al feministelor de la Rotterdam. Ziarele îl reluară. Ministerul de Interne deschise o anchetă.

Fericirea de la Potverdorrie nu a durat decât șapte ani, după care Ministerul relevă într-adevăr prezența cocainei în apa potabilă. Primarul Maklam fu arestat, justiția și Ministerul Igienii se năpustiră asupra orașului. Potverdorrie se prăbuși în cea mai neagră deznădejde și cu mare greutate putu fi împiedicată o sinucidere în masă. Sevrajul locuitorilor îi făcu inapți de muncă, ceea ce duse cooperativa „Alt” la mizerie. Și totuși, chiar după sevraj (inutil, după Maklam, de vreme ce dozele de cocaină, în loc să crească, fuseseră treptat micșorate), oamenii au continuat să aibă vise fericite și să „gândească pozitiv”. Acum s-au pus din nou pe muncă, spre a salva cooperativa de la dezastru. Au intentat o acțiune în justiție ca Maklam să fie pus în libertate. De altfel, acesta e departe de a se căi. A declarat la proces că ar face din nou de zece ori ceea ce făcuse la sfatul expertului străin. (După Maklam, expertul era originar din Suedia. El fusese cel care își propusese serviciile.) „Omul acesta”, a spus Maklam, „mi-a explicat că drogul nu era decât un *mijloc inițial* de a le crea oamenilor o anumită disponibilitate. Că doza trebuia micșorată treptat, pe măsură ce controlul viselor lor devenea mai eficace. Da, acest om *le*

controla visele – iar rezultatul fusese extraordinar, ar trebui să fiu feliicitat în loc să mă văd aruncat într-o carceră. După trecerea a zece ani, mi-a explicat el, n-ar mai fi fost deloc nevoie de drog. Acum, ați stricat experimentul, i-ați persecutat cu sălbăticie pe dragii mei oameni, dar cu toate astea sunt optimist, căci dacă visele lor sunt sub control, ei vor continua să fie fericiți”.

O mare parte a opiniei publice olandeze a fost apucată de panică dinaintea acestor dezvăluiri. S-a crezut că se descoperă prezența drogurilor în apa potabilă a o sumedenie de orașe și sate, ceea ce s-a dovedit ulterior a fi fals. Ziarul *NRC-Handelsblad* a publicat un interviu cu Maklam. „Știți ce trebuie făcut?”, ar fi spus acesta. „Apa nu trebuie controlată decât atunci când oamenii sunt fericiți. E sigur atunci că ceva nu e în regulă. Oamenii sunt prea obișnuiți să fie nefericiți.”

Lombrosa Shadow din 10 iulie 199...

*Sunt oare teoriile profesorului Caspar Stolzius
răspunzătoare de experimentul olandez?*

Lombrosa, 9 iulie

Își mai amintește oare cineva de scandalul care a tulburat Lombrosa acum cincisprezece ani? Vreo douăzeci de morți pentru o afacere cu cincisprezece tone de cocaină care n-au mai fost niciodată găsite? Printre cei morți (sau dispăruți?) se afla și un profesor de origine europeană, destul de celebru la acea vreme: Caspar Stolzius. Tocmai încheiase o serie de conferințe la Universitatea din Lombrosa. Manuscrisul gata de tipar al acelor conferințe a fost regăsit, dar nu a fost făcut public. Există totuși niște note luate de un fost ziarist de la *Lombrosa Shadow* care asistase la conferințe. După ce a citit darea noastră de seamă privind evenimentele care au făcut celebru un orașel olandez, Potverdorrie, ziaristul în cauză a găsit unele analogii uimitoare între teoriile lui Stolzius și experimentul desfășurat în acea comunitate din Olanda. Reamintim cititorului că, vreme de șapte ani, cantități minime de cocaină pură le-au fost distribuite locuitorilor din Potverdorrie odată cu apa potabilă. Aceste cantități au fost treptat micșorate. Autoritățile au calculat că, la începutul experimentului, cantitatea de cocaină dizolvată în apă nu depășea o zecime de miligram la litru pe zi, fiind de la 10 000 la 50 000 de ori inferioară dozei cotidiene utilizate de un adevărat toxicoman. Șapte ani mai încolo, ea ajungea abia la patru sutimi de miligram la litru pe zi. Cantitatea ingerată de o persoană, adunată cu cea care se putea asimila prin piele, nu trebuia să depășească niciodată două

zecimi de miligram pe zi. Această doză, a declarat Ministerul Igienei, nu e chiar primejdioasă pentru sănătatea unui individ. De aceea, una dintre învinuirile principale aduse primarului din Potverdorrie, respectiv aceea de a fi pus în pericol sănătatea publică, a fost retrasă. Primarul a fost condamnat la doi ani de închisoare, cu un an suspendare, pentru posesie și distribuie ilegală de stupefiante.

Să ne oprim acum la teoriile profesorului Stolzius. Acesta era *onirolog*, adică se ocupa de vise, în particular la om. În conferințele sale, el prevedea că omenirea ajunsese la o cotitură hotărâtoare în existența ei: posibilitatea de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivități oarecare. Visul, afirma profesorul, nu este numai o reflectare a existenței noastre diurne. Uneori se întâmplă tocmai contrariul. Prin intermediul visului se poate influența comportamentul general al oricui.

Închipuiți-vă, ar fi spus el, o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism și de speranță, impregnate de asemenea de interes și compasiune pentru confrății lor. Orice trăsătură egoistă și belicoasă ar dispărea din existența unor astfel de visători. Iar dacă întreaga lume ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârșitul groaznic care o așteaptă: autodistrugerea. N-ar mai exista războaie, nici dorințe de supremație, nici stăruințe nebunești de a obține fericirea individuală în detrimentul celorlalți. S-ar înscăuna pacea, dreptatea și echitatea pretutindeni.

Stolzius afirma că omul actual avea nevoie să „fie pus în stare de disponibilitate”, pentru a i se putea controla visele. Felul în care explica el controlul era fie prea tehnic, fie foarte confuz. Era mult mai explicit în privința mijloacelor de a obține o „stare de disponibilitate”. Se declara categoric împotriva abuzului de droguri, dar afirma că, în mici cantități, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătății individuale și colective. O persoană care, din cauza unei bronșite acute, ia două sute de grame de sirop pe zi a ingerat o cantitate de codeină capabilă de a o pune în stare de disponibilitate. Atunci *este posibil* ca visele să-i fie manipulate. Pentru o sumedenie de motive, sfătuia totuși să nu se recurgă la codeină.

Un tratament cu cantități infime de drog, care pe deasupra s-ar fi micșorat treptat, era apt de a permite, în decursul unei perioade pe care o estima între opt și doisprezece ani, producerea unei schimbări ireversibile a viselor unei colectivități date. După trecerea a zece ani, spunea el, întreaga lume ar putea fi purificată în acest fel.

Ziaristul n-a acordat nici o importanță tehnicilor de manipulare a viselor, care formau totuși principalul obiect al conferințelor profesorului Stolzius. Dacă printre cititorii noștri mai sunt persoane care au participat la acele conferințe, le rugăm deci să ne furnizeze

informații suplimentare, pe care ziarul le va primi cu recunoștință. Este încă pretimpuriu să tragem niște concluzii, dar nu este exclusă posibilitatea ca „expertul străin” de la Potverdorrie să fi recurs la teoriile lui Stolzius.

Lombrosa Morning Star din 26 august 199...
Nu există cocaină în apa potabilă din Lombrosa

Lombrosa/Washington, 25 august

Joia trecută, senatorul Thomas Digges a relevat din nou în fața Congresului ceea ce el numește „ciudatele analogii dintre drogurile din Olanda și cetățenii din Lombrosa”. El a cerut de urgență o expertizare a apei potabile din Lombrosa, expertizare care a avut loc ieri, în cel mai mare secret. Orașul nostru a repurtat o nouă victorie asupra spiritului mărginit al dușmanilor fericirii și energiei alternative, dat fiind că grupul de experți a declarat că apa din Lombrosa este „printre cele mai bune din Statele Unite”. Bineînțeles, nu s-a găsit în ea nici urmă de cocaină!

Răspunzând ziaristilor care o așteptau ieri seară la ieșirea din birou, domnișoara Haym, primăreasa orașului nostru, a afirmat că senatorul Digges avea pesemne nevoie de un concediu, fiindcă ultimele-i intervenții dinaintea Congresului țineau de o stare de depresie nervoasă. Domnișoara Haym l-a invitat călduros pe domnul Digges la Lombrosa, încredințându-l că aerul și apa salubre, ca și alimentele naturale ar putea contribui la ameliorarea stării sale de sănătate.

Epoca nesului

Mircea Cărtărescu

Acest eseu autobiografic inedit a fost scris de Mircea Cărtărescu în februarie 2009 anume pentru această carte, la cererea autorului ei (vezi *supra*, p. 383).

În 1975, pe când făceam armata, am observat la câțiva colegi ai mei un obicei ciudat. Încă din zori se adunau la spălător ca să frece, în căni de tablă, ceva ce mi se părea un fel de pastă gălbuie, asemenea muștarului. O frecau neobosiți, câte o jumătate de oră, cu un scrâșnet specific al lingurii pe fundul căni. Sunetul acesta, amplificat de pereții de faianță și de oglinzile spălătorului, mai avea în timbrul său o componentă, ce venea de la pasta însăși: ceva abraziv, ca și când în cleiul acela s-ar fi aflat granule cristaline, ce se sfărâmau pe rând. Sala se umplea atunci de un miros chimic, adânc, dulceag, la început foarte neplăcut (când pepsiul a apărut prima dată la noi oamenii erau îngroziți de mirosul său de „doctorie”), până la urmă însă intrigant și, pentru mine, neliniștitor. Peste pasta din ce în ce mai închegată turnau apă rece, amestecau turbionar și, în cele din urmă, din crema gălbuie rezulta un lichid întunecat, cafea, fără-ndoială, dar nu o cafea obișnuită. Membrii clubului ocult de frecători o sorbeau cu o voluptate vecină cu extazul, ziua întreagă și mare parte din noapte. Practic, nu dormeau niciodată. Când unul dintre ei era planton în holul dormitorului, se adunau toți acolo, cu ceștile, cutiile de tablă și lingurițele de care nu se dezlipeau ca de niște fetișuri. Scriau toată noaptea scrisori către iubite și logodnice, lingând pasionat lingurițele pe care se lipea substanța dulce și zgrunțuroasă.

