ALCHIMIA PERCEPȚIEI: CONSTRUIREA ADEVĂRULUI PROPRIU PRIN TRANSGRESIUNEA NARCOTICĂ A CONȘTIINȚEI

ANDREI ȘERBĂNESCU

Facultatea de Filosofie, Universitatea din București

The Alchemy of Perception: Self-Truth and the Narcotic Transgression of Consciousness. This study explores the phenomenon of narcotic revelation as an alternative mode of knowledge and self-discovery, examining the transformative potential of altered states of consciousness through a philosophical, psychological, and symbolic lens. Drawing on the works of Aldous Huxley, William James, and Antonin Artaud, the paper investigates how narcotic experiences may function as gateways to expanded forms of perception, enabling access to dimensions of reality that transcend ordinary rational cognition. Particular attention is given to the parallels between psychedelic and mystical experiences, both of which are characterized by profound transformations of consciousness, encounters with the ineffable, and the emergence of deeply personal forms of truth. The study further addresses the risks inherent in such experiences, including existential disorientation, ego dissolution, psychological fragmentation, and the absence of stable symbolic frameworks capable of integrating extraordinary states of awareness. To provide a coherent interpretive model, the paper employs the symbolic structure of alchemy, particularly as developed in the analytical psychology of Carl Gustav Jung. The stages of the Magnum Opus – Nigredo, Albedo, Citrinitas, and Rubedo – are examined as archetypal phases of inner transformation corresponding to the dynamics of narcotic revelation. Through this framework, psychedelic experience is interpreted not merely as a chemical alteration of consciousness, but as a potential process of symbolic death, purification, illumination, and reintegration. By bringing together philosophical reflections on consciousness, religious experience, existential thought, and Jungian symbolism, the study proposes an interdisciplinary understanding of narcotic revelation as a complex process situated between transcendence and dissolution, carrying both the promise of self-knowledge and the danger of psychic disintegration.

Keywords: narcotic revelation, altered states of consciousness, psychedelic experience, alchemy, ego dissolution, self-knowledge.

I. REVELAȚIA NARCOTICĂ

Dacă evul modernității timpurii a impus o teorie a cunoașterii fundamentată pe rațiune și verificabilitate, secolul al XIX-lea și, mai ales, începutul secolului XX au propus împingerea limitelor cunoașterii pe muchia unor forme alternative de explorare, în care experiența directă, trăirea extremă și modificarea stării de conștiință au dobândit un nou statut de relevanță și aspirație. În sânul acestei noi

filosofii, uzul narcotic apare nu doar ca o evadare hedonistă, ci ca o reverberație vie a conștiinței umane, o experiență de natură revelatoare care modifică profund structura percepției și, implicit, țesătura adevărului trăit. În acest sens, percepția devine mai mult decât o simplă funcție mentală: ea se transformă într-o poartă către lumile neumblate ale conștiinței, către înțelegerea alternativă a realității și descoperirea unor noi raporturi cu ființa. Într-un astfel de peisaj al explorării interioare, câteva voci se ridică din haosul discrepanței dintre profanul lumii moderne și paradisurile artificiale (altele decât cele analizate în detaliu în capitolul anterior) purtând în ele nu doar ecoul unei revolte împotriva ordinii raționale, ci și vocația mărturisirii noii ordini descoperite, o ordine a decriptării chimice a propriului sine, a înțelegerii unei limbi nevorbite a adâncurilor ființei și a unui adevăr indicibil, izvorât din grădinile intime ale lăuntrului. Printre acestea, trei figuri au reușit să se distingă prin felul în care au știut povestească elizeele, dar și temnițele paradisurilor artificiale: Aldous Huxley, pictorul lucid al dualității revelației narcotice, William James, observatorul filosofic al extazului mistic, preocupat mai ales de revelația religioasă decât de cea indusă de elixirul artificial al extazului narcotic și Antonin Artaud, exploratorul limitelor dintre spirit și viscere.

În reputata lucrare *Porțile Percepției* (1954), Aldous Huxley propune o teorie interesantă referitoare la conștiința umană: creierul, contrar ideii că ar reprezenta temelia conștiinței, acționează ca o „valvă reductoare" care filtrează din realitatea exterioară doar ceea ce este strict necesar pentru susținerea vieții biologice. Această valvă ilustrată de autor restrânge accesul individului la adevărata sa vocație existențială, aceea de „Cuget Fără Limite", cenzurând vastitatea potențialului conștient la o versiune profund diluată, cu caracter instrumentar, necesar conservării existenței fizice. Pentru a „formula și explica" acest reziduu de conștiință care trece de filtrul creierului, omul a creat un sistem complex de concepte, limbaje, simboluri și teorii, care, paradoxal, atât eliberează, cât și înrobește. În viziunea lui Huxley, limba oferă acces la trăirile și înțelepciunea înaintașilor, dar, simultan, întinde o capcana filosofică subiectului prin limitarea percepției, printr-o tradiție conceptuală care convinge subiectul că această conștiință redusă ar fi conștiința însăși[1]. Teoria lui A. Huxley este influențată de filosofia lui Henri Bergson, care, în *Matter and Memory* (1896), susține că, din punct de vedere funcțional, creierul este un aparat de selecție și adaptare, care intervine între memoria integrală și percepția practică[2], eliminând, așadar, ce nu consideră util și distorsionând adevărata natură a obiectului perceput. De asemenea, C.D. Broad, în *The Mind and Its Place in Nature* (1925), argumentează că percepția este modelată de procese interne de selecție, ceea ce implică o conștiință modelată artificial, nu revelatoare[3]. Pe acest fundal teoretic se înțelege poziția lui Huxley față de substanțele halucinogene,

[1] Aldous Huxley, *Porțile percepției. Raiul și iadul*, traducere de Mihai Moroiu, Iași, Editura Polirom, 2012, pp. 21–22.

[2] Henri Bergson, *Matter and Memory*, Cosimo Classics, New York, 2007, pp. 1–85, 170–232.

[3] C.D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1925, pp. 140–221.

precum mescalina. Aceasta anihilează vremelnic funcția reductoare a creierului, permițând un acces extins la realitate; o realitate care nu se descoperă ca fiind mincinoasă, ci latentă, ascunsă de privirea ochiului lucid, consumul ridicând, în esență, cortina dintre lumea văzută și cea nevăzută[4]. Din această perspectivă, experiența narcotică nu este o proiecție a deșertăciunilor, ci o deschidere a sinelui către un sine extins: ea face vizibilă o structură cifrată a lumii care este sacră și interconectată. Individul nu „vede altceva", ci „vede dincolo" de percepția lucidă a spațiului mundan.

Huxley descrie, în termeni aproape mistici, modul în care percepția, atât asupra lumii exterioare, cât și asupra tăcerii adânci a propriei ființe, se transformă, sub influența mescalinei, într-un proces de contemplare estetică, filosofică și spirituală[5]. Narcoticul devine un instrument de augmentare a conștiinței și a receptorilor senzoriali, care face posibil accesul la o realitate ascunsă de faldurile spațiilor cotidiene. În această viziune, adevărul propriu scapă de veșmântul propozițiilor logice, devenind, în sine, o stare de prezență absolută în fața misterului existenței umane. Realitatea nu se mai reduce la ceea ce este vizibil, palpabil și explicabil prin mecanismele rațiunii, ci se extinde către dimensiuni accesibile printr-un set de simțuri metafizice, conținutul ascuns în spatele porților paradisurilor artificiale fiind, prin excelență, indicibil. Pășirea dincolo de aceste porți comportă o disoluție funestă, timpul devenind elastic sau complet suspendat, eul dizolvându-se, iar distincția dintre subiect și obiect fiind elevată într-o uniune extatică[6]. Adevărul nu mai poate fi redus la o serie de enunțuri verificabile, ci se descoperă într-o dimensiune în care subiectul devine prezență pură, în care faldurile geometrice care despart spiritul de materie se ridică, revelație mijlocită doar de mugurul chimic al substanței narcotice.

