

# FILOSOFIE ROMÂNESCĂ

## EMINESCU ȘI METAFIZICA VISULUI

RADU CERNĂTESCU

Universitatea de Vest Timișoara  
Centrul de cercetare în Istoriografie Filosofică și Filosofia Imaginarului

**Eminescu and the Metaphysic of Dream.** Considering that the dominant philosophy of an era can be found most clearly expressed in works of literature, this essay attempts to demonstrate that romantic philosophy meant more than the discovery of God immanence in nature. It is about a metaphysics of dream directly lived by the romantic authors and founded on the concept of *inner man*, which refers to the dichotomy of interiority / exteriority as in the philosophy of St. Augustine. Around this *homo interior* occurs all the bringing of dream into real life operated by the romantics, an operative metaphysics exemplified here with the work of Gautier and Eminescu, authors who literaturized the same technology of ascending man to heaven, a philosophy based on psychedelic dreams, often induced by hashish.

**Keywords:** Eminescu, Gautier, metaphysics of dream, romanticism, inner self, Orient, hashish.

### DESPĂRȚIREA DE MAIORESCU

De la primele studii dedicate operei eminesciene, critica literară a acreditat ideea că Eminescu a fost un „cunoscător de filosofie” ce a „studiat mișcările filosofice în Europa”<sup>1</sup>, gândirea sa poetică dând profunzimile<sup>2</sup> care i-au diferențiat poezia de cea a generației 1840, în general, și de poezia lui Alecsandri, bardul *en titre*, în special. De atunci, de la sfârșitul secolului al XIX-lea, despre gândirea filosofică a lui Eminescu s-a scris mult și fertil, exegezele decretând că filosofia lui nu ar fi una sistemică (Rosa del Conte)<sup>3</sup>, că ar fi tributară *Teoriei fataliste* a lui Vasile Conta (N. Pătrașcu)<sup>4</sup>, că este un simplu „comentariu pe marginea filosofiei

<sup>1</sup> Cf. L. Maiorescu, „Eminescu și poeziile lui”, *Convorbiri literare*, nr. 7, 1 oct. 1889.

<sup>2</sup> Vezi N. Pătrașcu, „Mihail Eminescu”, foileton în *Convorbiri literare*, numerele 8, 1 noiembrie 1890, nr. 9, 1 decembrie 1890, nr. 11, 1 februarie 1891, nr. 3, 1 iunie 1891, nr. 8, 1 noiembrie 1891, și nr. 11–12, 1 martie 1892.

<sup>3</sup> Vezi Rosa del Conte, *Mihail Eminescu o dell'Assoluto*, Modena, Soc. Tipo. Editrice Modenese, 1962.

<sup>4</sup> Vezi N. Petrașcu, „Mihail Eminescu”, *Convorbiri literare*, nr. 11–12, 1 martie 1893, p. 1043.

lui Schopenhauer” (G. Călinescu)<sup>5</sup> etc. Dimpotrivă, noi credem că Eminescu a fost devotul înflăcărat al unei singure filosofii, subversive, antisistem și prea puțin teoretizată, dar experimentată nemijlocit de un întreg curent literar. La ea face referire poetul atunci când spune, destul de ambiguu, dar foarte tranșant, în finalul poemei *Eu nu cred nici în Iehova* (1876), că „religia” lui a fost și rămâne... romantismul: „Eu nu cred nici în Iehova,/ Nici în Buddha-Sakya-Muni,/ Nici în viață, nici în moarte,/.../ Eu rămân ce-am fost: romantic”.

Înainte însă de a vorbi despre filosofia care a centrat universul romanticilor, să remarcăm distanțarea poetului de filosofia lui Maiorescu, profesor de Logică și de Istoria filosofiei contemporane la Universitatea din București, admirator declarat al lui Herbart, filosoful care îndemna la renunțarea gândirii speculative și analiza conceptelor, căci în relația de apropiere a obiectelor materiale de obiectele mentale s-ar găsi întreg domeniul de aplicabilitate al filosofiei moderne. Aproximarea de filosofia herbartiană l-a făcut pe Maiorescu să declare entuziast și emfatic, în *Relația. Tratare filosofică* (1859), că „Herbart constituie de la Aristotel încoace cea mai semnificativă figură în domeniul filosofiei”<sup>6</sup>.