Cutiile erau de nescăfé „Amigo”, singura marcă de cafea solubilă care exista pe atunci. Nu-mi erau cu totul nefamiliare: la autoservirea

de vizavi de blocul meu stive întregi sprijineau tavanul. Nu le cumpăra nimeni. Când ai mei terminau cafeaua, mă trimiteau la o mică băcănie, unde boabele erau râșnite în fața clienților în frumoase aparate de alamă. Cumpăram câte cincizeci de grame și veneam acasă cu punguța fierbinte în buzunar, îmbătat de mirosul ce ieșea prin porii hârtiei de ambalaj. Când ajungeam acasă, tot apartamentul mirosea a cafea proaspăt prăjită și măcinată. După ce-și bea cafeaua, mama răsturna ceașca și-apoi încerca să ghicească viitorul în semnele cabalistice pe care zațul le lăsa pe concavitatea de porțelan. Dar cafeaua nu era din lumea mea. Ajusesem în clasa a douăsprezecea și încă nu băusem nici o ceașcă, după cum nu beam nici un strop de alcool, cât despre țigări nici să nu mai vorbim. Singurul meu drog era cititul. Oricum, nesul le era tuturor suspect, ca și fulgii de porumb sau creveții vietnamezi de care erau pline pe atunci autoservirile.

Nici în armată n-am avut pic de curiozitate pentru lichidul negru, cu guler de spumă, din care tot sorbeau tipii ăia, cu care oricum nu aveam de-a face. Erau niște snobi care nu vorbeau decât despre Robbe-Grillet, Bahtin sau Lukacs, ceea ce suna ca naiba într-o nenorocită unitate militară din fundul țării. Să freci nesul, să scrii iubitei și să citești *Gumele* era pentru ei realizarea supremă, chiar și cu kalașnikovul în spinare.

La cutremurul din '77 eram deja în anul al doilea de facultate. Ai mei se uitau, în sufragerie, la faimosul film bulgăresc *Dulce și amar*. Eu mă pregăteam să fac baie, cada era deja plină, când am văzut deodată peretele vopsit în ulei al băii pleznind în zig-zag. Apoi toată apa s-a revărsat din cadă în timpul minutului de clătinături. Noroc că nu mă dezbrăcasem. Am ieșit în fugă, cu toții, în fața blocului, și-atunci am văzut cât de mult îl avariase cutremurul. În consecință, am stat vreo săptămână la o mătușă. Acolo am băut primul nes.

Mătușa, sora mamei, care apare în *Orbitor* cu numele ei adevărat, Vasilica, mi l-a făcut într-un pahar cu picior, mai curând un pocal din cele din care se bea berea Duvel. Pe fundul de sticlă al paharului, granulele de zahăr din pasta de nes scrâșneau și mai tare, iar damful chimic care se răspândea în cameră era și mai straniu. Când a turnat apă rece pe deasupra și-a amestecat-o prelung cu substanța crem, am văzut ceva ce m-a uimit și m-a făcut să beau de-atunci încolo nesul numai și numai din pahare de sticlă: lichidul rezultat era la-nceput turbure, plin de particule aflate în mișcare browniană. După câteva clipe însă, toate drojdiile începeau să se ridice, în cercuri leneșe de spumă diafană, către suprafață, iar la fund apărea o lentilă limpede și scânteietoare de lichid negru, intens și hipnotic, care creștea tot mai mult. Nu știai dacă acea limpezime urca spre buza paharului sau, dimpotrivă, spiralele de ocru, catifelate, care păruseră să urce,

coborau de fapt ca să se dizolve în lumină. Până la urmă apa neagră, alchimică, grea, hialină umplea tot paharul, tivită deasupra cu o dantelă de spumă cremoasă. De-atunci am urmat în perioada mea cafeinomanică un ritual strict: vreme de câteva minute priveam fascinat spectacolul limpezirii nesului, spiralele crem care nu încetau să se tot ridice, și abia apoi începeam să sorb, cu foarte mici înghițituri, din el.

Datorită îndulcirii cu zahăr, nesul avea la-nceput un gust fad. Îmi amintea de zahărul „candel”, înșirat pe ață, din copilărie. Apoi, chimismul lui enigmatic îți invada cerul gurii. Pentru cineva care nu băuse cafea niciodată, acel gust, de neîntâlnit altundeva, ostil, primejdios și totuși pervers atrăgător, acea otravă întunecată erau o provocare totală. Am băut acel prim pahar foarte încet, mefient, cu conștiința vinovată: nu deveneam oare și eu un snob nenorocit, gata să-ncerce toate viciile?

Cred că eram la jumătatea cupei când am simțit, mai întâi subliminal, primele efecte. Creierul meu, total virgin în acel moment, care nu cunoștea încă nici alcoolul, nici nicotina, nici cafeina, a reacționat la lichidul mistic atât de puternic, cu un entuziasm atât de total, încât tot corpul meu a fost luat prin surprindere. Am început să simt, pur și simplu, entuziasm. Entuziasm fără obiect, fericire în afara oricărei cauze exterioare. Un fel de beție asemenea celei a succesului, care se amplifică pe măsură ce trecea timpul. Nu știu cum e să-ți injectezi o doză de heroină, dar acel prim nes, și fiecare pahar pe care l-am băut apoi, timp de vreo cinci ani, îmi umplea creierul de lumină, ca pe un balon umflat cu gaz, mă făcea să mă-nalț, să ies din mine, îmi stârnea dorința irepresibilă de a exista cu adevărat, într-o lume adevărată, în care nimic nu-mi mai era oprit. O morfinomană povestea undeva că în perioada cât se drogase parcă avusese, mereu alături, un iubit. Și eu mă simțeam îndrăgostit după fiecare pahar de nes, îndrăgostit de nimeni, ca și când ar fi fost posibilă dragostea pură, afară din trupuri și fără nevoia lor.

Chiar a doua zi mi-am cumpărat și eu o cutie de tablă de la autoservire, prilej cu care am constatat că ritualul era mult mai complicat și mai vast decât credeam. Plăcerea începea de fapt cu desfacerea, cu o muchie de cuțit, a capacului de tablă, cu pocnetul când ieșea din marginea ștanțată a cutiei, lăsând să se vadă o folie de metal extrem de subțire, un adevărat himen al fecioarei întunecate dintre degetele mele. Atinsă cu unghia, folia trosnea încetiușor. Înăuntrul cutiei, granulele cafenii îmi aminteau, deși erau mult mai mici, de calciul granulat, roz sau albăstrui, pe care mi-l dădea mama cu ani în urmă, și care-mi umplea gura cu o substanță făinoasă și dulceagă. Era epoca în care mă-ndopam și cu tabletele ca de ceară de Cavit 9,

care țineau loc de ciocolată, sau cu glucoza ieftină, având desenată pe ambalaj o lămâie cu frunzulițe ascuțite. Cât de mult îmi plăceau granulele acelea de cafea pură! Ce excitant era fâșâitul linguriței când o umpleam cu vârf cu grăuncioarele mirosind a cafeină și a petrol! Goleam lingurița pe fundul paharului, mereu aceeași cupă cu picior, apoi adăugam puțin zahăr. Mișcam ușor, cu vârful linguriței, prin mormanul de grăunțe și cristale până ce obțineam o galaxie minusculă, cu brațe albe și cafenii răsucite-n elice, iar apoi, în centrul galaxiei, picuram cel mai mic strop de apă cu puțință. Rând pe rând, granulele bicolore cădeau pradă umidității, dinspre centru spre margini, până când totul devenea o mică mocirlă cleioasă ce mânjea concavitatea de sticlă a paharului. Asupra acelei mlaștini divine mă înverșunam, în următorul sfert de oră, mereu mai prelungit, cu o exigență mereu mai mare. O striveam de pereții atanorului de cristal, o readunam, o centrifugam până ce se deschidea la culoare. Era preludiul voluptății, mai excitant decât însăși voluptatea. Nici un accident, nici o fărâmă solidă nu trebuia să rămână vizibilă în pasta gălbuie, care trebuia să ajungă, la finalul procesului, galbenă-pai și pură ca puritatea însăși. Din adâncul paharului, prin buza sa răsfrântă elegant, ieșea, străveziu, mirosul cafeinic, tot mai puternic, pe care-l inhalam cu o plăcere pe care mi-o amintesc și azi. Cred că înainte de prima sorbitură mă impregnăm de nes prin mucoasa nazală și alveolele pulmonare, sensibile ca niște retine la fotonii osmici ce emanau din pahar.

Beam lichidul limpede cu înghițituri foarte mici. Pluteau uneori în el fragmente lipicioase și dulci, pe care le dizolvam între limbă și cerul gurii cu voluptate. Lichidul era mătăsos, persuasiv, cerea mereu altă și altă sorbitură. Dacă mă opream câteva minute, deja tânjeam după încă un strop.

Cu fiecare sorbitură dorința mea de a scrie creștea. Plesneam, pur și simplu, de inspirație. În acea perioadă mi-am scris poemele, care sunt în bună măsură transcrierea înnebunită, hiperlucidă a halucinațiilor și ciudatelor jocuri ale minții pe care mi le inspira lichidul întunecat. Răbufneam pe pagini, scriam mai repede decât aș fi făcut-o după dictare, nu ștergeam absolut nimic (cum n-o fac niciodată), poemele îmi ieșeau încoifate și-implătoșate ca și când ele ar fi fost prezente, deja, întregi, în cutia mea craniană, de unde le-aș fi tras afară cu lejeritatea și grația cu care iluzionistul trage șirul de eșarfe colorate. „Enthousiasmos” era sentimentul elin de „înzeire” care umplea piepturile războinicilor în bătălii, făcându-i eroici, anihilându-le frica de rănire și moarte. Același zeu îmi spărgea și mie pieptul când, mai fericit decât fusesem vreodată, mă aruncam pe

paginile albe ca să le maculez cu jetul de cerneală țâșnit din mine. Mai târziu scrisul meu s-a așezat și-a devenit mai înțelept. Dar înainte să-mplinesc treizeci de ani am scris cel mai adevărat, mai liber, mai inspirat și ultrainspirat, și acest lucru îl datorez în bună parte uzului și – în cele din urmă – abuzului de nescafé.