Înțeles nu ca o abstracțiune rigidă și sterilă, ci ca o experiență directă, deplină și vie, a cărei taină nu se descoperă printr-o succesiune savantă de sisteme de gândire, ci prin contactul nemijlocit al sinelui cu realitatea sa lăuntrică, adevărul, așa cum l-am tratat în cadrul noțiunii de revelație narcotică, poate intra în legătură cu reflecțiile lui William James, unul dintre primii gânditori occidentali care au explorat în profunzime valoarea cunoașterii născute din procesul de augmentare a conștiinței. În lucrarea *The Varieties of Religious Experience* (1902), James atrage atenția asupra faptului că experiențele mistice apar spontan, prin meditație, rugăciune sau alte metode, nasc un fel aparte de cunoaștere, una revelatoare, care

[4] Aldous Huxley, *op. cit.*, pp. 14–20.

[5] Huxley: „Mescalina mă înzestrase temporar cu puterea de a vedea lucruri cu ochii închiși [...] Ceea ce mă lăsase să percep, înăuntru, nu era corpul Dharma în imagini, ci propriul meu cuget; nu Aseitatea arhetipală, ci un set de simboluri – cu alte cuvinte, un surogat de casă al Realității Absolute" (*Ibidem*, p. 44).

[6] Așa cum Huxley descrie foarte plastic în următorul pasaj: „nu contemplând formele din bambus, ci, de fapt, fiind formele din bambus – sau mai degrabă fiind eu însumi în ele; sau, și mai exact (deoarece „eu" nu eram implicat în situația respectivă, și nici „ele" într-un anumit sens), fiind non-eul meu în non-eul care era scaunul" (*Ibidem*, p. 20).

nu se supune rațiunii cotidiene, ci răsare din albia unei trăiri nemijlocite. Pentru cel care experimentează fenomenul revelației extatice, spațiul descoperit în urma deschiderii sinelului către transcedental devine mai real decât orice altă experiență înregistrată în cadrul realității profane[7]. Asemenea lui Aldous Huxley, care descoperă o înrudire între extazul narcotic și cel religios[8], James refuză să ignore dimensiunea experienței extatice, argumentând că aceste tipuri de trăiri nu pot fi reduse sau cuprinse până la capăt de nicio formă de discurs teoretic sau de analiză rațională. Dimpotrivă, el o integrează în cadrul mai larg al unei filosofii care gravitează în jurul experienței, în care valoarea unei idei sau trăiri este reliefată de efectele transformatoare care au loc la nivelul vieții interioare a individului. Pe cale de consecință, experiențele mistice și extatice devin punți legitime către adevărul propriu, în măsura în care acestea modifică fundamental raportarea subiectului la lume, la sine și la misterul pe care este fundamentat miracolul ființării.

James afirmă că experiențele mistice, pe lângă faptul că au o vocație profund transformatoare, au caracter fulgurat; acestea pot apărea brusc, schimbând fundamental individul[9]. Deși paradisurile artificiale nu se deschid pe neașteptate, călătorul narcotic atingând culmile extazului chimic printr-un proces cu finalitate predictibilă (strict în sensul succesului de a genera starea de narcoză, nu din punct de vedere al conținutul ei), revelațiile narcotice apar, în cadrul reveriilor, tot în aceeași manieră fulgerătoare. Dintr-o dată, ceea ce părea banal în lumina realității coditiene, explodează într-un spectacol inedit de sensuri și semnificații, dezgropând din propria existență un noian de taine și înțelesuri ascunse de ochiul lucid[10]. De asemenea, în strânsă relație de asemănare cu extazul narcotic, revelația religioasă se face cunoscută individului prin icoana indicibilului, limbajul obișnuit cedând în fața complexității unui fenomen care nu poate fi decriptat decât în cheia vie a conștiinței[11]. De cele mai multe ori, caracterul indicibil al viziunii este strâns legat de apariția divinității, grandoarea și complexitatea prezenței creatorului copleșind călătorul și depășindu-i capacitățile descriptive. Huxley nu ezită, din nou, să capteze această punte subtilă de sensuri dintre paradisurile artificiale și extazul mistic: chiar dacă în mod explicit autorul nu descrie apariția unor ființe metafizice, cum este cazul lui De Quincey, acesta este captat de sentimentul că lumea înconjurătoare, banală în mod normal, este invadată de trimiteri codate către alte

[7] James: „Cea mai profundă dovadă a existenței Lui este adânc înrădăcinată în acea oră a viziunii, în amintirea acelei experiențe supreme." (W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Routledge, Londra, 2002, pp. 50–53, 56–58.)

[8] Printre care putem aminti chestiunea iluminării, invocată în mai multe rânduri în *Porțile percepției*, sau a unirii mistice cu „Temelia divină", fenomen cu o puternică dimensiune religioasă (A. Huxley, *op. cit.*, p. 137).

[9] W. James, *op. cit.*, pp. 58–59.

[10] Huxley prezintă mai multe descrieri ale acestui fenomen în *Porțile Percepției*, una dintre cele mai spectaculoase fiind momentul în care subiectul privește cum nisipul care i se lipise pe mână s-a transformat, dintr-o dată, într-un fald de structuri geometrice și filosofice care revelau o perfecțiune străină ochiului și minții umane (A. Huxley, *op. cit.*, p. 93).

[11] W. James, *op. cit.*, p. 61.

ființe supranaturale, cum este cazul metamorfozei pe care picioarele unui scaun o suferă, devenind una, ca sens, cu „Arhanghelul Mihail și toți îngerii”[12].

Un fenomen care derivă din caracterul sacru al reveriei chimice este chestiunea simbolurilor și a interpretării lor, alt element comun între reveriile paradisurilor artificiale și extazul religios. Ambele experiențe se manifestă adesea printr-o abundență de simboluri, fiind interpretate de către subiecți ca mesaje sau ghidări transcedentale, împărtășite călătorului în scopul săvârșirii inițierii și transformării lăuntrice. Pe această cale, Scriptura abundă de conținut simbolic împărtășit prin intermediul revelațiilor. Spre exemplu, simbolul luminii este adesea prezentat pentru a marca prezența lui Dumnezeu și, în același timp, momentul marilor descoperiri și metamorfoze, cum este și povestea lui Saul din Tars care și-a schimbat complet țelurile în momentul în care, pe drumul Damascului, Hristos i s-a înfățișat ca o lumină orbitoare (Faptele Apostolilor 9:3-9), episod care ilustrează din nou caracterul fulgurant al revelațiilor religioase. Artizanul *Porților* mărturisește că experiențele generate de mescalină, atât cele paradisiace, cât și cele infernale, au fost caracterizate de prezența unei lumini mistice care trona cu un înțeles ascuns asupra întregii visări[13]. O concluzie pe care o putem trage fără înconjor până în momentul de față este că atât experiențele halucinatorii de tip narocitc, cât și cele religioase sunt percepute de către cei care le trăiesc drept realități autentice cu caracter transfomator, adesea „mai adevărate” decât percepțiile fizice. Aceste trăiri, imposibil de redat în totalitate, stau la baza credinței și a metamorfozei, influențând profund identitatea atât a individului religios, cât și a călătorului narcotic.

Dacă Huxley descrie revelația narcotică ca o deschidere zguduitoare cu chip indicibil, un salt chimic care desparte lumea văzută de cea nevăzută și reîntoarce individul către propria lui conștiință lărgită, iar James vine să proiecteze puntea dintre paradisurile artificiale și revelația religioasă, necesară înțelegerii nevoii ființei umane de a experimenta sacrul în profan, Antonin Artaud se descoperă, în zorii secolului al XX-lea, ca fiind, ca mulți dintre înaintașii lui, încarnarea spiritului subjugat de limitele meschine ale profanului și de ura viscerală a propriei sale condiții, maladii a căror vindecare își găsise adăpostul în chimia bolnavă a narcoticelor. Asemenea lui Baudelaire sau Rimbaud, Artaud regăsea spațiul cotidian francez ca pe o cămașă de plumb pentru un suflet liber, o grădină înșelătoare, în spatele căreia se ascunde doar stricăciune și nimicnicie, „precum un sat Potemkin”[14]. Pe cale de consecință, una dintre evadările poetului din realitatea lugubră a Franței a fost întruchipată de consumul de substanțe, în special de opiacee. Scriitorul a propus o filosofie a elevării spiritului pe care Jakob Williams Ørberg, în articolul *Antonin Artaud: A Prophetic Delirium*, publicat în 2012, o

[12] A. Huxley, *op. cit.*, p. 26.