Cu totul altceva gândea Eminescu despre gânditorul german, mărturie stând scrisoarea expediată din Berlin, pe 5 februarie 1874, în care studentul Eminescu îi explica lui Maiorescu de ce nu s-a putut acomoda cu cursurile Universității din Viena și a cui a fost vina pentru retragerea lui de la prestigioasa instituție, acolo unde filosofia herbartiană se numea Robert von Zimmermann, chiar profesorul său de metafizică: „La Viena, am stat sub influența nefastă a filozofiei lui Herbart, care prin natura ei te dispensează de studiul lui Kant. În această prelucrare a noțiunilor s-a prelucrat însuși intelectul meu ca o noțiune herbartiană, până la tocire. Când însă, după o strunjire și o răsucire de luni de zile, Zimmermann ajunse la concluzia că ar exista într-adevăr un suflet, dar că acesta ar fi un atom, am aruncat indignat caietul meu de note la d[racu] și nu m-am mai dus la cursuri”<sup>7</sup>.

Tot despre Zimmermann pare a fi vorba și într-o însemnare rămasă din perioada revizoratului său. Și aici, contextul nu este deloc favorabil profesorului herbartian, care apare (nenumit) de Eminescu doar pentru a i se reproșa că s-ar fi dat la „teorii ieftine”, când alta era menirea lui: „Nouă ni se pare că un profesor onest, în sensul științific al cuvântului, ar trebui să facă cu elevii săi cel mult exegesa scrierilor recunoscute de bune ale antichității și a vremii moderne, să se abțină de la crearea de teorii ieftine, când nu este în stare a ajunge spiritele adânce pe acest teren, căci lucruri pozitive și așa nu are de predat. Pentru această treabă se

<sup>5</sup> Cf. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, București, Editura Minerva, 1976, p. 559.

<sup>6</sup> T. Maiorescu, *Relația. Tratare filosofică de Titus Livius Maiorescu [1859]*, trad. de Radu Stoichiță, în Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe (1858–1862)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, pp. 85–136.

<sup>7</sup> *Convorbiri literare*, nr. 2, aprilie 1910, București, pp. 200–201 (în germ.).

potrivește însă mai bine un filolog, care să cunoască bine sanscrita (pentru himnele Vedelor), grecește pentru filosofia greacă și latinește pentru filosofia evului mediu și a Renașterii. Atunci, aceste teorii au cel puțin valoare istorică și formează un curs de gimnastică a minții, care-i ferește pe elevi de a crede cu ușurință și fără cumpăneală teoriile generale câte i se ivesc în drept, în economia politică și în ipotezele științelor naturale. Filosofia are valoare critică, ea crește intelectul, îl dezvăță de la lenea cugetării și de la încrederea prea mare în idei străine, îl deprinde a cerceta lucrurile în mod genetic și a cumpăni fiecare cuvânt înainte de a-l așeza într-o teorie”<sup>8</sup>.

Dezavuată de Eminescu, teoria herbartiană a contribuit în epocă la „desacralizarea sufletului” și la „secularizarea minții”, netezind astfel drumul unui materialism vocal și belicos. Excesul s-a numit Carl Vogt, promotorul ateismului și al materialismului științific, cel care ajunge să spună în *Physiologische Briefe* (Comunicări de fiziologie, 1845–1846), că activitatea spirituală este una pur fiziologică și se aseamănă cu secreția urinei de către rinichi<sup>9</sup>. Lui i s-a alăturat mult mai vocalul Ludwig Büchner, a cărui lucrare, *Kraft und Stoff* (Forță și Materie, 1855), a fost numită „biblia materialismului”. Büchner susținea exact ce perora de la catedră Zimmerman, că activitatea mentală nu este altceva decât mișcarea ce are loc între atomii cortexului, stimulați de simțuri și de factori externi. Refuzul sistemului herbartian echivalează la Eminescu cu distanțarea de materialism, iar despărțirea sa de Viena și de Zimmermann se cere privită ca o mărturisire a partizanatului său de partea unei altfel de filosofii, cea care a pus în epicentrul ei spiritul, nu materia. De cealaltă parte a baricadei, Maiorescu trebuie să-i fi părut poetului lipsit de orice simț metafizic. Redusă la logică și la psihologie, pe atunci o ramură a filosofiei, filosofia lui Maiorescu a preluat din idealismul lui Kant (trecut prin Herbart) abordarea științifică a fenomenelor mentale, psihologia fiind doar o curiozitate și un început de drum. Totul înghesuit sub umbrela unui concept inefabil numit conștiință, pe care „de o numim suflet, spirit, minte, rațiune sau cum vrem să-i spunem”<sup>10</sup>, pentru Maiorescu totuna era.

Refuzul gândirii materialiste l-a orientat pe Eminescu spre o altfel de filosofie, violent metafizică, în totală opoziție cu discipolii lui Herbart, iar îndemnul poetului: „În zadar gândești căci gândul,/ Zău, nimic în lume schimbă” (*Eu nu cred nici în Iehova*), se cere interpretat ca o mărturisire de credință și ca definitiva despărțire de Maiorescu, cel care îl recomandase pe profesorul Zimmermann ca pe o „culme a oricărei înțelepciuni posibile”...