Încetul cu încetul, am ajuns să beau cinci-șase cești în fiecare zi. Ca în cazul oricărui drog, efectul devastator de la-nceput s-a diminuat cu timpul. După câțiva ani, dărdorile și febra nesului mi s-au domolit. Aveam aceeași plăcere ritualică de a pregăti paharul care-mi servea de *Graal* cotidian, dar efectul nu mai era cel de altădată. Nu mai muream și înviam cu fiecare poem. În plus, începusem să simt efectele adverse ale abuzului de cafeină: secătuirea minții, sleirea aproape fizică a celor două emisfere, pe care ajunseseam să le simt uneori ca pe niște mieji de nucă uscați în coaja lor. Trăiam într-o continuă iritare, o exasperare sterilă, atât de dezamăgitoare după perioada eroică. Odată parcă amestecasem în pahar cu o linguriță de aur. Acum ea era ca de plumb, iar lichidul, altădată atât de însuflețitor, mi se părea acum deprimant și morbid. Deasupra aveam mereu un plafon de nori, nu mă mai puteam bucura de nimic, nu mai găseam nimic pentru care să mai merite să trăiești. E perioada în care am renunțat la poezie. Cât aveam să mai scriu? Încă treizeci de ani, volum după volum? Perspectiva asta îmi făcea silă. Timp de câțiva ani efectul nesului, pe care continuam să-l beau dintr-o rutină sinistră, a fost o depresie endogenă, adâncă, imposibil de alungat. Mă înecam în lichidul negru. În faza fericită visele îmi deveniseră psihe-delice, le urmăream fascinat ca pe niște filme fantastice. Mi le aminteam în întregime, dovadă sutele de vise de-atunci notate minuțios în jurnale. Acum nu mai visam nimic, iar când totuși o făceam, atmosfera era întunecată și posacă: visam doar în sepia, doar în lumină de amurg.

Am părăsit definitiv nesul abia când am simțit efectele lui fizice. Într-o primăvară, am început să-mi simt ficatul umplut cu aer, ca o bășică de pește. Aveam un balon sub coaste, în partea dreaptă. Nu mă durea, trăgea doar în sus, ca baloanele din copilărie, pe care tata le umplea de la aragaz. Eram mai curând mirat decât speriat. Apoi au început durerile, ca de cuțit înfipt în ficat. Amețeam, mi-era greață, salivam continuu. Am dus-o pe picioare luni de zile în starea asta. Nu mă mai puteam preface că nu înțeleg: după fiecare pahar de nes simptomele se acutizau evident.

Așa că într-o bună zi, la începutul anilor '90, am terminat-o cu nesul cu o fermitate sfâșietoare, cum termini cu o femeie lângă care nu mai poți nici să trăiești, nici să mori. Toate simptomele privării de drog m-au copleșit imediat. Nu mai vedeam nici un viitor: cum

să mai scriu fără nes? Avea să se vadă acum cât de neputincios sunt în realitate, când entuziasmul chimic nu mai interferează cu sistemul dopaminergic din creierul meu. Când trăiești starea de îndrăgostire, care este fără-ndoială tot o adicție, te-ntrebi cum ai fi putut trăi, cum ai fi fost în stare să vezi lumea dacă n-ar fi fost femeia pe care-o iubești. Nu vezi nici un viitor pentru tine, rămas singur. Motivațiile lumii tale se leagă de prezența ei. Retragera din această dependență adâncă devine o tortură fizică, un venin neuro-cerebral vărsat clipă de clipă în sângele tău. Am simțit această dezîndrăgostire timp de cel puțin un an după ce am abandonat nesul, în perioada când am scris cea mai tristă carte a mea, romanul *Travesti*, prima scrisă exclusiv cu puterile mele.

Cu încetul, orizontul minții mele s-a-nseninat. Nesul nu m-a mai atras deloc, deși acum, în forme probabil mult mai benigne decât oroarea ce mirosea a petrol de altădată, îl găsești pe rafturile tuturor supermarketurilor. L-am înlocuit cu cafeaua filtru, subțire ca apa, care nu-mi face nici bine, nici rău. O singură ceașcă, dimineața, îmi ajunge. E acum doar un ritual domestic: de fapt, soția mea și cu mine bem cafeaua de dimineață numai ca să punem, timp de jumătate de oră, ziua la cale. Ciudata mea adicție de nes de pe vremuri e acum (ca de altfel toată acea epocă de îndrăgostire, prietenii pasionate și poezie) o vagă amintire, un detaliu al micii mele mitologii personale.

Lista ilustrațiilor

1. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491 21
2. Mătrăgună antropomorfă dezrădăcinată de un câine.
Desen după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n. 22
3. *Bacchanalia* (orgie dionisiacă).
Gravură de Andrea Mantegna, cca 1490 49
4. *Prepararea unguentului vrăjitoarelor*.
Gravură de Hans Baldung, 1514 63
5. Vrajitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare”
la Sabat călare pe o coadă de mătură.
Gravură de François Queverdo, secolul al XVIII-lea 64
6. Portretul lui Paracelsus. Gravură din cartea sa
Astronomica et Astrologica Opuscula, Cologne, 1567 73
7. *Boier din Moldova*. Acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea 84
8. Evreu hasid din Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu),
împreună cu soția sa. Gravură, Paris, 1846 87
9. Odaliscă fumând din ciubuc.
Ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea 92
10. *Logofăt sau secretarul Divanului* din Țara Românească.
Acuarelă, 1830 97
11. *Odaliscă* (aducând narghilea și ciubuc). Desen de Theodor Aman,
1879, Muzeul Național de Artă al României 99
12. Kangxi, împăratul Chinei (1661-1722). Stampă, cca 1676, anul
misunii diplomatice a lui Nicolae Milescu Spătarul la Beijing 120
13. Negustor străin oferind unui dregător chinez un vas cu opiacee
(*theriaca*). Ilustrație din *Materia Medica* imperială, China, 1505 121
14. Planta yingsu/mac (*Papaver somniferum*).
Ilustrație dintr-un tratat medicofarmaceutic chinezesc din 1691 ... 123
15. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de
trandafiri și vas de afumare cu ambră. Ilustrație din volumul lui
Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828 125
16. Dans ritual al dervișilor rotitori din secta *mevlevi*.
Miniatură turcească de la jumătatea secolului al XVII-lea 127
17. Johann Martin Honigberger în costum oriental.
Gravură realizată de artistul austriac Karl Mahlknecht, 1835 131

18. Droghist indian (*attar*). Gravură din volumul lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 132
19. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bang*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka*. Gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 133
20. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan. Xilogravură după un desen de Ch. Dessault, cca 1843 ... 157
21. Alexandru Macedonski. Desen de Iosif Iser, cca 1910-1915 167
22. Ion Pillat. Desen de Marcel Iancu 170
23. Mateiu Caragiale. Desen de Marcel Iancu 172
24. Ștefan Dimitrescu, *Oameni la Mangalia (Dolce farniente)*, ulei pe pânză, 1926, Complexul Muzeal Arad 176
25. Theodor Pallady, *Odaliscă* (cu narghilea), ulei pe pânză, cca 1925-1935, Muzeul Național de Artă al României 185
26. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880 193
27. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu; argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870, Muzeul de Istorie a Moldovei 195
28. *Prințul meu*. Desen de Max Blecher, anii '30 205
29. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, realizat în 1925, după cura de dezintoxicare a poetului 219
30. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, cca 1930 220
31. Ion Barbu, finalul poemului *Riga Crypto și lapona Enigel*. Manuscris, 1923, Muzeul Național al Literaturii Române 232
32. Tudor Vianu (în picioare) și Ion Barbu, cu figură spectrală, înainte de dezintoxicarea sa. Fotografie din 1924, Muzeul Național al Literaturii Române 235
33. Ion Vinea. Desen de Marcel Iancu 238
34. *Cabaret Voltaire*, desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916. Pe scenă: Tristan Tzara (lângă pian), Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Emmy Hennings (dansând în dreapta) 247
35. Tristan Tzara. Desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916 249
36. Jean Cocteau. Autoportret făcut în perioada dezintoxicării poetului și a chinurilor sevrajului, Clinica din Saint-Cloud, decembrie 1928 252
37. Sașa Pană. Desen de Marcel Iancu 260
38. Victor Brauner, *Autoportret* (cu ochiul enucleat), ulei pe pânză, 1931 (colecție particulară), pictură care prevestește accidentul ocular suferit de pictor în 1938 263
39. Benjamin Fundoianu. Desen de Marcel Iancu 265
40. *Fumătorul*, desen de Geo Bogza, 1928 267
41. *Autoportret*, desen de Geo Bogza, sfârșitul anilor '20 268
42. Mătrăgune antropomorfe pe coperta cărții lui Gellu Naum *Fața și suprafața* (1994). Copertă realizată de Dan Stanciu 269

43. Vedere de pe podul Mirabeau din Paris. Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994)..... 277
44. Poeți englezi compunând versuri sub influența gazului ilariant. Gravură de R. Seymour, 1829 281
- 45 și 46. Dr. Nicolae Minovici în timpul experimentelor de autospânzurare asistată (cca 1900) 287
47. „Cu o repeziciune uimitoare defilau înaintea ochilor mei sufletești fel de fel de icoane.” Desen de Nicolae Minovici cu viziunile sale din timpul spânzurării (începutul secolului XX). Colecția Adrian Majuru 288
48. Dr. Nicolae Leon, 1933 293
49. Dr. Gheorghe Marinescu, cca 1930 300
50. Corneliu Michăilescu. Fotografie cu semnătura pictorului, 1931 303
51. Petru Comarnescu, 1929, Muzeul Național al Literaturii Române 306
52. Emil Cioran. Desen de Dan Cioca, 1991 310
53. Eugène Ionesco. Desen de Dan Cioca, 1986 317
54. Guașă de Eugène Ionesco, St. Gallen, cca 1980-1988. Colecția Colegiul Noua Europă, București 324
55. Casa din Calcutta, Ripon Street nr. 82, fosta pensiune în care a locuit Mircea Eliade în 1929 și 1931. Foto Andrei Oișteanu, 2007 331
56. Mircea Eliade în costum de călugăr hindus (Rishikesh, 1931)..... 335
57. Mircea Eliade. Desen de Marcel Iancu, 1939 338
58. Charles Baudelaire, *Autoportret*, acuarelă, cca 1844. Fumând hașiş, poetul se autopercepe mai înalt decât columna lui Napoleon din Place Vendôme, Paris 342
59. Lewis Carroll, pagină din manuscrisul *Alice in Wonderland* (1865), cu desenul autorului reprezentând-o pe Alice crescută foarte mare după ce a mâncat prăjitura psihotropă 344
60. Întâlnirea dintre Alice și Domnul Omidă. Desen din 1865 de Sir John Tenniel, primul ilustrator al cărții *Alice in Wonderland* 345
61. Mircea Eliade la Lisabona (primăvara 1945) 348
62. Mircea Eliade în iarna 1985-1986 (ultima fotografie) 363
63. Ioan Petru Culianu, Arezzo (Italia), primăvara 1990, cu un an înainte de a fi asasinat. Fotografie de Emanuela Guano 365
64. *Autoportret*, desen de Ioan Petru Culianu, București, cca 1968 370
65. Mircea Cărtărescu. Fotografie de Cosmin Bumbuț, 2003 375
66. Ion Stratan, Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei și Florin Iaru în 1982. Fotografie de Tudor Jebeleanu de pe coperta a patra a volumului *Aer cu diamante* 380
67. Dragoș Bucurenci. Fotografie de Roald Aron, 2007 389
68. Andrei Oișteanu și Andrei Codrescu. Fotografie de Denisa Comănescu (București, 2005) 403
69. Pagina finală a prefeței lui Simeon Florea Marian la *Botanica poporană română*. Manuscris, Suceava, 1870 442
70. Mandragora antropomorfă, mascul și femelă. Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491 456
71. *Portret imaginar al artistului*. Desen de Ioan Petru Culianu, cca 1968, București 472