[13] *Ibidem*, p. 131.

[14] Jakob Williams Ørberg, „Antonin Artaud: A Prophetic Delirium”, în *Seccesio*, vol. 1, nr. 2, 2012; disponibil online:https://secessio.net/vol-1-no-2/antonin-artaud-a-prophetic-delirium/#:~:text=Artaud%20 himself%20insisted%20that%20his%20delirium%20was%20relevant,taken%20on%20the%20character%20of%20a%20Potemkin%20village; accesat la data de: 22.05.2025.

descrie foarte plastic ca fiind „un atac magic asupra organismului". În urma părăsirii mișcării suprarealiste, Artaud a făcut „o călătorie în țara sângelui vorbitor", Mexicul, loc unde a consumat inițiatic drogul psihoactiv peyote (cactusul din care se extrage mescalina), participând, de asemenea, la mai multe ritualuri șamanice cu poporul indigen Tarahumara[15]. În urma refugiului în Mexic, Artaud s-a întors în țara natală cu un nou spirit creativ, organizând expoziții cu artiștii mexicani și încurajând oamenii să exploreze tradițiile esoterice ale civilizației europene. Modul în care a evoluat gândirea artistică și filosofică a poetului trădează, așa cum atrage atenția și Williams, o convertire lăuntrică decisivă care, putem deduce logic, a fost fundamentată și nutrită de consumul de narcotice[16].

Cu toate acestea, potrivit unuia dintre biografii lui Artaud, Blake Morris, care citează o serie de apropiați ai poetului, în ceea ce privește vocația fundamentală a consumului de droguri, Artaud s-a poziționat, mai cu seamă, drept un bonalv jinduind după alinare decât un călător curios care folosește narcoticul ca vehicul de lărgire a conștinței. Artistul mărturisea că înțelege necesitatea statului de a interzice narcoticele în societate, dar nu pentru cineva asemenea lui, care are nevoie de chimia paradisurilor artificiale nu pentru a accede către limitele de sus ale propriei ființe, ci pentru a putea suporta limita de jos a spațiilor profund profane ale vieții[17]. Acest lucru este sprijinit și de afirmațiile lui Jean-Louis Barrault, unul dintre intimii lui Artaud, care descrie apetitul poetului pentru droguri drept un strigăt mut după ajutor, o încercare patetică de a reduce o durere care nu doar că-i transforma fundamental caracterul, dar îl bântuia încă din anii copilăriei[18]. Potrivit scriitoarei și eseistei Susan Sontag, Artaud a fost angajat într-o „fenomenologie a suferinței", investigând limitele durerii și preschimbând acest resort în marele proiect al vieții și artei sale. În acest sens, vocația secundară a narcoticelor, cea de a transcede limitele inchizitoriale ale realității imediate, a fost exploatată de poet ca un garant al evadării disperate din granițele propriilor dureri lăuntrice. Pentru Artaud, nu extazul era ținta, ci suspendarea agonică a suferinței; nu experimentul era urmărit, ci exorcizarea. Așa cum remarcă Jakob Williams Ørberg, „Artaud era profund frustrat de compoziția realității și de presupunerile și percepțiile care păreau să controleze experiența lui și a altora"[19] – fenomen care a nutrit nu o revelare a

[15] Cadrul în care, cel mai probabil, poetul a fost inițiat în consumul de ayahuasca, drog specific ceremoniilor narcotice de tip șamanic (*ibidem*).

[16] Williams: „Artaud a descris această mișcare propusă ca o revenire la o tradiție în care omul era într-o uniune lipsită de ego cu natura și pământul, și unde magia domnea. Pentru Artaud, supranaturalul și divinul au ajuns să joace un rol central în restul vieții sale. Răzvrătirea sa împotriva realității domesticite a societății franceze burgheze a fost din ce în ce mai înrămată de o spiritualitate care tot mai mult se apropia de nebunie".

[17] Blake Morris, *Antonin Artaud*, Routledge, Londra, 2022, p. 19.

[18] Barrault notează despre dependența lui Artaud: „Câtă vreme [Artaud] își păstra luciditatea, era un individ fantastic [...] Totuși, când drogurile sau boala îi acaparau ființa, derapajele îl copleșeau. Sufereai la vederea decăderii lui"; „de la o vârstă fragedă, suferința lui fizică a fost absolut atroce. Pentru a o ameliora, acesta a apelat la consumul de droguri" (*ibidem*, p. 19).

[19] Jakob Williams Ørberg, *op. cit.*

sinelui, ci dezmembrarea acestuia, o disoluție la capătul căreia, în apogeul revoltei față de limitele individualității și ale modernității profane, ar fi putut zace o formă posibilă de adevăr.

Nu întâmplător am ales să încheiem prezenta secțiune în cheia suferinței, întrucât căutarea alinării, prin zămislirea unui adevăr propriu cu ajutorul narcoticelor, nu a fost niciodată un itinerariu lipsit de costuri. Dacă pentru Artaud narcoticele puteau funcționa ca un calmant vremelnic al durerii, ele au fost, în același timp, și un ferment al disoluției, un foc cu două chipuri care, odată aprins, ardea din ambele capete: pe de o parte, calma tumultul interior, pe de alta, adâncea prăpastia între trup și minte, între realitate și delir[20]. Stupefiantele, ca opium sau laudanum, nu ofereau o inițiere ordonată și revelatorie în misterul ființei, ci o uzurpare dureroasă (chiar fatală câteodată, ca în cazul lui Baudelaire, care s-a luptat până în ultimul ceas cu dependența) într-un spațiu care nu asigură elevarea spiritului, ci anihilarea lui într-o disoluție grotească. Așadar, în cele ce urmează, vom căuta să înțelegem care sunt riscurile inițierii paradisurilor artificiale: care este prețul pe care călătorul narcotic riscă să-l plătească în încercarea de a zidi elizeul adevărului propriu, ce se află la schimbul iluminării lăuntrice, și cum arată linia fină care desparte criza eului de lărgirea conștiinței și moartea sinelui de nașterea sensului.

II. RISCUL ȘI INIȚIEREA: ÎNTOARCEREA ÎN SINE, ÎNTRE EXTAZ ȘI ABIS

În contextul crizei existențiale care bântuie omul modernității, consumul de stupefiante nu poate fi privit doar ca un gest de decadență, ci mai cu seamă ca un act de trecere voluntară și violentă din spațiile sufocante ale profanului, către albia inițimă a sacrului, în căutarea unor adevăruri proprii. Această funcție profund ritualică a paradisurilor artificiale nu este sub nicio formă lipsită de riscuri: ea poate conduce la alienare, pierderea completă a reperelor sau, în forma sa cea mai funestă, chiar la moartea fizică. Pe fundamentul căutării unui sens existențial, întoarcerea în sine prin intermediul substanțelor devine o formă de inițiere

[20] Am lăsat intenționat sursa primară la urmă pentru a conecta mai eficient una dintre cele mai radicale puncte de vedere ale lui Artaud cu argumentul nostru legat de caracterul dual al consumului de stupefiante. Artaud, în eseul intitulat *Opium Traffic* (publicat prima dată în 1925, în revista de avangardă *La Révolution Surréaliste*), apără dreptul inalienabil al invididului de a recurge la stupefiante nu ca formă de recreere, ci ca ultim resort în fața durerilor existențiale. Deși eseul susține, fără rezerve, consumul de opiu, în rândurile lui Artaud se resimte, indirect, umbra prețului plătit – ne asumăm această asumpție și pe baza celorlalte scrieri despre adicțiile poetului. Deși Artaud afirmă că dependența este, mai cu seamă, un simptom al unei ruperi preexistente între individ și lume – „nu societatea a stricat individul, ci individul era deja stricat" –, experiența narcotică pe care acesta o descrie nu este deloc una senină, ci una sumbră, a mizeriei și a coborârii, nu în albiile lăuntrului, ci în delir și alienare, într-o rătăcire în straturile cadaverice ale propriei minți. (Antonin Artaud, „Opium Traffic", în *The Anarchist Library*; disponibil online la: https://theanarchistlibrary.org/library/antonin-artaud-opium-traffic?utm_source=chatgpt.com; accesat la data de: 27.05.2025).