<sup>8</sup> M. Eminescu, Ms. 2306, f. 52–53.

<sup>9</sup> Apud O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, 1975, p. 166.

<sup>10</sup> Cf. T. Maiorescu, *Considerații filosofice pe înțelesul tuturor [1860]*, în Titu Maiorescu, *Opera filosofică*, ed. a 2-a, București, Editura Academiei Române, 2017, p. 137.

### CE RĂMÂNE DINCOLO DE ANALIZA ȘTIINȚIFICĂ A ETERNITĂȚII LUI DUMNEZEU

În ultimul paragraf din *Sărmanul Dionis* (1873), Eminescu face un neașteptat artificiu textual și, în loc de concluzii întregitoare, propune cititorului un lung citat din cel mai înfocat apărător al romantismului, Théophile Gautier. Elecția nu este întâmplătoare și, dincolo de apropierea de o legendă a romantismului, citatul pare o privire întoarsă admirativ spre teoria scrutării lumii prin oniric, teorie promovată de Gautier, autor ce a făcut din „rațiunea visului” un crez și din luciditatea somnambulului o „revărsare a visului în viața reală”, așa cum ajunge să definească romantismul un prieten al său, celălalt „dioscur francez”, poetul Gérard de Nerval, în *Aurélia ou le rêve et la vie* (1855).

De semnalat, pentru început, că interpretarea nervaliană a visului ca revărsare a fantasmelor în viață ajunge până la Eminescu în forma: „lumea-i visul sufletului nostru” – citat tot din *Sărmanul Dionis*, un vers devenit la poetul român lozincă și crez. Dincolo însă de declarația de adeziune la romantism, la curentul care interpreta lumea ca vis și visul ca viață adevărată, împrumutul din Gautier mai ascunde ceva. E vorba de o metafizică bazată pe axioma că visul îl înalță pe cel ce visează până la plenitudinea sa, o teorie revoluționară (totuși „conservatoare”) care a făcut din *homo artifex* un Demiurg și din vis o *obiectualizare* a unei lumi paradisiace translatată în lumea reală. Spun „conservatoare”, fiindcă ea pare desprinsă din teoria lui Platon despre existența unei altfel de lumi, mult mai reală decât lumea materială – o lume a imaginației, nu a observației, a umbrelor, nu a corpurilor, lumea care este „adevărată sursă a adevărului și a rațiunii”<sup>11</sup>.

Despre intrarea fantasmelor în viața reală și despre cum a influențat această metafizică imaginarul romantic avem a vorbi în cele ce urmează, dar nu înainte de a reveni la preluarea lui Eminescu și de a pune întrebarea: cine este în *Sărmanului Dionis* „străinul” și cine este „omul adevărat al acestor întâmplări” prin care trece cuplul Dan-Dionis?

„Nu ezităm de-a cita – scrie Eminescu în finalul nuvelei *Sărmanul Dionis* – câteva pasaje dintr-o epistolă a lui Théophile Gautier care colorează oarecum ideea aceasta [a «omului adevărat» – *n.n.*]: «Nu totdeauna suntem din țara ce ne-a văzut născând și de aceea căutăm adevărata noastră patrie. Acei care sunt făcuți în felul acesta se simt ca exilați în orașul lor, străini lângă căminul lor și munciți de-o nostalgie inversă... Ar fi ușor a însemna nu numai țara, dar chiar și secolul în care ar fi trebuit să se petreacă existența lor cea adevărată... Îmi pare c-am trăit odată în Orient și, când în vremea carnavalului mă deghizez cu vrun caftan, cred a relua adevăratele mele veșminte. Am fost întotdeauna surprins că nu pricep curent limba arabă. Trebuie s-o fi uitat»”.

<sup>11</sup> Cf. Platon, *Rep.*, VII, 517c.

Fragmentul citat (și tradus) de Eminescu face parte din scrisoarea<sup>12</sup> lui Gautier către Nerval din 25 iulie 1843 și el se cere completat, de dragul demonstrației, cu continuarea: „...eu sunt turc, nu din Constantinopole, ci din Egipt. Îmi pare că am trăit în Orient...”

Imediat a venit și răspunsul lui Nerval, călător și el prin lumea arabă, care însă se arată reticent la „febra orientală” care îl mistuia pe prietenul său, cel ce visa Orientul ca pe un harem plin de desfătări, cu odalisce voluptoase și, neapărat, sumar îmbrăcate, ca în visele picturale ale romanticului Ingres: „O, prietene!... în timp ce tu legai toate splendorile Orientului de un Cairo imaginar, eu nu vedeam în Cairo decât elementele baroce ale unei pantomime de Deburau”<sup>13</sup>.