Index de plante și substanțe psihotrope

A

- absint 248, 259, 261, 266.
Vezi și pelin
- afion 26, 59, 74-77, 79, 81-82, 91-94, 124, 128, 136, 138, 175, 187, 190, 200-201, 373. *Vezi și mac, opium*
- alcool 20, 26, 46-47, 49, 51, 53, 60, 69, 72, 81, 86, 88-90, 126, 128, 133, 136, 138-139, 142, 149, 159, 173-174, 178-179, 189-190, 192, 206, 213-215, 234, 241, 245, 247, 251, 256, 259-260, 266, 270, 285, 299, 302, 308, 310-313, 316-323, 325-328, 334, 350-351, 354-355, 378-379, 392-395, 397, 399, 404, 407, 412, 429, 481-482
- Alonal 350
- amfetamină 354, 376, 378, 382, 405, 409, 420, 426.
Vezi și metamfetamină
- atropină 24, 43, 376, 378
- avrameasă (*Gratiola officinalis*) 24-25, 61, 112
- ayahuasca („liana spiritelor”) (*Banisteriopsis caapi*) 387, 400-402, 428
- Benzedrină 388, 426
- betel (*Piper betle*) 75
- bhang 36, 53, 98, 133, 335-336. *Vezi și cânepă indiană*
- bolândariță 231. *Vezi și ciu-măfaie*
- bolânzeală 26, 231. *Vezi și ciu-măfaie*
- bolundoriță 26. *Vezi și ciu-măfaie*
- boz (*Sambucus ebulus*) 57, 112
- broască (*Phyllomedusa bicolor*) 400
- bromură 138, 429
- burete-pestriț 27-28, 77, 115, 228-229, 231. *Vezi și muscariță*
- buruiana-vinului 24

C

- cactus plumburiu 262. *Vezi și peyotl*
- cafea 59-60, 81, 96, 98, 124-125, 130, 133-134, 146, 158-160, 173, 178-179, 181-182, 184, 188, 193-194, 224-225, 244-245, 262, 299, 312-313, 328-329, 373, 380-385, 392, 410, 428, 480-483, 485
- cafea mexicană 262. *Vezi și cafea*
- camfor 191-192, 195, 201
- canabinol 34, 65. *Vezi și canabis, cânepă indiană*
- canabis 10, 27, 34-37, 39, 44, 53, 58, 80, 82, 98, 127, 132-133, 171, 174-177, 251-252, 282, 302, 330, 336-337, 341, 346, 387
- cantaridă (*Lytta vesicatoria*) 189-192
- cantaridină 189-191
- cânepă indiană (*Cannabis indica*) 27, 34-36, 38, 43, 53, 58-59, 62-63, 98, 102, 123-124, 133, 174-175, 177, 187, 202, 335-336, 344, 346, 387
- cânepă europeană (*Cannabis sativa*) 32-33, 35-45, 57, 65, 67-70, 107-108, 144, 187-188, 262
- chica-dracului 24
- cireașa-lupului 110, 422, 441.
Vezi și mandragoră, mă-trăgună
- ciu-măfaie (*Datura stramonium*) 25-27, 44, 63-65, 70, 102, 133, 148, 177, 186, 188-189, 231, 260, 282, 357, 364
- cloroform 140-141, 148, 205-206, 258-259, 284
- coca (*Erythroxylum coca*) 83, 113, 223, 233, 235, 280, 366, 390, 401
- cocaină 140-142, 148, 161, 200, 202, 212, 215, 217-218, 223-224, 226, 233-235, 237, 246-248, 250-256, 258, 280, 285, 307, 340, 343, 351, 354, 368,

370-372, 376, 388, 390, 428, 476-477, 479
codeină 72, 76, 478
cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) 25, 29-30, 68, 187, 300, 372
cristienească 24
cucută (*Conium maculatum*; *Cicuta virosa*) 25-26, 64, 446
cypiros 43. *Vezi și săbiuță*

D

deltorfină 400
dermorfină 400
DMT (N,N-dimetiltriptamină) 376

E

eter (*oleum dulcis vitrioli*) 138, 140-141, 174-175, 200, 205, 207-209, 215-221, 223, 226, 234, 237, 255-256, 258, 284, 302, 373, 387

F

fumăriță (*Fumaria officinalis*) 45

G

gazilariant (protoxid de azot) 140, 245, 258, 281, 284
gândac-de-frasin 189. *Vezi și cantaridă*
gândac-de-turbă 189-190. *Vezi și cantaridă*
ginseng (*Panax ginseng*) 122

H

hașiș 27, 35, 38, 58-60, 72, 80, 93, 98, 101-102, 110, 124, 126-127, 133, 138, 148, 152-153, 168, 171, 174-178, 190, 201-202, 209, 223, 234, 241, 249, 251, 257, 265-266, 270-271, 277, 281-283, 289, 297, 302, 329, 334, 337, 341-342, 346, 359, 374, 377-378, 387-

-388, 390, 406, 430. *Vezi și canabis, cânepă indiană*
Herba nicotiana 85. *Vezi și tutun*
heroină 200, 202, 248, 255, 257-258, 353, 387-388, 394-395, 405, 407, 418, 429, 482
hiosciamină 24, 105

I

iederă (*Hedera helix*) 46, 52-54, 56-57, 70, 115, 222, 262-263
Insidon 323

K

ketamină 376, 390
kiphos 55-56, 58

L

laudanum 55, 92, 136-140, 143-144, 149, 200, 204, 208, 210, 220, 369, 371. *Vezi și opium*
laudanum paracelsi 72, 149. *Vezi și laudanum*
laur 25, 55-56, 58, 65, 80, 145, 231, 261. *Vezi și ciu-măfaie*
lemn-dulce (*Glycyrrhiza echinata*) 185
LSD (acid lisergic dietilamid) 30, 187, 271, 273, 279, 281, 294, 300, 355, 358-359, 372, 376, 378-379, 388, 390, 404-405, 407, 426
Luminal 224, 244, 259

M

mac (*Papaver somniferum*) 25, 40, 56-57, 67-74, 79, 81-82, 93, 101, 123-124, 126-130, 133, 144, 174, 177-178, 186-187, 189, 260, 262, 274-275, 373-378, 384, 388, 421. *Vezi și opium*
Mandragora autumnalis 458-459

Mandragora microcarpa 458-459

Mandragora vernalis 458
mandragoră (*Mandragora officinarum*) 21, 23-25, 27, 32, 110, 149, 186, 261, 455-468
marijuana 58, 126, 190, 234, 269, 271, 294, 359-360, 385, 390, 392, 394, 396, 398, 401, 404-406. *Vezi și canabis, cânepă indiană*

măselariță (*Hyoscyamus niger*) 17, 24-27, 31, 35, 44, 54, 63, 70, 73, 142, 189, 231-232, 259-260, 279, 291-294, 329

mătăciune (*Dracocephalum moldavica*) 91

mătrăgună (*Atropa belladonna*) 17-27, 31-32, 63-65, 103-105, 122, 148, 181, 188-189, 232, 258, 261-263, 269, 273, 282, 286, 335, 339, 341, 378, 422, 441-454

MDA (2,4-metilendioxiamphetamineamină) 376

melisă 91

Meloe telini 191

mendruța 70. *Vezi și strigoaie*

mescalină 174, 257, 259-260, 262, 273, 277, 279-281, 283, 291, 294-297, 299-307, 315-316, 329, 341-342, 348, 355, 358-360, 364, 377, 388, 405-407. *Vezi și peyotl*
metamfetamină 340, 351-352

miambal 177, 185. *Vezi și lemn-dulce*

morfină 72, 91, 135, 137-144, 147-148, 200-205, 207-213, 218, 221, 223-224, 248, 255-256, 260, 270, 297, 305, 343, 353-354, 387, 401, 412, 417, 428

muscarită (*Amanita muscaria*) 17, 25, 27-28, 65, 106, 228-231, 258-260, 341, 344, 377, 418

mutătoare (*Bryonia alba*) 21-22, 25, 112

mutlică (mătrăgună mică) (*Scopolia carniolica*) 25, 27

myan bal 185. *Vezi și* lemn-dulce

N

narcisă (*Narcissus poeticus*) 164

narcisină 164. *Vezi și* narcisă

narcotină 72

nebunariță 26, 231-232, 292.

Vezi și măselariță

neconium 91. *Vezi și* opium neghină 31-32, 259

nicotiană 84-85, 94. *Vezi și* tutun

O

odolean (*Valeriana officinalis*) 24-25, 71

omag (*Aconitum tauricum*) 25, 63, 282

opium 10, 24, 26, 33, 58-60, 67, 72, 74-77, 79-82, 85, 90-93, 98, 101-102, 124, 126-129, 132-140, 148-150, 153, 156, 166-168, 170-171, 174, 177, 185-186, 191-192, 200-201, 204, 209, 220, 223, 233-234, 239-241, 248-252, 255-258, 261-262, 270, 275, 280, 282-283, 297, 307-308, 310, 323, 328, 330-335, 337-340, 346-347, 353, 369, 371, 374-375, 377-378, 387-388, 392, 400, 426, 428

oxigen 283-286, 289-291, 371

P

papaverină 43, 72

Passiflora („planta patimilor”) (*Maracuja*) 349

Passiflorină 259, 349-350

pălăria-dracului 27. *Vezi și* muscariță

pălăria-șarpelui 27, 228.

Vezi și muscariță

pelin (*Artemisia absinthium*)

61-62, 71, 91, 261, 460,

465, 469. *Vezi și* absint

Pervitin 350-353, 405, 420, 426

peyotl (*Echinocactus wil-liamsii*; *Lophophora wil-liamsii*) 262, 264, 291,

300, 357, 364

Prozac 386-387

psilocibină 174, 364

Psilocybe mexicana 56, 273, 357, 364

R

rută (*Ruta graveolens*; *Ruta macrophylla*; *Ruta pa-tarins*) 24, 180-181

S

săbiuță (*Gladiolus imbri-catus*) 41, 43

sânziene (*Galium verum*) 61

scopolamină 24, 105, 294.