modernă, un soi de descindere în infernul propriei ființe, a cărei violență experimentală este menită să rupă legătură poluantă, în sens metafizic, dintre lumea înconjurătoare și sinele care o experimentează. Această ruptură fatală de succesiunea de clipe goale care întruchipează realitatea profană a exteriorului forțează sinele să se privească pe el însuși, să-și recunoască propria esență și înfățișare și să-și aducă aminte de cum ar putea să experimenteze și să perceapă lumea. Fenomenul în cauză destabilizează individul, întrucât ancorele lumii pe care o cunoștea au fost înlocuite de o serie de simțuri metafizice, care nu doar că nu sunt înrădăcinate în realitatea cotidiană, dar sfidează ordinele fundamentale ale percepției obișnuite. În urma acestui proces chimic, o noua conștiință ia naștere, una care nu mai recunoaște limitele convenționale ale spațiului și timpului și care, sfidând marginile trupului fizic, se simte legată de o realitate nelimitată, un tărâm al înțelegerilor extinse, ascuns și neumblat de ochiul lucid, unde fiecare clipă petrecută pare să se împletească cu nemărginitul[21].

O astfel de trecere perceptivă poate fi deplin zguduitoare și datorită înfățișării ei care, de cele mai multe ori, se descoperă ca o împingere violentă într-un spațiu în care timpul și moartea se împletesc într-o spirală de ecouri descifrate brusc. Moartea, simțită nu ca un eveniment străin și îndepărtat, ci ca o prezență de o imineță zdrobitoare, devine catalizatorul unei rupturi interioare care, în mod flagrant, pune călătorul față în față cu dimensiunea propriei sale efemerități. Pe cale de consecință, lumea profană ajunge să se destrame în absurd, vocația cotidiană a individului devenind, în raport cu dimensiunea lui muritoare, inutilă. Astfel, disoluția lumii profane creează goluri pe care doar experiența sacrului, fie el și generat de chimia paradisurilor artificiale, mai pare a le putea însufleți. Dezamăgirea rezultată din dezgolirea spațiilor profane poate genera un dor pentru o semnificație mai înaltă a existenței umane, așa cum Huxley recunoștea, sub influența mescalinei, că „așa ar trebui să vedem, așa arată lucrurile în realitate”[22]. Această experiență amintește de ceea ce Mircea Eliade a identificat drept nostalgia sacrului, o căutare disperată a reîntoarcerii la un timp mitic, suspendat și văduvit de percepțiile clasice ale ființei umane, unde existența însăși capătă un sens transcedental[23]. Pe cale de consecință,

[21] Chestiune exprimată de Aldous Huxley în *Porțile Percepției* când, sub influența mescalinei, autorul recunoaște într-un obiect banal, ca picioarele unui scaun, un izvor infinit de sensuri și semnificații. (Aldous Huxley, *op. cit.*, pp. 33 –35.)

[22] *Ibidem*, p. 33.

[23] Eliade apreciază această nostalgie ca având dimensiune profund religioasă. Savantul menționează că „omul dorește să regăsească prezența activă a zeilor, dorește să traiască în Lumea proaspătă, curată și «puternică», așa cum iese din mâinile Creatorului”. Ecoul acestei nostalgii despre care vorbește Eliade intră cât se poate de organic în relație cu nevoile metafizice care stau în spatele experienței narcotice și cu sentimentul de nimicnicie care poate succeda călătoria. Odată ce conștiința narcotizată a gustat din tainele care se ascund după faldurile realității cotidiene, din „prospețimea lumii abia ieșite din mâinile Creatorului”, reîntoarcerea în profan devine stearpă și profund nesatisfăcătoare, fenomen ale cărei implicații le vom dezbate în continuare. (Mircea Eliade, *Sacrul și Profanul*, traducere din franceză de Brîndușa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 2019, p. 71.)

această insatisfacție poate duce la refugierea în lăuntrul propriei ființe[24]. Întoarcerea în sine despre care vorbim se poate înscrie, în mod nebănuint, în aceeași linie cu ceea ce Martin Heidegger a numit *Angst*, angoasa existențială care dezvăluie nimicnicia și forțează ființa să se confrunte cu propria ei efemeritate. Ideea morții creează în individ frică, iar frica în cauză, alimentată de confruntarea violentă cu nimicnicia profanului (dezgolită în cazul nostru de narcotic), generează dorința accederii către un înțeles mai profund[25].

Un alt aspect tulburător al întoarcerii în propria ființă este perceperea distorsionată a timpului: trecutul și prezentul pot deveni din „a filei două fețe" un amalgam grotesc în care claritatea viitorului (o perspectivă de neatins pentru mintea lucidă) poate crea un totem a cărui prezență să cotropească senzorial individul, acesta fiind rupt și împărțit între cele trei instanțe cronologice în același timp[26]. Această gaură de vierme care facilitează balansul conștiinței narcotizate între trecut, prezent și viitor poate fi profund debilitantă, întrucât depășește, în mod flagrant, simțurile naturale ale ființei umane, prin care aceasta se ancorează în realitatea exterioară[27]. Dacă în cadrul inițierilor tradiționale dilatarea timpului era

[24] Baudelaire vorbește pe tot parcursul *Paradisurilor artificiale* despre sentimentul de goliciune care succede consumul, despre disperare, murdărie morală, angoasă și despre obiceiul narcoticelor de a te izola și de a te împinge în propriul sine.

[25] Heidegger afirmă că „Prin angoasa în fața morții, Dasein-ul este adus în fața lui însuși în sensul că este remis posibilității sale de nedepășit. Impersonalul «se» are grijă să convertească angoasa în frică, în frica în fața unui eveniment care stă să se petreacă". În acest sens, întâlnirea violentă despre care vorbim, în care timpul și moartea se împletesc, iar lumea profană se destramă, tragedie care nutrește căutarea unei semnificații mai înalte, poate fi interpretată ca o manifestare modernă a aceleiași angoase heideggeriene. Ea forțează ființa să se confrunte cu ea însăși, să privească moartea nu ca un eveniment exterior, ci ca o prezență care descoperă golul din sânul lumii mundane și reorientează experiența umană în sânul spațiilor interioare ale ființei. (Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, traducere din germană de G. Liiceanu și C. Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, pp. 334–338.)

[26] Despre această senzație vorbește poetul, prozatorul și pictorul francofon de origine belgiană Henri Michaux care, în lucrarea *Miserable Miracle (Mescaline)* din 1956, notează următoarele: „În mescalină, timpul devine imens. Fantastica accelerare a imaginilor și a ideilor l-a plămădit în forma aceasta. Acum el este suveran. Vârfurile de săgeată ale repreziciunii cu care circulă ideile îl străbat într-un chip prodigios, fără să-l atingă, fără să-l uzurpe. Cu această față a timpului Dumnezeu ar înlocui timpul convențional, dacă El ar exista... Timpul obișnuit nu poate atinge timpul despre care vă vorbesc". – Accelerarea despre care artistul vorbește descompune metafizic ființa și o azvârle în atemporalitate, ca și când trecutul, prezentul și viitorul și-ar întinde mâna, ar apuca conștiința narcotizată și ar întinde-o până ce, simultan, aceasta ar trece pragul celor trei fețe ale timpului, fiind prezentă în toate, deodată. (Henri Michaux, *Miserable Miracle (Mescaline)*, City Lights Books, San Francisco, 1972, p. 35.)