Evident, nu despre un Cairo exterior vorbește Gautier și nicidecum de *omul exterior* care călătorea prin ținuturi arabe, ci de un Cairo imaginar, plin de farmec și voluptate, un fel de Paradis pierdut și regăsit în vis. Prin acest Cairo, un alt Gautier, trăitor în alt spațiu și timp decât omul care visa, trecea încrezător și mistic, pentru a-l face pe visător mai înalt și mai bun. Acest *celălalt eu* locuia acest Cairo văzut ca o grădină a Edenului, proiecție a celor mai secrete voluptăți. Căci, să nu uităm, Edenul a fost localizat de *Cartea Genezei* (2, 8), undeva „spre orient”. Spre acest Orient paradisiac au alergat toți autorii romantici în frunte cu Gautier...

„Omul interior” a fost un topos important în romantism și el se cere privit ca parte integrantă a mării teme a căutării de sine, proces prin care eroul romantic, și nu atât el, cât autorul lui, dobânda conștiința că altcineva îl trăiește și îl călăuzește prin vis către plenitudinea sa. Ca în christologia kenotică, toată această căutare de sine implica un paradox și un mare mister. Misterul era acest *om interior* văzut doar în vis, iar paradoxul consta în faptul că „golirea de sine” (*kenosis*) făcea ca *omul exterior* să se umple de vrednicie și har. Este ca și când luna, ne lămurește psihanaliza jungheriană<sup>14</sup>, se întunecă pe măsură ce se apropie de soare, de parcă ea se golește de bună voie de lumina ei. La fel, *omul interior*, această plenitudine a ființei umane, duce la golirea/ detașarea visătorului de lume și face din vis o similitudine a morții, iar din moarte suprema mântuire. Iată de ce, romanticii au făcut din extincție una din temele lor favorite și i-au dat morții un chip cu totul nou, de consistența visului, moartea fiind „visul ce își moaie aripa-n amar”, cum poetic spune Eminescu în *Mortua est*. Numită *ego-death* de psihanaliza spirituală<sup>15</sup>, această disoluție a ego-ului sau a *omului exterior* echivala cu eliberarea de anxietatea existențială și ducea la regăsirea plenitudinii omului curățat de obsesia „eu”. Un fel de *renovatio* pe care toate mișcările spirituale o promet omului care încă mai crede în mituri, fantasme și în utopia numită omul nou.

<sup>12</sup> În Th. Gautier, *Correspondance générale*, t. II, Genève/Paris, Droz, 1986, p. 40–41.

<sup>13</sup> *Lettre du 14 août 1843 de Nerval à Gautier*, *ibid.*, p. 56.

<sup>14</sup> Vezi C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, în *Collected Works*, Princeton University Press, 1970, vol. 14, par. 29.

<sup>15</sup> Vezi R. Moncayo, *The finger pointing at the moon...*, în J. D. Safran (editor), *Psychoanalysis and Buddhism: An Unfolding Dialogue*, Somerville, Wisdom Publications, 2003, p. 369.

În plan gnoseologic, metafora *omul interior* definea ghidul interior care conducea călătoria visătorului spre Paradisul pierdut. Un ghid, dar și un mediator între cuvânt și cuvântul ziditor, între *homo artifex* și Demiurg. În *Sărmanul Dionis*, toată această coabitare întregitoare este imaginată de Eminescu într-un context metempsihotic, ca o privire *à rebours*, dinspre lumea fantasmelor spre lumea reală, elocvent fiind pasajul în care Dan se destăinuie dascălului său, meșterul Ruben: „Îți spun, acuma am doi oameni cu totul deosebiți în mine – unul, călugărul Dan, care vorbește cu tine și trăiește în vremile domniei lui Alexandru-vodă, altul cu alt nume [Dionis – *n.n.*], trăind peste cinci sute de ani de acum înainte”. În acest caz, întâlnirea cu *omul interior* s-a produs și a venit vremea ca visătorul să spună: „Vino somn – ori vino moarte. Pentru mine e totuna” (*Sărmanul Dionis*).

Obsesia *omului interior*, neapărat străin și călător în afara lumii reale, va ajunge să-i contureze omului romantic nu doar gândirea, dar și prosopografia: melancolic și visător, ca un semn distinctiv ale unei metafizici asumate nemijlocit. Numită de Gautier „*la nostalgie de l'azur*”, toată această melancolie după întinderi transcendente care se întrevăd în interiorul omului, a făcut din misteriosul Orient punctul de fugă al tuturor viselor și loc de întâlnire cu sinele, cu cea mai frumoasă, mai adecvată și mai eroică versiune a omului.