Vezi și măselariță

serotonină 270, 386

smirdar (*Rhododendron cau-casicum*) 38

somnoroasă (*Laserpitium pruthenicum*; *Thalic-trum minus*) 67

sovârf (*Origanum vulgare*) 43

„spirt de afion” 75, 92, 136, 149. *Vezi și* laudanum

sporiș 180. *Vezi și* verbină

steregoaie 70. *Vezi și* strigoaie

strigoaie (*Veratrum album*) 70

T

talpa-gâștei (*Leonurus car-diaci*) 25

telepathine 400

teonanăcatl 56. *Vezi și* *Psilocybe mexicana*

teriacă cerească (*Theriaca celesta*) 91, 202. *Vezi și* teriacă

teriacă/tiriac 33, 72, 74-75,

77-81, 91, 94, 121, 124,

132. *Vezi și* opium

tetraclorură de carbon 245

thebaină 72

„theriacul de Andromac” (*Theriaca Andromachi*)

91. *Vezi și* teriacă/tiriac

turbare 26, 65. *Vezi și* ciu-măfaie

tutun (*Nicotiana tabacum*)

10, 46-47, 60, 72, 81-90,

94-98, 100-101, 119-120,

124, 126, 130, 133-134,

142, 146, 153-156, 158-

162, 168, 178-179, 181,

238, 245, 256, 262-263,

298-299, 311-313, 321,

328, 334, 360, 374, 378-

379, 392, 398, 404

tutun turcesc (*Nicotiana rustica*) 94, 156. *Vezi și* tutun

U

ulei camforat 205

V

Valeriană 259, 261

veninariță 25. *Vezi și* avr-measă

verbină (*Verbena officinalis*) 180, 263

Veronal 259, 354

virnanț 180. *Vezi și* rută

Y

yagë 400-401. *Vezi și* aya-huasca

Z

zâzanie/zizanie 31. *Vezi și* neghină

Zoloft 386

Index de nume

A

Abaris din Hyperborea 366
Abu Mansur 36
Acterian, Arșavir 150, 242-245, 316, 318, 324, 413, 418
Acterian, Jeni 240-241, 418
Adorno, Theodor 274
Agopian, Ștefan 325, 424
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 264
Ahura Mazda 52
Albertus Magnus 27
Alecsandri, Vasile 26, 31, 60, 62, 83, 94, 99-100, 105, 110, 114, 154, 433, 435
Alexandrescu, Sorin 13, 104, 347, 410, 413, 425-426, 433
Alexandrian, Sarane 254, 264, 416, 432, 436
Alexianu, Al. 114, 415
Allen, Douglas 359
Andromachus 91
Angelescu, Silviu 373, 427
Anghelescu, Mircea 165, 414
Anstie, Francis 344
Antipa, Grigore 292
Antonescu, Ion 351-352
Apollinaire, Guillaume 248, 276
Apollo 52, 55-56, 164
Apuleius (Lucius Apuleius Platonius) 63, 68, 486
Aragon, Louis 248, 251, 254
Argezi, Tudor 32, 75, 107, 112, 224

Aristeu din Proconessos 366
Aristotel 165, 468
Aron, Raymond 139, 253, 411
Arp, Hans 249, 150
Artaud, Antonin 157, 248, 256-257, 419
Asachi, Gheorghe 134
Ascherson, Neal 111, 458, 466-467, 469
Asklepios 55-56, 109
Athanasiou, Gēnica (Eugenia Tănase) 257
Avicenna (Ibn Sina) 136

B

Baader, Johannes 248
Babeți, Adriana 101, 114, 387, 428
Bacchus 50, 55-57
Bachmann, Ingeborg 274, 277, 421
Bacovia, George 321
Bahtin, M. 82, 112, 481
Baicoyano, Elise 179
Ball, Hugo 247-248
Balș, Toderăș (hatman) 182
Balzac, Honoré de 158, 177, 270-271, 282, 328-329, 384
Bandinus, Marcus 61-62, 88, 367
Barbu, Eugen 373, 427
Barbu, Ion 12, 162, 177, 192, 194, **215-239**, 246, 250, 258, 280, 298, 385, 417-418, 431-432
Barbul, Gheorghe 351-352, 425
Basarab, Ludovic 301
Bataille, Henry 266
Baudelaire, Charles 9, 14, 32-33, 35, 58-59, 107, 138, 152-153, 164-165, 169, 172, 175, 177, 187, 190, 222-223, 233-234, 239, 241, 251-252, 257, 262, 265-266, 270-271, 280, 282-283, 297, 329, 337, 341-342, 377, 385, 387-388, 395, 397, 404, 409, 414, 420, 429
Baum, Franck 68, 376-377
Bayer, Simon 228, 234, 236-237, 418
Bălă, Paul 109
Bălăcescu, Costache (paharnic) 98
Bârlea, Ov. 109, 111
Beckett, Samuel 286
Beldiman, Alexandru 94
Bellanger, Stanislas 98
Belon, Pierre 81-82, 129
Benjamin, Walter 137, 249, 283, 421
Berger, Florence K. 186
Beringer, Kurt 300, 423
Bernays, Martha 147
Berton, Germaine 253
Blaga, Lucian 307, **350**, 434
Blecher, Marcel (Max) 203, **205-206**, 258, 416
Bloch, Ernst 283
Bogdan-Pitești, Alexandru 168, 171, 175, 239

- Bogza, Geo 12, 205, **267-269**, 420
- Boicescu, N.A. 171
- Bolintineanu, Dimitrie 93
- Böll, Heinrich 351
- Bolliac, Cesar 40-42, 44, 93, 98, 107, 144-145, 156, 203
- Bologa, Valeriu 20, 335-336
- Boon, Marcus 14, 35, 107, 110, 344, 354-355, 409
- Borbély, Ștefan 106
- Bordas, Liviu 112, 336, 425
- Borges, J.L. 343, 436
- Bosch, Hieronymus 110-111, 291, 422
- Bot, Nicolae 45, 108
- Botta, Dan 243
- Botta, Emil 150, 224, **239-245**, 385, 432
- Boué, Simone 109, 311, 421, 430
- Bourget, Paul 347
- Bowles, Paul 58, 110, 178
- Braga, Corin 397, 427
- Brauner, Victor 12, 162, **262-265**, 305, 436
- Brătescu, Gheorghe 105, 111, 411, 437
- Brătianu, Ion 93
- Breton, André 246, 248, 254, 256-257, 262, 264, 271-272
- Brukenthal, Samuel von 133, 148
- Brumaru, Emil 327, 384-385, 424
- Brunetière, Ferdinand 266
- Bucurenci, Dragoș 12, **389-392**, 393-394, 396, 429
- Buffière, Félix 111
- Bujoreanu, Ioan M. 189
- Bulgakov, Mihail 396
- Buot, François 250, 419
- Burchard din Worms (episcop) 186
- Burebista 48
- Burkert, Walter 39, 366
- Burroughs, William S. 10, 14, 252, 379, 390, 397, 401, 419
- Burța-Cernat, Bianca 13, 416, 433
- Butler, Samuel 139, 371
- Butură, Valer 104, 414
- Buxbaum, Yitzak 113
- Buzea, Constanța 360, 434
- Byron, George Gordon 155-156, 183

C

- Cadmos (rege teban) 52
- Callimachi, Maria 92, 136
- Callimachi, Scarlat 92
- Campenhausen, Pierce Balthazar von 107
- Candrea, I.-A. 17, 111, 115
- Canta, Ioan (Ioniță) 91, 128
- Cantacuzino, Ioan 157
- Cantacuzino, Maria 94
- Cantemir, Dimitre 11, 47, 55, 79, 82, 90, 93, 112-113, **124-130**, 149, 191, 193, 410
- Capote, Truman 388
- Caragea, Nicolae Vodă 80, 98
- Caragiale, I.L. 76, 112, 141, 143-144, 164, **178-179**, 184, 411-412, 415
- Caragiale, Mateiu I. 12, **171-199**, 203, 238-239, 385, 414
- Carmen Sylva (regina Elisabeta) 140, 147
- Carol I 141, 411
- Carol al II-lea 350
- Carroll, Lewis 343-344, 346
- Cartoian, Nicolae 111
- Cassian, Nina 222
- Castaneda, Carlos 357, 364-365, 397, 400
- Călinescu, George 105, 109, 135, 143-148, 159, 194, 196, 217, 239, 260, 298, 333, 411-413
- Călinescu, Matei 173, 185, 294-295, 329-330, 340-341, 414, 422
- Călugăru, Ion 258, 349
- Cărtărescu, Mircea 12-14, 141, 143, 166, 186, 296, 342, **373-383**, 385, 388, 396, 406, 411, 415, 427-428, 432, 436, 480
- Cândea, Virgil 126
- Cehov, A.P. 141, 210, 412
- Celan, Paul 254, **274-278**, 421, 434
- Celsus 149, 468
- Cendrars, Blaise 249
- Cernat, Paul 13, 171, 239, 254, 259, 327, 419, 431, 433
- Cesereanu, Ruxandra 393, **406**, 431, 436-437
- Chelcu, Marius 116
- Chețan, Octavian 109
- Chihaiia, Pavel 201, 203, 416
- Chivu, Marius 13, 389, 393-395, 424, 428
- Cicero, Marcus Tullius 51
- Cioca, Dan 310, 317
- Cioculescu, Simona 13, 411, 417, 424, 434
- Cioculescu, Șerban 143, 178-179, 217, 220, 224-226, 411-412, 414, 417
- Cioran, Aurel 314
- Cioran, Emil 46, 109, 162, 180, 240, 242-243, 275-277, **309-316**, 317-320, 322, 324, 339-340, 358, 379, 385-386, 418, 421, 424, 430, 432-433
- Ciorănescu, Alexandru 58, 74, 111
- Circe 68
- Ciurtin, Eugen 13, 114, 132, 134, 410
- Claudian (Claudianus Claudius) 43
- Claudius (împărat roman) 28, 229
- Claudius Aelianus 47
- Cleomenes 48
- Coco, Carla 115, 435
- Cocteau, Jean 9-10, 136, 172, 186, 218, 241, 248, 251-252, 262, 270, 280, 307, 337, 387, 397, 409, 412, 417
- Codrescu, Andrei 12, 247, 359, 373, 379, 396, **403-408**, 424, 427, 434, 436
- Coleridge, Samuel Taylor 140, 204, 220, 226, 233, 239, 282, 392
- Colombier, Jean 282
- Coman, Ioan 38, 48-49
- Comarnescu, Petru 240, **306-308**, 416, 418
- Conachi, Costachi 194, 196-198, 435