[27] Michaux descrie modul în care timpul se descompune sub influența mescalinei în apariții fulgurante ale gândurilor, imposibil de urmărit în timp real. Autorul susține că abia în zilele următoarea mintea poate reconstrui parțial atemporalitatea pe care a experimentat-o. Această fragmentare perceptivă este atât de extremă și copleșitoare încât Michaux o numește, într-un chip funest, „o formă experimentală de schizofrenie". O asemenea experiență are un potențial extrem de pronunțat de a traumatiza subiectul, în special dacă acesta nu este inițiat conceptual și empiric în manifestările stării de narcoză (*ibidem*, pp. 40–41).

trecută prin filtrul unui set de cadre simbolice menite să cartografieze metaforic experiența[28], în cazul inițierii narcotice neînsoțite (fie de o călăuză experimentată, fie de o serie de înțelesuri simbolice tradiționale) ființa riscă să se piardă între lumi, fără nicio busolă la îndemână. Rătăcirea conștiinței despre care vorbim poate amplifica tragedia existențială descrisă de Jean-Paul Sartre în *Ființa și neantul*: omul, fiind singura formă de existență conștientă care se poate detașa simbolic atât de lume, cât și de sine, este condamnat la o libertate radicală: aceea de a introduce neantul în ființă. Cu alte cuvinte, libertatea radicală înseamnă atât puterea, cât și blestemul de a aduce îndoiala, ruptura și chiar suspendarea sensului în propria viață[29]. În acest cadru sensibil, narcoticul poate declanșa crize existențiale acerbe, nu prin suspendarea libertății, ci prin accentuarea confruntării conștiinței cu un sens absent. Astfel, în lipsa unui orizont simbolic care să orienteze conștiința și să-i permită reformularea raportului cu ființa, conștiința narcotizată poate cădea în nimicnicie, spațiu unde libertatea capătă o conotație funestă, devenind expresia unei pierderi fatale a sinelui. Ceea ce, privită prin gândirea tradițională, poate fi înțeleasă drept „o moarte simbolică" devine, în absența unei ancore metafizice, o pustiire fără de întoarcere, o claustrare lăuntrică în care conștiientizarea nimicniciei poate căpăta o dimensiune imposibil de suportat. O astfel de criză existențială poate declanșa, în situații limită, chiar nevoia de a curma brusc propria viață, gest disperat care, în orice context l-am plasa, nu poate fi tratat decât cu regret profund și cu datoria morală de a fi prevenit.

În urma celor discutate, putem conchide că unul dintre cele mai mari pericole ale inițierii narcotice (poate chiar cel mai mare) constă în lipsa unei ancore simbolice și metafizice oferite de o tradiție, menită să decodifice căile de navigare, adesea deosebit de abstracte și haotice, ale paradisurilor artificiale. Absența pregătirii, a unui cadru teoretico-spiritual care să ghideze traversarea spațiilor absconse ale conștiinței narcotizate, transformă experiența într-o dezintegrare chinuitoare. Teroarea care poate apărea în cadrul itinerariului chimic nu este doar efectul unei reacții fiziologice a organismului, ci expresia unei confruntări violente cu realitatea unor spații ferite, pentru care omul contemporan nu mai are limbajul interpretativ, necesar pentru a se proteja de pericolele psihice care pot apărea și pentru a putea asigura o bună integrare a revelațiilor generate de narcoză. Așadar, ce putea deveni o reconfigurare metafizică a identității, o renaștere spirituală în intimitatea propriei conștiințe, are potențialul, fără un instrumentar metodologic adecvat, să se transforme într-o uzurpare traumatizantă în sânul haosului interior. În continuarea prezentei lucrări, ne vom apleca privirea asupra elizeului simbolic al alchimiei (explicat și desfășurat prin progresia celor patru etape de devenire) aplicat revelației narcotice ca schemă operațională de cartografiere și înțelegere a paradisurilor artificiale.

[28] Chestiunea timpului sacru și a poziționării ființei umane față de acesta este discutată *in extenso* de Mircea Eliade în lucrări precum *Sacrul și Profanul* sau *Nostalgia Originilor*.

[29] Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Editura Paralela 45, 2001, pp. 66–67.

III. ETAPELE TRANSFORMĂRII – MODELUL ALCHIMIC APLICAT EXPERIENȚEI NARCOTICE

III.1. DE CE ALCHIMIA?

În urma explorării experienței narcotice ca formă inițiatică de cunoaștere, devine evident că ecoul acestor trăiri nu se oprește la marginea unor serii de revelații fragmentare sau expansiunii senzoriale. Ele au facultatea de a genera o metamorfoză a conștiinței, un proces de dizolvare și reconstruire a sinelui care cere un cadru interpretativ mai amplu decât cel stric filosofic sau psihologic. În acest sens, alchimia se dovedește a fi nu doar un sistem arhaic de simboluri, ci un model viu al transformării interioare. Obsevată prin lentila lui C.G. Jung, valoarea alchimiei depășește statutul de pseudo-știință medievală, devenind o extensie a inconștientului colectiv, o hartă simbolică a procesului de transformare lăuntrică. Treptele Marii Opere, *Nigredo*, *Albedo*, *Citrinitas și Rubedo*, corespund unor momente cruciale ale transformării psihice, în care moartea simbolică a eului și incorporarea contrariilor duc la apariția unui sine augmentat, al cărui vehicul este reprezentat, în cazul lucrării noastre, de individul care a absolvit tenebrele onirice ale paradisului artificial. Experiența narcotică, atunci când este consumată cu intenția de cunoaștere și depășire a limitelor, urmează o structură similară: deconstrucția percepției ordinare, descoperirea unor planuri absconse ale ființei, iluminarea conștiinței și, în cele din urmă, reîmpământenirea sinelui într-o nouă formă de echilibru. Astfel, alchimia nu este doar un decor metaforic aplicat într-un mod forțat peste experiența narcotică, ci este un limbaj care reușește să descrie intensitatea, primejdiile și, desigur, potențialul transformator pe care acest tip de călătorie interioară le comportă. În continuare, ne propunem să analizăm în profunzime corespondențele subtile dintre etapele transformării interioare și dinamica experienței narcotice, explorând maniera în care fiecare fază a metamorfozei alchimice reflectă un moment psihologic cheie în procesul de „remodelare chimică” a conștiinței.

Pentru Jung, simbolistica alchimică reprezintă arhitectura vie a transformării lăuntrice, a cărei scop ultim este săvârșirea Marii Opere (Magnum Opus). Etapele succesive, *Nigredo*, *Albedo*, *Citrinitas și Rubedo*, devin astfel pași strâns legați, în sens evolutiv, într-o hartă psihică care îndrumă inițiatul spre descoperirea adevărului propriu: Nigredo debutează cu „moartea” simbolică a eului, ilustrată de tablouri onirice precum scufundarea sub valurile abisale ale oceanului, unde voalul dintre conștient și inconștient se topește[30]. Etapa în cauză corespunde momentului când „inițiatul” se izbește de haosul interior, de zgomotul acerb al himerelor lăuntrice care bântuie și subjugă ființa. Întregul tumult al călătorului are vocația de a purifica sinele prin confruntarea forțată cu propria umbră, fenomen care pregătește terenul pentru remodelarea universului interior, copleșitor prin

[30] Marea fiind și simbolul inconștientului colectiv, precum al străfundurilor propriei ființe. – Carl Gustav Jung, *Opere Complete. Volumul 12, Psihologie și alchimie*, traducere de Carmen Oniți și Maria Magdalena Anghelescu, Teora, București, 1998, pp. 49–50.