Cât despre originile acestei teorii a dublului și a *omului interior*, ea pare că vine dinspre „omul lăuntric ce strălucește în mine” de care vorbește Sf. Augustin în *Confessiones* ca de o promisiune și o chemare a omului muritor de a căuta chipul și asemănarea lui cu adevărul etern. În cartea a X-a din *Confesiuni*, Augustin lămurește și proveniența acestui concept, sintagma *homo interior* venind dinspre literatura paulinică pentru a mărturisi o tradiție pl tonică, ca topos desprins din marea temă a transmigrării sufletului expusă de Platon în *Phaedrus*. Dacă la Sf. Augustin, acest „crainic ne-trupesc” al lumii de dincolo este sufletul, la romantici, *omul interior* capătă consistența visului vizionar, un motiv și un îndemn pentru romantici de a porni la drum spre zări necunoscute, neapărat exotice, Cairo și lumea arabă fiind doar localizarea acestui pretext. Un drum transcendent, în primul rând, care ducea până în eternitatea lui Dumnezeu, până acolo unde timp și spațiu una sunt. În vederea acestei întâlniri cu sinele, romanticii călătoresc, aproape toți, spre Orient, porniți să afle mirifica grădină a Edenului localizată deja de teologi în Orient. Sunt călătorii făcute până dincolo de marginile lumii reale, până în peștera lui Ali Baba numită când vis, când subconștient.

De un asemenea Orient transcendent a fost bântuit și Eminescu, vorbim de omul exterior, nu de poet, cel care ajunge să vorbească într-o scrisoare, datată 12 august 1885 și adresată la Iași lui Vasile Burlă, la care poetul sta în gazdă, despre „orientalul din mine”. Scrisoarea cu pricina a fost scrisă în stațiunea Kuialnic, lângă Odesa, acolo unde Eminescu venise să facă „băi de glod cald”. De aici, poetul a călătorit, după propria-i mărturisire, „de vreo două ori” la Odesa, „ca să-mi iau medicamente și tutun. Cel din urmă e și scump și rău, încât în

privința aceasta *orientalul din mine* [subl. n.] o duce greu”<sup>16</sup>. Pentru orientalul din Eminescu, portul Odesa, în care Orientul se întâlnea cu Occidentul într-o aglomerare gălăgioasă, plină de atracții și de plăceri, unele amendate de poliția țaristă, așa cum se plânge poetul în aceeași scrisoare, trebuie să-i fi părut un seducător Orient, un fel de surrogat al aceluia Cairo vizitat de Gautier, dar suficient de seducător pentru visele oricărui poet romantic. Cât despre ce fel de „medicamente” putea găsi Eminescu în fostul porto-franco de la Marea Neagră, vom mai avea ocazia să revenim.

De la *Poveștile orientale* ale lui Byron și până la *Orientalele* lui Hugo, romanticii nu au făcut decât să mute Orientul din lumea reală în imaginația omului occidental. Obsesia acestui Orient literaturizat l-a urmărit și pe Eminescu, și nu este exclus ca modelul Gautier să fi fost aici declinul care a declanșat o pasiune și un miraj numit Orient. De pildă, Eminescu își semna scrisorile către „Dulcea mea Veronică”, a se vedea cea din 15 decembrie 1879, cu „al tău turc cinstit și amoretat, Emin Aga”. Ajungem astfel și la mitul întreținut chiar de poet, împărtășit lui Slavici și consemnat de un junimist: „După unii, el s’ar fi trăgând dintr’un strămoș oriental, Emin Efendi, negustor turc, reslețit prin Moldova în una din călătoriile sale de afaceri și căsătorit c’o româncă”<sup>17</sup>.

Mergând mai departe pe linia acestei obsesii orientale, dăm de manuscrisele poetului cu notițele sale de limbă arabă, un semn că Eminescu a încercat apropierea de limba arabă într-un cadru organizat, poate chiar asistând la cursurile de orientalistă ale Universității din Viena, acolo unde catedra de limbi orientale avea o tradiție de peste o sută de ani, iar lector era, din 1869, și conferențiar din 1874, un austriac ce făcuse liceul la Timișoara, Joseph Maria Karabacek.

Să ne amintim și de poezia *Eghiptul*, apărută ca poem de sine stătător în 1872, în *Convorbiri literare* și inclusă în postuma *Memento mori*. Aici, versul liminar plasează întreaga construcție în vis, cu disjuncția, vehement exprimată de autor, între „lumea închipuirii” și lumea reală: „Una-i lumea-nchipuirii cu-a ei mândre flori de aur,/ Alta unde cerci viața s-o-ntocmești, precum un faur/ Cearca-da fierului aspru forma cugetării reci”<sup>18</sup>.

#### „BOALA DE ALBASTRU” SAU CUM ERA ÎNTREȚINUTĂ IMAGINAȚIA ROMANTICILOR

Romantismul nu a fost doar o teologie a artei prin care *homo artifex* regăsea puterea cuvântului de a zidi lumi, ci și o tehnologie de ridicat visătorii la cer. Hașișul și opiul, aduse de trupele napoleoniene din exotical Orient, devin acum

<sup>16</sup> Mss. 142, Fondul documentar al Memorialului Ipotești, Centrul Național de Studii Mihai Eminescu.