Constantinescu, Pompiliu 320, 333
 Cook, James 81, 170, 344
 Cooke, Mordecai 341, 344
 Corbea, Andrei 415
 Corbin, Henry 264
 Cordus, Valerius 216
 Corfus, Ilie 112, 414
 Cornea, Andrei 13, 83, 115, 410
 Cornford, F.M. 366
 Cortázar, Julio 294, 422
 Coșbuc, George 22, 115
 Costache, Iulian 146, 411-412
 Costin, Jacques 259
 Costin, Nicolae 85, 130
 Coșovei, Traian T. 378-379, 427
 Creangă, Ion 49, 59, 83
 Creția, Petru 386
 Crevel, René 248-249
 Crișan, Ion Horațiu 42, 48, 108
 Cristea, Mihaela 213-214, 417
 Crohmalniceanu, Ovid 217, 233, 266, 276, 414, 417, 420-421
 Crowley, Aleister 346
 Culianu, Alexandru (Alec) 290
 Culianu, Ioan Petru 12-13, 30, 38-39, 58, 65, 89, 106-107, 109, 113, 166, 178, 284-285, 289-290, 310, 315, 330, 336, 343, **364-372**, 397, 400, 408, 422, 425-427, 431-433, 435, 471
 Culianu, Neculai (Papa) 290, 296
 Culianu-Petrescu, Tereza 13, 290, 417, 423, 425, 432
 Cuțitaru, Codrin Liviu 426
 Cuza, Elena 94

D

D'Annunzio, Gabriele 252
 Dalí, Salvador 248, 270
 Damascius din Siria 51
 Dana, Dan 39-40, 50, 106, 367, 431

Daniel de Fonseca 85
 Daniel, Constantin 42-43, 108
 Darwin, Charles 33
 Darwin, Erasmus 33
 Dasgupta, Surendranath 331, 333
 Daumal, René 245
 Daumier, Honoré 177, 282
 Davila, Carol 141, 143
 Davy, Humphry 281-283
 Decei, Aurel 124, 410
 Deceneu 38, 48-51
 Delacroix, Eugène 177, 282
 Delatte, Armand 23, 105, 469
 Delavrancea, Barbu Ștefănescu 192
 Delevoy, Robert 111, 422
 Delfoss, Léo 215, 226-228
 Demetra 71
 Demetriad, Mircea 165
 Demetriescu, Anghel 143
 Democrit 37
 Denejkina, Irina 396, 429
 Densusianu, Ov. 112
 Deonna, Waldemar 109
 De Quincey, Thomas 9, 14, 59, 80-81, 110, 130, 140, 177, 204, 233-234, 239, 241, 243, 245, 313, 337, 383, 388, 411, 428
 Desnos, Robert 248
 Dessault, Ch. 157
 Detienne, Marcel 116
 Diaconescu, Ioana 13, 243, 431-432
 Diaconu, Mădălina 414
 Diagondas din Teba 51
 Diagoras 71
 Dickerman, Leah 247
 Dimitrescu, Ștefan 175-176
 Dimov, Leonid 261, 436
 Diodor din Sicilia 36, 48, 51-53
 Dion Chrysostomos 50
 Dionysos 46-48, 50-54, 56, 70
 Dioscoride 24-26, 53, 70, 72, 456, 458-462, 468-469
 Diószegy, Vilmos 61, 367
 Dobrogeanu-Gherea, Constantin 179
 Doca, Ana-Dolores 110
 Dodds, Eric R. 366
 Dörnberg, Alexander 351

Doublet, François 282
 Dov Baer din Lubavici (rabbin) 89
 Dreptu, Ruxandra 304, 423
 Drieu La Rochelle, Pierre 256, 419
 Drumeș, Mihail 203, 208, 210
 Dubnov, Simon 87, 89, 113, 161, 413
 Duchamp, Marcel 264
 Dumas, Alexandre (tatăl) 96, 101-102, 114, 175, 177, 282, 329, 414
 Dumbravă, Daniela 409
 Dylan, Bob 379, 382

E

Eftimiu, Victor 415
 Eliade, Mircea 11-13, **17-24**, 27, 32, 36, 38-40, 49, 52, 54, 58, 61, 66, 68, 83, 88, 98, 103-107, 109-110, 113-114, 121-122, 130-132, 139, 162, 166, 168, 175, 186, 188-190, 203, 230, 237, 264-265, 270, 272, 291-292, 294-295, 299, 307, 309-311, 320, **328-363**, 364-367, 382, 386, 397, 403-404, 409-411, 413-415, 418, 420, 422-426, 432-433, 452, 455
 Éluard, Paul 250
 Eminescu, Mihai 12, 26, 105, 135-136, 141, **145-151**, 153, 158-159, 163, 166, 192, 237, 240-241, 244, 289, 385, 395, 413, 434
 Epimenide din Creta 366
 Erasistrate 72
 Ernst, Max 248-250, 255, 264
 Ernu, Vasile 326, 412, 432
 Eschil 52
 Escotado, Antonio 111, 431
 Esculap din Cos 55, 77, 93
 Euripide 52
 Evseev, Ivan 115, 434

F

Fabre d'Olivet, Antoine 264
 Faca, Costache 182

Fătu-Tutoveanu, Andrada
106, 397, 415
Ferran, Pierre 106, 409
Ferrario, Giulio 125
Filimon, Nicolae 94, 96, 98,
114, 195, 198
Filipescu, Iordache 157
Finkenthal, Michael 320,
430
Flattery, David Strophlet
106, 180, 418, 436
Flaubert, Gustave 110-111
Flonta, Dan 275
Florescu, Gheorghe 244, 418
Foartă, Șerban 13, 142, 226-
227, 233, 417, 433
Fochi, Adrian 107
Fondane, Benjamin
(Fundoianu) **265-266**,
420
Fontenelle, Bernard le
Bovier de 384
Fotea, M. 104
François, baron de Tott 129
Fränkel, Fritz 283
Freud, Sigmund 147-148,
235, 262, 280, 322, 355,
358, 420-421
Frosin, Constantin 110, 410
Fukuyama, Francis 386
Fumurescu, Alin 12, 387,
400-403, 428
Furet, François 413

G

García Márquez, Gabriel
374
Gaster, Moses 46, 69, 101,
110, 112, 116, 159, 161-
162, 413, 434, 467
Gautier, Théophile 59, 152,
169, 175, 177, 262, 266,
282, 329, 420-421
Gelpke, Rudolf 300, 423
Georgieva, Ivanichka 111
Geșon din Kutov (rabin,
cumnatul lui Baal Șem
Tov) 87-88
Ghenea, C.C. 61
Ghica, Grigore al II-lea 91,
202
Ghica, Grigore al III-lea 47,
100
Ghica, Grigore al IV-lea 97

Ghica, Ion 60, 154
Ghica, Ionel 202
Ghinoiu, Ion 111
Ghiu, Bogdan 325-326, 378-
379, 385, 433
Gide, André 147
Gilbert-Lecomte, Roger 248-
249
Gimpel, Jean 108
Ginsberg, Allen 58, 359, 379,
388, 401, 404
Ginzburg, Carlo 107, 366
Girard, René 53, 109
Girardot, Norman 360
Gjorgjevici, Tihomir 114
Goebbels, Joseph 351
Golescu, Dinicu 89, 113, 389
Golescu, Iordache 182
Goll, Claire 274, 434
Goll, Yvan 274-275
Gómez-Correa, Enrique 263
Göring, Hermann 352
Gorovei, Artur 18, 25, 45,
75, 93, 104, 108, 142,
187, 434, 454
Graves, Robert 354
Gregori, Iliana 101, 149, 413
Grigoriu-Ringo, Gr. 435
Grüber, Eduard 296, 423
Guénon, René 213, 264
Guimbail, Henri 140
Gurian, Sorana (*alias* Sara
Gurfinkel) 203, **206-207**,
416
Gusti, Dimitrie 338

H

Hahnemann, Samuel 133,
148, 382
Han, Oscar 175
Harvey, William 85
Hasdeu, B.P. 18, 79, 104,
109, 111-112, 158, 190,
198, 339-340, 410, 427
Hedeșan, Otilia 111
Heimann, Hans 294, 422
Hendrix, Jimi 388, 407
Hennings, Emmy 247-248
Heraclide din Tarent 72
Herbert, Jean 212
Herodot 11, 34-38, 42, 48,
50, 52, 107, 124, 144,
202, 366
Héroid, Jacques 261, 264

Herseni, Traian 50-51, 115,
188, 434
Herzl, Theodor 162
Hesiod 72
Hesychos din Alexandria
39, 469
Hildegarde de Bingen, Sf.
24, 149, 457, 467
Hines-Davenport, Robert
147, 150, 412
Hinton, Charles Howard 408
Hitler, Adolf 255, 351-352
Hodoșiu, Iosif 126, 191
Hofmann, Albert 30, 68,
111, 279, 300, 344, 372
Hölderlin, Johann Christian
Friedrich 276, 395
Homer 68, 72, 123
Honigberger, J.M. 11, 35,
73, 76, 89-90, 98, 102,
107, **130-134**, 136, 139,
177, 190-191, 279, 298,
310, 346, 382, 410, 433
Horasangian, Bedros 327
Horațiu 222
Hossenfelder, Gerda
(Barbilian) 217
Huelsenbeck, Richard 247,
249
Huxley, Aldous 245, 273, 294-
295, 329-330, 341, 354-
355, 388, 407, 426
Huysmans, Joris-Karl 270,
420
Hypnos 71

I

Iamblichos 29, 55
Iana, Aurel 111
Iancu, Dadi 13
Iancu, Marcel 170, 172, 219-
220, 238, 247-249, 253,
260, 265, 304-30, 319,
338
Iaru, Florin 379-380, 390
Ibn al-Farid 166
Ibrăileanu, Garabet 196
Idel, Moshe 62, 88, 110, 113,
299, 431
Ierunca, Virgil 368
Igna, N. 109
Inocențiu al X-lea (papă) 61
Ionesco, Eugène (Eugen
Ionescu) 207, 244, 314,