complexitatea și mecanismele lui criptice. Albedo întruchipează faza de limpezire: succedând disoluția inițială, conținuturile inconștientului gravitează către un nucleu unitar pentru a fi contemplate și diferențiate. Jung descrie această etapă de „solificatio", unde figura orbitoare a Animei devine oglinda interioară a subiectului, conlucrând spre îmbogățirea și limpezirea percepțiilor[31]. În contextul revelației narcotice, aceasta poate corespunde momentului zăririi propriului sine interior, al părtășiei și comtemplării universului lăuntric, când visul devine viu și organizator. Dacă Albedo anunță iluminarea individului prin figura Animeni care indică și supraveghează itinerariul oniric, Citrinitas marchează apariția „luminii solare" în interiorul conștiinței. Substanța psihedelică, prin cerbicia culorilor și formelor, așterne o viziune coerentă asupra structurilor psihice, asemănătoare simbolului florii albastre sau al mandalei, care temperează și omogenizează haosul interior[32]. De la momentul cuprinderii și contemplării propriului sine, individul trece la starea de atotprezență. Călătorul este acum complet contopit și imersat atât în realitățile exterioare, cât și în cele interioare; procesul de descompunere se inversează până la senzația unei unități absolute. În chimia acestei ascensiuni inițiatice, Rubedo reprezintă sinteza finală: reintegrarea sinelui metamorfozat. Materialele narcotice și onirice se coagulează într-o nouă identitate, similară Pietrei Filosofale care conciliază elementele opuse. Individul se întoarce din „călătorie" cu o conștiință extinsă, capabilă să trăiască în armonie cu adevărul său propriu. Vom analiza in extenso fiecare dintre aceste patru stadii în secțiunea următoare.

Alchimia, pentru Carl Gustav Jung, nu reprezintă numai o serie de operațiuni de factură chimică, ci un limbaj complex și revelator prin care inconștientul colectiv își proiectează, în tablouri alegorice, dinamica transformării interioare. Simboluri precum Mercurius (fluidul dual care servește drept punte între extreme)[33] reflectă facultatea substanțelor de a traversa granițele opuse dintre ego și inconștient. Dragonul care își devorează coada propune o trimitere la procesul de autodistrugere indispensabil pentru renașterea identității[34], în vreme ce mandala apare ca o reprezentare grafică a centrării psihice. Această știință a semnelor de origine alchimică devine un cadru hermeneutic prin care experiențele narcotice capătă formă și consistență: fiecare imagine onirică, de la „ceasul cosmic" care suspendă timpul cronologic[35], la „apa vieții care curge din interior[36], capătă un rol bine

[31] Apariția femeii necunoscute care luminează puternic semnalează începutul „solificatio", a metamorfozei lăuntrice și, în sens larg, a iluminării. Drumul către sine este ghidat de Anima, asemenea lui Dante care este condus de Beatrice prin Paradis (*ibidem*, pp 57–61).

[32] Mandala este simbolul sinelui și al centrării spirituale. Ea apare în vise și semnifică organizarea haosului interior. Centrul mandalei este însăși Piatra Filosofală (*ibidem*, pp. 90–92).

[33] Carl Gustav Jung, *Opere Complete. Volumul 14/2, Mysterium Coniunctionis*, traducere de Daniela Ștefănescu, București, Editura Trei, 2006, p. 263.

[34] În cadrul actual, putem interpreta simbolul Dragonului care se devorează pe sine tot ca o marcă a etapei Nigredo, simbolizând moartea și reînvierea într-o stare superioară, ca Lapis (*ibidem*, p. 262).

[35] În context jungian, „ceasul cosmic" apare ca un simbol esențial în procesul de transformare lăuntrică, reprezentând o ordine interioară care structurează metamorfoza psihică a individului. Este o imagine care apare în visele analizate în *Psihologie și alchimie*, putând fi citită ca un simbol al cadenței proprii pe care procesul de transformare lăuntrică îl comportă, timpul metamorfozei lăuntrice

fundamentat în narațiunea inițiatică. Astfel, căutătorul își poate decripta stările interioare și le poate integra, transformând ansamblul experienței într-un demers de autoînțelegere structurală, nu într-un șir de viziuni haotice (și chiar, pe alocuri, terifiante). Prin această arhitectură simbolică, alchimia nu promite doar o metaforă, ci un limbaj operativ, un instrumentar de tălmăcire a planurilor indicibile: furnizează hărți, coduri și repere pentru a facilita navigarea prin complexitățile și intensitățile revelațiilor psihedelice, transformându-le în pași palpabili către cuprinderea și înțelegerea spațiilor nevăzute, spre reconcilierea lor filosofică și revelarea adevărului propriu, ascuns în adâncurile inconștientului. În secțiunea următoare, ne propunem să analizăm în profunzime cele patru etape ale metamorfozei alchimice, cu scopul de a lărgi înțelesul simbolic și de a contura mai clar valoarea lor aplicativă în raport cu conceptul de revelație narcotică, pe care căutăm să îl articulăm prin această grilă interpretativă.

III.2. CELE PATRU ETAPE[37]

Nigredo: Moartea ego-ului și dizolvarea convingerilor[38]

După cum am ilustrat și în cele sus-menționate, Nigredo, în cadrul procesului de devenire alchimică, reprezintă sinonimul perfect al morții, astfel încât albiile înțelesului său se ramifică înspre zone liminale ale ființei, unde dizolvarea vechiului sine devine premisa esențială a unei posibile renașteri. Această primă fază, caracterizată de întuneric, haos și dezechilibru, se află în strânsă legătură cu momentul prăbușirii fatale a structurilor cunoscute ale psihicului în fața unei

fiind un timp sacru, diferit de timpul liniar. Dacă alegem să folosim simbolul ceasului cosmic în cadrul prezentei lucrări, îl putem lega de momentul în care percepția narcotică (care poate părea haotică) începe să se așeze într-o viziune coerentă, ghidată nu de rațiune, ci de o ordine metafizică. (C.G. Jung, *Psihologie...*, pp. 182–193).

[36] Jung: „Apa vieții este ieftină; pentru că fiecare o posedă, fără a-i cunoaște însă valoarea. Spernitur a stultis este disprețuită de proști, deoarece aceștia presupun că tot ce e bun se află în exterior și altundeva, și că izvorul din propriul suflet nu e altceva decât... [un element fără de preț]". C.G. Jung face referire din nou la izvorul interior unde se găsește marea comoară, vocația ființei umane fiind, am cuteza să afirmăm, căutarea adevărului la nivel interior, întrucât acesta se găsește în adâncurile sinelui (*ibidem*, p. 115).

[37] Găsim potrivit de menționat faptul că, deși structura pe care o vom prezenta poate fi aplicată oricărei forme de experiență narcotică, ea se potrivește în mod particular substanțelor psihedelice, acestea având o capacitate sporită de a altera percepția subiecților în registre simbolice și spirituale.

[38] Ideea morții este strâns legată de revelația narcotică inclusiv la nivel chimic și biologic: receptorii din creier responsabili atât de halucinațiile induse de droguri, cât și de revelațiile religioase (printre care se pot număra inclusiv experiențele mistice ale muribunzilor) sunt în principal receptorii de serotonină, cu precădere receptorul 5-HT2A. Acești receptori joacă un rol crucial în procesele cognitive și perceptuale care stau la baza experiențelor în cauză, fiind responsabili de distorsionarea percepției timpului, de retrăirea/ reamintirea autobiografică, de generarea unor sentimente mistice de pace, de interconectare și unitate, de dictarea unor halucinații extreme și de sentimentul pregnant al uniunii personale cu divinitatea. (L.C. Carhart-Harris, D.J. Nutt, „Serotonin and brain function: a tale of two receptors", în *Journal of Psychopharmacology*, vol. 31, 2017, p. 1104.)

revelații narcotice copleșitoare, o experiență care poate lua chipul unei angoase feroce, sinonimă cu o confuzie funestă, generată de pierderea identității. Cu toate acestea, în chimia procesului de transformare lăuntrică, momentul în cauză nu este un capăt, ci începutul unui parcurs inițiatic sofisticat. Fenomentul central al acestei faze este reprezentat de icoana *ego death*-ului, moartea simbolică a eului, o senzație atotcuprinzătoare de descompunere a percepțiilor și sensibilităților subiective, de dezorientare extremă, în care conștiința este smulsă din sânul familiar al spațiilor cotidiene și aruncată într-un areal străin, lipsit de puncte de sprijin identitare. În lucrarea *The Psychedelic Experience* (1964), Timothy Leary, alături de Ralph Metzner și Richard Alpert propun o lectură extinsă a acestui proces, inspirată din *Cartea tibetană a morților*, în care experiența morții eului este conturată ca o trecere inițiatică prin Bardo-uri, stări intermediare ale conștiinței. În acest cadru, moartea ego-ului corespunde debutului primeri stări de Bardo, unde călătorul este pus față către față cu „Lumina Clară" (Clear Light), o metaforă a adevărului suprem sau a conștiinței pure. Leary atrage atenția asupra faptului că doar „cei bine pregătiți spiritual" pot recunoaște această Lumină și pot accede direct la eliberare, fără a parcurge restul proceselor psihice de dizolvare și reconstrucție. Această recunoaștere instantanee este aproape imposibilă. Cei mai mulți indivizi, confruntați cu forța „distructivă" la nivel metafizic a etapei Nigredo, sunt copleșiți de confuzie, frică și halucinații grotești, simboluri ale eului care refuză să moară[39].