<sup>17</sup> N. Petrașcu, „Mihail Eminescu”, *Convorbiri literare*, nr. 11–12, 1 martie 1893, p. 1041.

<sup>18</sup> În ed. Perpessicius, *Poezii postume*, vol. IV, 1952, p. 82; vezi și vol. V, 1958, cu Anexe, Note și variante.

argumente pentru odiseea onirică și chei pentru aflarea tărâmului promis. Această mistică a ochilor închiși ce pot vedea spații paradisiace dincolo de orizontul lumesc a sedus arta occidentală, din romantism până în suprarealism. „Închide ochii ca să poți vedea” spune un suprarealist, Ghérasim Luca, semn că și suprarealiștii au explorat același orizont transcendent, doar că intrarea lor se făcea prin subconștient. La fel spune și Eminescu: „ochiu-nchis afară, înlăuntru se deșteaptă” (*Scrisoarea III*). La fel o spune și Gautier: „Contemplu cu ochii memoriei/ Orizontul nemărginit al trecutului” (*Pensée de minuit*). Un alt caz de intrare a fantasmelor onirice în viața reală a fost Mateiu Caragiale, la care evadările onirice ale crailor de Curtea-Veche devin modul lor sublim de existență, iar călătoriile „prin veacuri demult apuse” nu par decât căutarea aceluiasi Orient transcendent ca al romanticilor, cu distincția pe care Mateiu ține să o facă între „călătoria în viața care se viețuiește” și călătoria din viața „care se visează”. Și aici e vorba tot de substanțe, nu atât halucinogene, cât onirogene, de „visele de cânepă și mac”, cum definește autorul experiențele onirice ale crailor săi, un semn că decadentul *fin-de-siècle* a continuat să creadă în fantazarea irațională și în luciditatea somnambulului descoperite cu aproape jumătate de secol mai înainte de romantici.

În 1844, Théophile Gautier, împreună cu dr. Jacques-Joseph Moreau de Tour, membru al Societății Orientale, înființează la Paris, în Hôtel Pimodan din l'Île Saint-Louis, celebrul *Club des hachichins*. E vorba de un cerc exclusivist, frecventat de boema pariziană, unde se experimentau „călătorii psihedelice” induse de droguri considerate pe atunci încă recreative, în special hașiș. Membrii clubului, atrași de promisiunea unei experiențe mistice, erau chemați să experimenteze expansiunea conștinței, adică a *omului interior*, până la momentul dispariției *omului exterior* și a transformării fanteziei iraționale în artă pură. Printre membrii clubului s-au numărat Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Verlaine, Hugo, Dumas tatăl, Balzac. Tuturor, dr. Moreau le-a cerut să-și descrie experiențele psihedelice, relatările lor fiind folosite în studiul său intitulat *Despre hașiș și despre alienarea mintală: studiu psihologic* (1845). Și poate că nu e lipsit de interes să aflăm ce a văzut fondatorul clubului, Théophile Gautier, în timpul călătoriilor sale psihedelice: „Domnul Th. Gautier – notează Moreau – a relatat într-un ziar (*La Presse*)<sup>19</sup> principalele episoade ale fanteziei la care a luat parte. Hașișul nu a putut găsi un interpret mai demn decât imaginația poetică a Dlui Gautier; efectele lui nu puteau fi pictate cu culori mai luminoase și îndrăznesc să spun, mai locale. Mai trebuie să adăugăm că strălucirea stilului și, probabil, puțina exagerare formală, nu ne poate face să ne îndoim de sinceritatea scriitorului care, în definitiv, nu face decât să exprime senzații familiare tuturor celor ce au cunoscut experiența consumului de hașiș... «După câteva minute – [relatează Gautier] – mă cuprinde o amorțeală generală! Mi se pare că trupul meu se dizolvă și devine transparent. Vedeam foarte clar în piept hașișul pe care îl mâncasem sub forma unui smarald din care scăpărau

<sup>19</sup> Articolul din *La Presse*, 1843, intitulat *Le Hachich*, este prima variantă a *Le Club des Hachichins*, apărut în *Revue des Deux Mondes*/ 1 februarie 1846, pp. 229–233.



milioane de scânteii. Genele ochilor îmi creșteau la nesfârșit, șerpuiind ca niște fire aurii pe mici roți de fildeș ce se învârteau singure cu o rapiditate uluitoare. În jurul meu erau râuri și pietre de toate culorile, rânduri reînnoite neconținut, pe care nu le puteam compara mai bine decât cu jocurile unui caleidoscop...»<sup>20</sup>.