316-325, 341, 416, 424-425, 430, 432-433
 Ionescu, Adrian-Silvan 114
 Ionescu, Nae 331
 Ionescu-Gion, G.I. 91, 112, 410
 Ioniță, V. 105
 Iordache, Gh. 48, 109
 Iordanes 50
 Iorga, Nicolae 18, 84, 104, 115
 Iovan, Ion 180
 Ipsilanti, Alexandru 101
 Ipsilanti, Athanasie Comnen 91
 Ipsilanti, Constantin 193
 Isaac, Iacob (rabin) 88-89
 Iser, Iosif 157, 176
 Ispirescu, Petre 76, 112
 Israel ben Eliezer (zis Baal Şem Tov) 88
 Iştar (Inanna) 71
 Istrati, Panait 101, 116, 201, 203, 436
 Ivanovici, Victor 198-199, 436
 Ivănescu, Mircea 325
 Izsák, Samuel 108

J

James I 82
 Jarry, Alfred 248
 Jeanmaire, H. 53, 109
 Jodl, Alfred 351
 Joël, Ernst 283
 Jones, Nick 14
 Jung, Carl Gustav 264, 320, 325, 358, 402
 Jünger, Ernst 27, 36, 58, 103, 105, 128, 135, 174, 190, 206, 216, 234, 246, 250, 273, 279, 282, 284, 294, 300, 302, 337, 354, 397, 401, 407-408, 410

K

Kalos, Apostol 94
 Kalos, Ianachi 94
 Kangxi (împăratul Chinei) 119-120
 Kant, Immanuel 204
 Karnabatt, D. 168
 Karr, Alphonse 282
 Kassák, Lajos 254

Kaunitz (print) 101
 Keitel, Wilhelm 351
 Keminger, Hortensia 143
 Kerouac, Jack 379, 388
 Kesey, Ken 271, 379
 Kingsley, Henry 344
 Kircher, Athanasius 122
 Kirîşescu, Alexandru 138, 203, 208, 210, 418
 Klaproth, Julius 38
 Klein, Jean 213
 Knutson, Greta 251
 Koestler, Arthur 137
 Kogălniceanu, Mihail 95, 160
 Král', Janko 32
 Kramrisch, Stella 332, 334, 338, 425
 Kraus, Wolfgang 311
 Kremnitz, Mite 151
 Krishnamurti 340
 Kuhn, Adalbert 465, 470

L

Labiş, Nicolae 325
 Lamarck, Jean-Baptiste 35
 Laugier, Ch. 108
 Lăpuşneanu, Alexandru 44
 Leary, Timothy 273, 379
 Lemnaru, Oscar 224, 234
 Lennon, John 379
 Leon, Corina 292
 Leon, Nicolae 12, 108, 137, 142, 160, 279-280, **292-295**, 329, 411, 422, 454
 Lestrangle, Gisele 277
 Leu, Valeriu 106
 Lévi-Strauss, Claude 29, 106, 116, 360, 418, 419
 Lewin, Louis 280, 468
 Licurg (rege trac) 52
 Liedekerke, Arnauld de 135, 252, 411
 Liiceanu, Gabriel 166, 213, 310, 386, 428, 431, 434
 Linné, Carl von (Carolus Linnaeus) 35, 85, 230
 Linscott Ricketts, Mac 13, 294-295, 330, 333-334, 425
 Li Shizhen 124
 Lohs, Karlheinz 106, 426
 Lovinescu, Eugen 95, 114, 157-158, 160, 206-208,

218, 220, 229, 237, 258, 413, 416-417
 Lovinescu, Monica 368, 431
 Luca, Dinu 107, 409
 Luca, Gherasim 258, 261, 275, 277-278, 290, 437
 Ludovic al XVI-lea 101
 Lullus, Raymundus 215, 264
 Lupaşcu, M. 112
 Lupescu, Mihai 18, 30, 104, 106, 454

M

Macedonski, Alexandru 12, 57, 95, 101-102, 146, **152-153**, **163-172**, 184, 223, 275, 297-298, 375, 377, 413
 Machaon 55-56
 Macrobius 50, 55, 468
 Maier, Hans W. 246
 Maiorescu, Titu 140-142, 146, 151, 159, 296, 411, 435
 Maitreyi 331, 334
 Majuru, Adrian 288, 412, 422
 Manca, Alberto 253
 Manguica, Simeon 17-18, 27, 65, 103, 441
 Maniu, Adrian 172, 175-176, 202
 Manolescu, Nicolae 142-143, 217, 226, 237, 409, 434
 Mareş, Nina 340, 347
 Marian, Simeon Florea 13, **17-20**, 23-27, 32, 44-45, 103-104, 108-109, 115, 181, 188, 325, 414-415, 441-442
 Marinescu, Gh. 12, 259-260, 279-280, 295-296, **299-307**, 342, 348, 421, 423
 Marinetti, Filippo Tommaso 255-256
 Marino, Adrian 114, 152-153, 166, 168-169, 411, 413-414
 Maritain, Jacques 357
 Marquès-Rivière, Jean 264
 Martinetz, Dieter 106, 426
 Martini, Martinus 122
 Marx, Karl 139, 332
 Masłowska, Dorota 396, 429

- Maupassant, Guy de 209, 216, 387
 Mavrocordat, Alexandru Exaporitul 85, 124
 Mavrocordat, Alexandru Ioan 83, 115
 Mavrocordat, Nicolae **83-86**, 90, 115, 177
 Mavrogheni, Nicolae 373
 Mavromati 101
 Maxim din Tyr 366
 Maxy, M. H. 305
 Mayerson, Lazăr 290
 Mazilescu, Virgil 325
 Mazilu, Dan Horia 436
 Mănculescu, G. 259
 Mănuclu-Adameșteanu, Gh. 114
 McKenna, Terence 108
 McKinnon, Andrew M. 139, 411
 McKuen, Rod 379
 Meuli, Karl 366
 Michăilescu, Corneliu 259-260, 301, **302-305**, 307, 423
 Michaux, Henri 248, 262, 277, 297, 302, 307, 315, 377, 387, 423, 428
 Michelet, Jules 93, 114
 Micle, Veronica 158, 296
 Miclós, Barabás 157
 Mihăieș, Mircea 74, 111, 388, 428
 Mihăilescu, Călin-Andrei 270, 352, 392, 420
 Mihăilescu, Dan C. 108, 166, 395, 415, 429
 Mihailovici, Aleksei 119
 Mihalache, Adrian 295, 321, 385, 423-424, 428
 Mihalache, D. 108
 Milcă, Ioan 390, 436
 Mille, Richard de 364-365
 Milescu, Nicolae Spătarul 11, **119-124**, 409-410
 Milețci, George 147-148, 412-413
 Millian, Claudia 165
 Miłosz, Czesław 79, 139, 411
 Milu, Matei 195-196
 Minovici, Nicolae 137, 144, **287-289**, 295, 411-412
 Minulescu, Ion 305
 Mirica, Milica 113
 Mithridate al VI-lea Eupator 77, 91
 Molda, Paul 301
 Montoya, Victor 113
 Moreau, Jacques-Joseph 282-283
 Morfeu 136
 Morrheus 52
 Morrison, Jim 388, 406-407
 Morus, Thomas 139
 Movilă, Sanda 201, 203, 206, 210, 433
 Munteanu, Luminița 90, 133, 410
 Murad al IV-lea (Tiriaki) 60, 79, 82, 90, 126
 Musset, Alfred de 9
 Mușlea, I. 109-111
 Mustafa al II-lea 60, 82, 127-128
 Myrrhanus (rege indian) 52
- N**
- Nabokov, Vladimir 221
 Naum, Gellu 261-262, 264, **269-273**, 275, 299, 377, 421, 431
 Neagu, Mihai 110
 Neculce, Ion 124, 130, 410
 Negri, Costache 94
 Negrici, Eugen 139
 Negruzzi, Constantin (Costache) 95, 98, 114, 136, 160, 182, 190, 411
 Negruzzi, Iacob 95, 114, 160, 182, 413
 Nemoianu, Virgil 359
 Nerval, Gérard de 150, 175, 177, 274, 282, 320, 329
 Nica, Ion 150, 413
 Nicot (Jean) de Villemain 85
 Niculiță-Voronca, Elena 30, 106, 111, 434
 Nietzsche, Friedrich 147, 222, 404
 Nonnos 52
 Nottara, Hrisant 90, 177
- O**
- O'Shaughnessy, William Brooke 138
 Obedenaru, Al. 165
 Obersteiner, Heinrich 147
 Obregia, Al. 260
 Odobescu, A. I. 12, 37, 41-42, 91, 107-108, 113, 137, 140, **142-145**, 202
 Oisteanu, Valery 261, 380, 420, 427
 Oișteanu, Angela 13
 Olteanu, Antoaneta 109
 Oprea, Marius 431
 Oprea, Petre 304-305, 423
 Oprea, Timotei 115
 Opreșan, Horia Barbu 110
 Orfeu 48, 52, 469
 Osmond, Humphry 273, 355
 Ott, Jonathan 334, 425
 Otto, Walter F. 53, 109
 Ovidiu (Publius Ovidius Naso) 25, 47, 52, 63, 67, 188, 400
- P**
- Palade, Rodica 13
 Paleolog, V. G. 298, 423
 Pallady, Theodor 185
 Pamfil, Eduard 12, 279, **291**, 295, 329, 421
 Pamfil, François 291
 Pamfila (vrăjitoare) 63, 68
 Pamfile, Tudor 109, 112, 436, 454
 Pană, Sașa 12, 205, 253-254, 256, **258-261**, 267, 304, 418-419
 Pandrea, Petre 253-254, 340, 419, 432
 Pann, Anton 46, 79, 101, 112, 173, 197-198, 231, 326, 434
 Paracelsus 72-73, 139, 149, 192, 216, 264, 284
 Parojic, Dusanka 113
 Patai, Raphael 89, 113, 413
 Patañjali 286
 Patapievici, H.-R. 399, 429
 Paulian, Dem. E. 45, 108
 Pausanias 55-56
 Pavelescu, Gh. 26, 65, 105, 111
 Pădurean, Florin 13, 434
 Pătrașcu, Horia 241
 Păun, Paul 261, 275, 434
 Pârvan, Vasile 37, 42, 44, 48, 107
 Pârvolescu, Ioana 183, 434
 Pelikan, Jaroslav 32, 106