Pentru cei mai puțin pregătiți, potrivit lui Leary, această disoluție a sinelui produce o ruptură feroce a continuității conștiinței, generând haos interior și derută. Cu toate acestea, asemenea tradiției alchimice, unde Nigredo nu reprezintă finalitatea procesului, ci doar o etapă indispensabilă pentru purificare și accedere către iluminare și, în această secvență inițiatică, călătorului conștient de parcursul său simbolic i se oferă o șansă de transformare. Universul de imagini și semnificații al alchimiei servește drept ancoră a subiectului, investind sens într-o experiență care altfel ar putea degenera în groază sau regres psihic. Amurgul eului, în acest context, devine, în sine, un portal inițiatic, o descindere în tenebre care, dacă este traversată cu încredere, luciditate și ghidaj simbolic, poate deschide accesul spre o formă de conștiință eliberată. Așa cum, după cum notează și Israel Regardie, în lucrarea *Piatra Filosofală* (1938), „conștiința s-a născut și se dezvoltă din adâncurile întunecate, dar creative și fertile ale inconștientului"[40], tot astfel, etapa Nigredo, oricât de funestă și dezorientantă, devine solul necesar în care poate germina o formă superioară de luciditate și sens lăuntric. Această descindere în spațiile absconse ale psihicului nu este o deviere maladivă, ci o confruntare imperativ necesară cu conținuturile refulate ale propriei ființe, care acționează ca platoșe ce sufocă și corup conștiința introdusă în atanorul paradisurilor artificiale.

[39] Timothy Leary, Ralph Metzner, Richard Alpert, *The Psychedelic Experience. A manual based on the Tibetan Book of the Dead*, Citadel, New York, 2007, p. 39.

[40] Israel Regardie, *Piatra Filosofală*, traducere de Gabriela Nica, M.C. Ene, București, Editura Herald, 2017, p. 65.

Huxley face o paralelă similară în *Doors of Perception*, insistând asupra faptului că, alături de tărâmurile celeste ale extazului narcotic, experiențele psihedelice pot deschide și porțile către spațiile scârbavnice ale propriei ființe, unde individul se confruntă cu întunericul sinelui, anxietatea și disperarea generată de topirea formelor familiare ale realității. Autorul *Porților* trasează o paralelă între „moartea eului" și moartea biologică, devoalând o potențială dinamică comună între cele două mari treceri: numai cei puțini pot recunoaște imediat lumina, fiind capabili să „suporte fericirea vizionară a raiului", unindu-se apoi ceea ce el numește „Temelia divină". Restul, cei neinițiați, se trezesc în „mijlocul ororilor vizionare ale iadului, din care sunt incapabili să scape". Cu toate acestea, după cum și Huxley indică, „odată împlinite condițiile, se poate trece spre alte lumi, ale extazului vizionar, sau spre iluminarea finală"[41]. Găsim, așadar, potrivit să reiterăm ideea că, în această descindere în infernul lăuntric, se află și potențialul mântuitor: iadul nu este un final al drumului, ci o purificare, o distilare agonizantă care, asemenea primei faze a Marii Opere, limpezește materia brută a conștiinței pentru a o pregăti de metamorfoză germinată în reveria narcotică.

Descinderea în infernul interior reprezintă, în esență, momentul de incubație al conștiinței viitoare. Paracelsus, în *Ars Alchimica*, ilustrează sugestiv această idee într-o imagine alegorică: „Când culoarea neagră predomină, atunci înseamnă că femeia este însărcinată"[42]. În chip paradoxal, una dintre facultățile tăinuite ale primei etape a procesului alchimic se află în strânsă legătură cu ideea de geneză a vieții. Nigredo nu este doar vehiculul putrefacției, ci și al gestației; o perioadă de obscuritate fertilă în care o nouă viață ocultă, ascunsă privirii conștiente, prinde contur. Apariția Cozii de Păun, puternic îmbodobită cromatic, marchează un punct esențial de inflexiune: debutul trezirii Mercurului Filosofic, mai precis a forței transformatoare lăuntrice, care acționează ca o punte între viață și moarte, între starea grosieră dinaintea inițierii narcotice și următoarea etapă, cea a extinderii conștiinței și a primelor revelații. Această explozie cromatică, asemănătoare unui soare grăbit care caută să mântuiască lumea pe care a uitat-o, anunță începutul Albedo, faza alchimică a limpezirii lăuntrice și a redescoperirii unei indentități care nu se înalță pe coloanele ego-ului, ci pe o conștiință relegată de o dimensiune simbolică prezentă dincolo de percepțiile comune ale sinelui. În acest sens, Albedo nu întruchipează simpla restaurare a unui echilibrului de care sinele a fost văduvit, ci nașterea unei noi ordini: conștiința care a absolvit „proba pământului", a „decesului" întruchipat de Nigredo, comportă o mai mare claritate, fiind mai puțin întinată de trăsăturile grosiere ale ego-ului și mai sensibilă la subtilitățile metafizice

[41] Aldous Huxley, *op. cit.*, p. 137.

[42] Pasajul complet: „Când culoarea neagră predomină, atunci înseamnă că femeia este însărcinată. Când începe să apară Coada de Păun, adică atunci când apar mai multe culori pe sticlă, Mercurul Filosofilor începe să acționeze asupra Mercurului obișnuit. Ea își intinde aripile până când ajunge să-l cuprindă. Aceste culori apar când uscăciunea acționează asupra umidității." (Paracelsus, *Ars Alchimica. Șapte tratate în care se vorbește despre Natura, Știința și Arta Spagirică*, București, Editura Herad, 2016, p. 160).

în care este învăluită. Dacă alegem să înțelegem Nigredo ca fiind icoana morții și a epuizării, Albedo răsare din sânul acestei morți ca o naștere a unei clarități spirituale (încă neatinse pe deplin, însă) unde dualitățile încep să se împace, iar descompunerea face loc unei noi unități emergente.

Albedo: Limpezirea și apariția primelor revelații

Albedo se dezvăluie ca o limpezire lentă a conștiinței, o stare de receptare eficientă a emanațiilor duale ale realității (interioare și exterioare) preschimbate de faldurile paradisurilor artificiale. Claritatea care întruchipează această etapă răsare din pântecul abscons al Nigredo, mintea văduvindu-se pe sine de haosul prin care a trecut în urma procesului de descompunere. Deși starea de claritate care îmbracă simțurile călătorului nu este revelația finală, aceasta prefigurează nașterea unui nou sine interior, care a absolvit tenebrele „probei pământului". În prezenta etapă, sinonimă la nivel simbolic cu „proba aerului" din anumite rituri de inițiere[43], imaginea sticlei care „pare aurită", așa cum o descrie Paracelsus, nu este doar un indice alchimic, ci o metaforă discretă care întruchipează aurora unei ființe metamorfozate: momentul în care principiul masculin, sămânța, pătrunde și ordonează principiul feminin, materia receptivă, devenită fecundată și statornică. Această contopire simbolizează începutul unei alchimizări lăuntrice fundamentale, în care Mercurul filosofic devinde potent, stabil, conducând procesul de limpezire lăuntrică către un nou centru al clarității. Culorile Cozii de Păun (în interpretarea noastră fiind vorba de apogeul halucinațiilor vizuale, frecvent resimțite ca explozii de forme geometrice viu colorate în faza vizuală intensă a călătoriei)[44] se risipesc treptat; în final, după evaporarea umidității (simbol al morții), materia devine imaculată, imagine substanțială a purificării și a adevărului dezvăluit din tenebre[45].