De altfel, imagini susceptibile a fi fost induse de hașiș apar răspândite peste tot în opera lui Gautier. Chiar și atunci când vorbește despre aparențe exterioare, peisajul tot un caleidoscop de culori și de pietre prețioase pare a fi: „Începeam să resimțim efectele unei boli ciudate la care eram supuși și pe care o vom numi boala de albastru. Fără vreo descriere științifică... Aveam nostalgia azurului, în visele noastre parcă eram legănați de valuri de safir sub un cer turcoaz. Eram afectați de halucinații de cobalt, ultramarin și indigo; și, ca în strofa lui Byron, vedeam ridicându-se de la albastrul închis al mării până la albastrul închis al cerului, dantelăriile orbitor de albe ale orașelor”<sup>21</sup>.

Gautier a inclus această sensibilitate cromatică, exacerbată până la paroxism, în conceptul său numit *fantasia*, care trebuia să fie semnul distinctiv al trecerii scriitorului prin vis și a visului prin artă. O fantazare cromatică găsim și la Eminescu, la care culorile exprimă aceeași contopire organică a cuvintelor cu un peisaj interior bătut în pietre prețioase: „În părul ei negru lucesc amorțite/ Flori roșii de jăratec frumos încâlcite,/ Rubine, smaralduri, astfel presărate/ Sălbatec-o face la față s-arate...” (*Diamantul Nordului. Capriccio*). Sau: „Flori, juvaieruri în aer, sclipesc tainic în soare,/ Unele albe, nalte, fragezi, ca argintul de ninsoare,/ Alte roșii ca jeratic, alte – albastre, ochi ce plâng” (*Egipetul*).

Ca în cazul Gautier, și la Eminescu, explozia cromatică pare efectul unui consum de substanțe, repetăm, nu atât halucinogene, cât onirogene. Se știe azi că Eminescu consuma opiu și hașiș în scop recreativ, și morfină în scop medicinal. O spune Maiorescu în articolul din 1889: „De altminteri, 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 numai cu *narcotice* [*subl. n.*] 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”<sup>22</sup>. Până și Eminescu recunoaște că lua calmante „de 10 franci”, o sumă suspect de mare pentru calmantele obișnuite ale acelor vremi...

În plus, Eminescu consuma și mult tutun, despre care se credea în epocă, cum spune Alecsandri, și el fumător înrăit, că dădea o stare euforică și „onirică”, tutunul fiind pe lângă un bun tovarăș de drum și un provocator de imaginare călătorii. Despre narcoticele care puteau dezvolta *fantasia* a scris și Balzac, în *Traité des excitants modernes*, și Baudelaire, în *Les Paradis artificiels*

<sup>20</sup> J. Moreau de Tours, *Du hachisch et de l'aliénation mentale : études psychologiques*, Paris, Librairie de Fortin, pp. 20–22.

<sup>21</sup> Th. Gautier, *Voyage en Algérie*, Paris, La Boîte à Documents, 1989, p. 21.

<sup>22</sup> T. Maiorescu, „Eminescu și poeziile lui”, *Convorbiri literare*, nr. 7/ 1 oct., 1889, p. 833.

(1860). La Gautier, *fantasia* întreținută de hașiș ajunge cuvântul de trecere de la halucinații la viziunea supranaturală, de la lumea vizibilă la lumea paradisiacă și de la vis la cuvântul scris. Este același Gautier, „*le poète impeccable*”, căruia Baudelaire i-a dedicat *Les fleurs du mal*, cel ce susținea că pentru el lumea invizibilă și impalpabilă a *fantasiei* este cea mai bună dintre lumile posibile. Se prea poate ca Eminescu să fi gândit la fel...

#### RAMURA FRANCEZĂ A ROMANTISMULUI ȘI INDIGENIZAREA EUFORIEI ONIRICE

Se pune întrebarea cum a ajuns Gautier să treacă de la euforia onirică a primilor romantici la o mistică operativă și ce l-a convins să facă din vis și din halucinații o metafizică aplicată. Răspunsul îl găsim în modelul cultural ce a fascinat prin anii 1820 întreaga avangardă franceză și care s-a numit E.T.A. Hoffmann. Și nu atât în apropierea de Hoffmann, cât în îndepărtarea de el. Ne amintim că întâiul eseu pe care l-a scris Théo Gautier la vârsta de 19 ani a fost despre scriitorul german. Publicat abia la sfârșitul secolului XIX, eseu<sup>23</sup> ne pare acum plin de un entuziasm juvenil și de toate stereotipurile receptării triumfaliste a romanticului german. Avântul cu care Gautier s-a grăbit să se înregistreze sub stindardul modernității venită de dincolo de Alpi, este încă un semn că *hoffmannia* cuprinsese boema pariziană și toată lumea citea *Les Elixirs du Diable* (1816) la cafeenea: „Cei mai mulți dintre ei sunt înnebuniți după Hoffmann. Este o furie, este o nebunie, și este contagioasă” – scria *Mercur de France*<sup>24</sup>, în 1830.