- Peltz, I. 184
 Pentheus (rege teban) 52
 Péret, Benjamin 264
 Persefona 71
 Petre, Zoe 38-39, 107
 Petrescu, Camil **203-204**,
 209, 416
 Petrescu, Dan 13, 292-294,
 339, 422, 471
 Petreu, Marta 312-313, 316,
 424, 432
 Petru I (Petru cel Mare)
 130
 Philippide, Al. 226
 Philon din Alexandria 271,
 328
 Picabia, Francis 248, 251
 Picasso, Pablo 248, 304
 Pillat, Ion 152, **169-170**
 Pintilie, Andrei 303, 307,
 423
 Pintilie, Lucian 241-242
 Pitagora 37, 366
 Plateau, Marius 253
 Platon 42, 47, 468
 Pleșu, Andrei 13, 386, 437
 Pliniu cel Bătrân 24, 26, 28-
 29, 31, 35, 37, 41, 43,
 48, 53, 55-56, 70, 72, 77,
 91, 105, 109, 149, 180,
 229, 366, 423, 459, 461-
 462, 467-469
 Plutarh 43, 47, 51-55, 109,
 468
 Pocarini, Sofronio 253
 Poe, Edgar Allan 137, 223,
 233-234, 239, 266, 297,
 395, 424, 426, 429
 Poghirc, Cicerone 38-39, 107
 Pomponius Mela 34-35, 39,
 42-43, 47
 Popescu, Carmen 13
 Popescu, Petru 212, 261, 400
 Porot, Antoine 110, 397, 427
 Porot, Maurice 110, 397, 427
 Poseidonios 39
 Postelnicu, Ioana (*alias*
 Eugenia Banu) 203,
208-209, 416
 Prejbeanu, Alexandra (Sașa)
 143
 Pricopie, I. 112
 Priestley, Joseph 281
 Pseudo-Apuleius 22, 25-26,
 462
 Pseudo-Plutarh 42-43, 462
 Pușkin, Aleksandr S. 100,
 196
 Pythia 55
- R**
- Rabbe, Alphonse 137
 Rabelais, François 82, 112
 Racoviță Cehan, Constantin
 91
 Racoviță, Mihai 47, 128
 Racoviță, D. 143
 Racoviță, Emil 335
 Rădulescu-Codin, C. 108
 Raleigh, Walter 82
 Raletti, Dimitrie 79
 Ranjit Singh (maharajah)
 102, 131-132
 Reinhard, Christine 193
 Ribbentrop, Joachim von
 351
 Ribemont-Dessaignes,
 Georges 251
 Richet, Charles 281, 329
 Richter, Hans 250, 419
 Rigaut, Jacques 248
 Rimbaud, Arthur 233, 239,
 265-266, 297-298, 377,
 404, 420
 Rimmel, Eugène 165
 Rivière, Lazare 191
 Rizu, Eugen 137
 Rohde, Erwin 38, 53, 107
 Roll, Stephan 259, 431
 Romanov, Mihail (țar) 82,
 119
 Rosenkretz, Christian 233
 Rosenthal, Constantin
 Daniel 93, 100-101
 Rosetti, Al. 58, 110, 112, 115
 Rosetti, C.A. 93, 95, 100,
154-155, 183, 435
 Rosetti, Maria 93-94, 100
 Rosetti, Radu 92, 94, 114,
 183, 415
 Rossetti, Dante Gabriel 147,
 344
 Roszak, Theodore 273
 Roșescu, Sanda 272
 Roșu, Arion 35, 106-107,
 134, 418
 Rougemont, Denis de 30, 187
 Ruck, Carl 68, 111, 334, 425
 Rudgley, Richard 116, 397
- S**
- Sabazio 51
 Sacerdoțeanu, A. 411
 Sacher-Masoch, Leopold von
 196
 Sade, Donatien Alphonse-
 François de 196, 416
 Salverte, Eusebe 111
 Samyro, S. 163
 Sandu-Timoc, Cristea 114
 Sargent, John Singer 193
 Satie, Erik 249
 Sava, Vasile 279, 295-296,
 423
 Săveanu Sanciuc, T. 112
 Scavinski (Scavin sau
 Scavinschi), Daniil
135-136, 190
 Schechter, Solomon (rabin)
 101, 161
 Schlichter, Rudolf 248
 Schmidt, Carl 103
 Schneur Zalman din Liady
 89
 Schwartz, Martin 106, 180,
 418, 436
 Scott, Walter 140
 Scriban, August 67, 115
 Sebastian, Mihail 40, 108,
 239, 256, 278, 311, 313,
 319, 333, 389, 421, 425,
 435
 Sejourné, Laurette 262, 264-
 265, 419
 Serner, Walter 248
 Sertürmer, F.W.A. 135
 Sevastos, Elena 111
 Sever Alexandru (Marcus
 Aurelius Severus
 Alexandrus) 189
 Sextus Iulius Frontinus 27
 Seymour, R. 281
 Siegmund, August 216
 Silverman, Milton 354
 Simuț, Andrei 349, 425
 Sion, Constantin 80, 94,
 112, 292
 Slavici, Ioan 159, 170
 Slăvulescu, Vasilache 76
 Sociu, Dan 397

- Sofocle 36
 Soliman Magnificul 124
 Solinus, Gaius Julius 34-35, 39, 42-43
 Solomon, Petre 101, 161, 275-277, 419, 421
 Solomon, Vlad 13
 Sombart, Nicolae 292, 422
 Sombart, Werner 292
 Sora, Simona 213, 417
 Southey, Robert 282
 Speranția, Eugeniu 158
 Stahl, H.H. 285
 Stahl, Henri 285, 422
 Stahl, Henriette Yvonne 12, 201, 203, 208, **209-214**, 218, 221, 285, 416-417
 Stahl, Paul H. 285, 290
 Stamati, Costache 79
 Stanca, Radu 192
 Stanciu, Măriuca 13
 Stănescu, Nichita 325
 Steiciuc, Brândușa 13, 103, 441
 Stermin, Mirela 13
 Stevenson, Robert Louis 343
 Stoica, Sorin 427
 Stoll, Werner A. 281
 Strabon 37-38, 48, 72, 144
 Strahlenberg, Philip Johann von 231
 Stratan, Ion 379
 Stupar, Dragan 113
 Sturdza, Ioniță 92
 Sullivan, Lawrence E. 400, 429
 Suțu, Nicolae 89, 196, 396
 Sydenham, Thomas 72-73, 133, 139-140
 Székely, Maria Magdalena 105, 412
- Ș**
- Șăineanu, Lazăr 59, 75, 81, 96, 101, 110, 112, 175, 177, 185, 433
 Șerban, Alex. Leo 385-387
 Șirato, Francisc 175, 433
 Șora, Mihai 420
 Ștefanelli, Theodor 159
 Ștefănescu, Paul 436
 Ștefănuță, P.V. 105
 Șuțu, Alexandru 147-149, 279, 285
- T**
- Taton, René 105
 Tavernier, Alcibiade 189
 Tăutu (logofăt) 124
 Teleor, Dumitru 168, 414
 Teodoreanu, Ionel 153, 203, 211
 Teodoreanu, Al.I. (Păstorel) 327, 424
 Teodorescu, G. Dem. 112
 Teodorescu, Ștefan 340
 Teriachiu, Alexandru 80
 Theodorescu, Roxana 13
 Timuș, Mihaela 13, 106, 418, 426
 Tindal, Nicholas 130
 Tiriachiu, Constantin (ispravnic) 80
 Titulescu, Nicolae 171
 Tocilescu, Gr.G. 50, 109, 454
 Tolstoi, Lev 162
 Tonitza, Nicolae 175
 Torouțiu, I.E. 104
 Tudoran, Radu 287
 Tzara, Tristan 12, 163, 239, **246-254**, 258, 304, 418-419, 434
- Ț**
- Țopa, Sorana 340
- U**
- Ulise 68
 Ulrich, Andreas 351, 426
 Ulysse de Marsillac 96, 114
 Unamuno, Miguel de 361
 Urban al VIII-lea (papă) 82, 89
 Urechia, V.A. 110, 137
- V**
- Vaché, Jacques 248, 256, 418
 Vakulovski, Alexandru 12, **392-394**, 396
 Van Helmont, Jean-Baptiste (*Doctor Opiatus*) 130, 149
 Vanca, Radu 327
 Vanț-Ștef, Felicia 36
 Văcărescu, Alecu 198
 Văcărescu, Iancu 57
- Văcărescu, Ienăchiță 82, 90, 97, 101, 198
 Văcărescu, Mișu (Claymoor) 184
 Văcărescu, Nicolae 93, 187
 Vătămanu, Nicolae 61, 110, 113, 115, 414
 Velea, Nicolae 325
 Verlaine, Paul 266, 395
 Verne, Jules 283-286, 371, 422, 435
 Vianu, Ion 13, 171, 235, 292, 323-325, 332, 418, 431-432, 435
 Vianu, Tudor 157-158, 180, 215, 223, 226-228, **234-237**, 250, 411, 414, 417, 433
 Vighi, Daniel 203, 388, 407, 415, 428-429
 Villard de Honnecourt 44
 Vinea, Ion 163, 172, 203, 209-210, 234, **237-239**, 246, 258, 297, 418
 Vintilă-Ghițulescu, Constanța 113, 148, 413
 Virgiliu (Publius Vergilius Maro) 67, 69, 72
 Vlasiu, Ioana 13, 423
 Vlasiu, Ion 319, 397, 432
 Voiculescu, Vasile 203, 289
 Volceanov, George 110, 410
 Voronca, Ilarie (Eduard Marcus) 256, 258
 Vuia, Ovidiu 150
 Vulcănescu, Romulus 69, 105, 109, 115, 432, 434
- W**
- Waldeck, Rosa G. 352-353, 426
 Wasson, R. Gordon 68, 106, 111, 229, 334, 405, 418, 425
 Waugh, Evelyn 147
 Wei Po-Yang 122
 Wells, H.G. 346, 432
 Wells, Horace 140, 216
 Widengren, Geo 53, 109
 Wikander, Stig 354, 426
 Wilde, Oscar 10
 Wordsworth, William 282
 Wundt, Wilhelm 296

Z

- Zafiu, Rodica 412
Zalmoxis 42, 48, 50, 353
Zamfir, Mihai 104, 152, 413
Zamosc, Israel 88
Zarathustra 52-53
Znamensky, Andrei 229
Zolla, Elémire 364, 427
Zweig, Stefan 81, 176

PLURAL M

au mai apărut :

159. Aristotel – *Despre generare și nimicire*
160. Umberto Eco – *Kant și ornitorincul* (ediția a II-a)
161. Anca Vasiliu – *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*

în pregătire :

Vladimir Jankélévitch – *Curs de filosofie morală*

www.polirom.ro

Redactor : Tereza Culianu-Petrescu

Coperta : Radu Răileanu

Tehnoredactor : Daniel Scurtu

Bun de tipar : mai 2010. Apărut : 2010
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iași, Tel. & Fax : (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. BOX 1-728, 030174
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia LIDANA, Suceava
Tel. 0230/517.518, 206147; Fax: 0230/206.268