Théophile Gautier, pe atunci un tânăr pictor și un obscur membru al boemei pariziene, a fost unul din multele victime ale noii mode. Primele lui nuvele, de la *La cafetière* (1831), până la *Le pied de momie* (1840), copiază bizareriile fantastice aduse pe malul Senei de autorul prusac. Însă, cu cel de-al doilea eseu al său, cu *Les contes d'Hoffmann*, apărut în *Chronique de Paris*, numărul din 14 august 1836<sup>25</sup>, Gautier se distanțează de ramura „satanică” a romantismului, de Goethe și de Hoffmann, și militează pentru un romantism autohton, fără fantome și fără înviați din morți. De ce? Pentru că „fantomele noastre au ochelari și mănuși albe și merg la miezul nopții să cumpere înghețată la Tortoni; în locul acelor suspine înspăimântătoare ale spectrelor germane, spectrele noastre pariziene fredonează arii comice de operetă în timp ce se plimbă prin cimitire”<sup>26</sup>. Un model pentru romantismul *à la française*, spune Gautier, ar putea fi misticul Novalis, autor care

<sup>23</sup> Spoelberch de Lovenjoul, *L'Histoire des oeuvres de Théophile Gautier*, Paris, G. Charpentier, 1887, pp. 11–15.

<sup>24</sup> *Le Mercure [de France] du XIXe siècle*, t. 34, 1 mai 1830, [s.n.], Paris.

<sup>25</sup> Reluat în Th. Gautier, *Souvenirs de théâtre, d'art et de critique*, Paris, G. Charpentier, 1883, pp. 41–50.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 42.

s-a apropiat de partea luminoasă a metafizicii, de Böhme și de Schleiermacher, nu de „lecturi din Puffendorf sau Grotius”, nici de „adâncurile misterioase ale Cabalei sau de descifrarea paginilor colorate ale grimoirelor”<sup>27</sup>, care numai despre un spirit francez nu vorbesc.

Militând pentru indigenizarea romantismului pe malurile Senei, Gautier propune „o aparență de rațiune”, păstrarea autorului „cu un picior în lumea reală”, lume cu care i-a obișnuit Voltaire, și renunțarea la „simpatiile și antipatiile oculte, nebuniile singulare, viziunile, magnetismul, influențele misterioase și maligne ale unui principiu malefic pe care [Hoffmann] îl desemnează destul de vag”<sup>28</sup>. Sub aparența de raționalitate ar trebui să se ascundă „un plan”, o gândire și, mai ales, „legende minunate”... Visele, mai spune Gautier, nu înseamnă hazard, iar fantezia nu poate fi doar „imaginație surescitată”. Și, la final, în numele „visului creator”, el recomandă autorilor romantici să se ferească de „vorbăria plată”<sup>29</sup>, care trivializează visul și face din vis doar o cozerie de salon.

Apologia romantică a lumii văzută ca vis a făcut din prietenii de la *Club des hachichins* niște inadaptabili. Cu excepția lui Balzac, toți au refuzat noile mode literare, realismul și verismul, care evacua experiența onirică într-o periferie a fiziologicului. Pentru *les hachichins*, visarea va rămâne mereu poarta de trecere către o altfel de lume, mai înaltă și mai adevărată decât lumea în care trupul zace înlănțuit de legi, conveniențe și neputinți. Dincolo de arta conviețuirii cu propriile himere, romantismul a dat un impuls călătoriilor făcute până dincolo de lumea reală, până în ținuturile exotice văzute numai în vis. Impresiile de călătorie ale romanticilor, ca cele din *De Paris à Cadiz* (1850) ale lui Alexandre Dumas sau cele adunate de Gautier în *L'Orient*<sup>30</sup>, par un misionarism făcut pe tărâmurile exotice în numele visului, al libertății și al nemuririi. Încrederea romanticilor în transcendent i-a ajutat la nivelul constructului personal să-și regăsească „restul de sânge arab”<sup>31</sup>, adică pe „omul interior” care le trăia visele.

Reformator al romantismului francez, Gautier a rămas toată viața lui un filosof diletant, un eretic autodidact și un călător fascinat de fantastic și de tărâmurile exotice. O maladie bizară pe care el a numit-o sintetic și foarte exact: „boala de albastru”. Este boala de care s-a contaminat și Eminescu...

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>30</sup> Th. Gautier, *L'Orient*, 2 vol., Paris, G. Charpentier, 1882.

<sup>31</sup> Al. Dumas, *Impressions de voyage – De Paris a Cadiz*, Typ. de A. Varigault, Lagny, 1850, p. 9.