În acest elizeu narcotic al claritudinii, ceea ce Stanislav Grof descrie drept „expansiunea conștiinței dincolo de limitele obișnuite ale ego-ului și ale timpului și spațiului"[46] se exprimă cu o subtilitate care, paradoxal, nu diminuează, ci întărește

[43] Despre simbolurile celor patru probe – prezente inclusiv în ritualul de inițiere al Francmasoneriei – vom discuta in extenso în secțiunea următoare.

[44] În relație cu ceea ce am precizat despre halucinații, conceptul lui Terence McKenna din subcapitolul „Hallucinogens as the Real Missing Link", al lucrării *Food of Gods*, ne oferă un context teoretic destul de ofertant. McKenna sugerează că halucinogenele, în special compușii indolici (substanțele halucinogene indolice), au avut un rol fundamental în dezvoltarea umanității, stimulând capacitatea noastră de autoreflecție și conștientizare. Acesta este un punct de legătură important cu ideea noastră despre procesul de purificare și revelație interioară generate în timpul inițierii narcotice. Potrivit arhitecturii alchimice de înțelegere a călătoriilor narcotice pe care am propus-o, după o perioadă de intensitate perceptuală (marcată de explozia de culori și de forme) la nivel simbolic, claritatea se instalează treptat prin apariția luminii, care devine expresia vizibilă a adevărului revelat. Astfel, halucinațiile nu sunt doar fenomene perceptuale, ci reprezintă veriga lipsă (*the missing link*) între stările de conștiință obișnuite și dimensiunile absconse ale existenței. (Terence McKenna, *Food of Gods, The Search of the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs and Human Evolution*, Bantan, New York, 1993, p. 23.)

[45] Paracelsus, *op. cit.*, pp. 154–155.

[46] Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious. Observations from LSD Research*, Souvenir Press, Londra, 1996, p. 155.

sentimentul unei statornicii profunde. În etapa Albedo nu se realizează doar o purificare a conținuturilor de natură psihică, ci și o expansiune a cadrului în care ele sunt percepute, granițele sinelui fiind redesenate spre trăirea și asimilarea eficientă a experiențelor de natură metafizică. Călătorul lăuntric, eliberat, pentru moment, de constrângerile percepției mundane, începe să simtă o lărgile a propriului sine, granițele identității incluzând alte ființe, alte timpuri, alte spații[47]. Astfel, ia naștere o formă incipientă de deschidere a eului: o stare în care sinele nu se topește în infintitul în care se înfășoară și se contemplă, dar în care acesta devine receptiv la semnalele emise dincolo de cortina care desparte lumea văzută de cea nevăzută. Prezenta fază este marcată de senzația că „lumina" nu vine dintr-o sursă exterioară, nu este primită din grațiile unei entități separate, ci izvorăște din adâncul propriei ființe, ca o amintire a „ceva" mereu prezent, dar uitat, o cunoaștere transcedentală care nu este învățată, ci revelată. Este ca și cum, odată cu risipirea himerelor și domolirea conflictelor lăuntrice, planul subtil al existenței capătă încredere în călător, deschizându-i-se acestuia pentru a fi observat și contemplat. Gândirea simbolică și percepția augmentată de învelișurile narcoticului își dau mâna, profețind joncțiunea finală, necesară săvârșirii Marii Opere. Experiențele trăite în această etapă pot fi încă fragmentare, dar păstrează o notă specifică de ordine, de frumusețe și coerență, în contrast cu haosul și descompunerea metafizică a Nigredo. În acest sens, Albedo poate fi asemănat cu trecerea prin „proba aerului". Asemenea neofitului care, în cele mai multe ordine inițiatice, este prins simbolic de viitorii lui frați în urma căderii rituale din cadrul probei[48], tot așa duhul paradisurilor artificiale se face văzut călătorului narcotic, călăuzindu-l și dezvelindu-i treptat tainele care zăceau încifrate în fața ochilor săi, marcând sfârșitul haosului lăuntric. Albedo funcționează, așadar, ca o poartă către un nou elizeu interior, în care purificarea sinelui devine condiție de bază pentru extinderea percepției, împuternicită să perceapă adevăruri care nu pot fi captate de mecanismele analitice ale minții, un teritoriu în care viziunea narcotică nu mai este halucinație, ci mod simbolic de înțelegere.

Această deschidere către o percepție extinsă, caracteristică fazei Albedo, este susținută și de studii recente care indică o convergență semnificativă între stările induse de substanțele psihedelice și cele obținute prin practici contemplative, cum este meditația *mindfulness*. Cercetările clinice arată că ambele metode pot reduce semnificativ simptomele depresiei, anxietății sau ale dependențelor și pot genera o stare durabilă de bine în rândul participanților sănătoși. Aceste efecte se sprijină pe mecanisme comune, cum ar fi capacitatea de a modifica conștiința de sine și de a ancora atenția în prezent, fenomene esențiale pentru procesul de clarificare

[47] *Ibidem*, pp. 155–156.

[48] De exemplu, în ritualul de inițiere al Francmasoneriei, Oswald Wirth nota: „Ajuns cu greu pe o înălțime, s-ar fi prăbușit în gol dacă o mână protectoare nu l-ar fi oprit. Aceasta însemnă că, de unul singur, doar prin forțe proprii și cu unica preocupare de-a reuși în viață, toată osteneala nu ne oferă, adesea, decât rămășițe și dezamăgiri. Egoismul este o falsă călăuză, conduce doar către dezastru." (Oswald Wirth, *Francmasoneria pe înțelesul adepților săi. Înțelepciunea, obiectul, metoda și mijloacele sale*, traducere de Cristina Săvoiu, București, Editura RAO, 2005, p. 97.)

interioară. Mai mult decât atât, când sunt combinate, meditația și intervenția psihedelică par să se potențeze reciproc, oferind o cale convergentă de explorare și vindecare a psihicului[49]. În contextul Albedo, această complementaritate devine evidentă: starea de limpezire nu este doar o reacție biochimică sau o experiență mistică izolată, ci rezultatul unei recalibrări profunde a manierei de a percepe sensul existențial și a raportului dintre sine și lume. Lumina care izvorăște din interiorul ființei capătă astfel o funcție dublă, de revelare și de mântuire, iar deschiderea eului devine nu doar o orientare spre transcendență, ci și un spațiu sigur pentru integrarea și vindecarea conținuturilor psihice, proces fundamentat pe coloanele mirajului chimic al reveriei narcotice.

Citrinitas: „Iluminarea". Naşterea unei viziuni coerente[50]

Dacă în Albedo conștiința începe să se limpezească și să-și regăsească o coerență interioară, în etapa următoare, Citrinitas, se produce o iluminare profundă, o extindere radicală a percepției care transcede limitele ordinare ale timpului, spațiului și identității personale. Etapa în cauză poate fi atribuită „probei apei", episod simbolic în cadrul căruia înțelegerea inundă ființa, cu același efect pe care îl are o ploaie asupra unui sol săpat, dar încă subjugat de secetă. Abia după săvârșirea „purificării prin apă", solul devine gata să plămădească forma adevărului care zace în sine[51]. Așa cum arată Grof, odată „procesat și integrat materialul psihodinamic și perinatal"[52], conștiința își întinde antenele către noi dimensiuni transcedentale:

[49] Este relevant să menționăm, în contextul acestei secțiuni, că organizarea și susținerea experienței narcotice nu trebuie realizate exclusiv la nivel interior. Cadrele externe (atât cele fizice, cât și cele relaționale sau ritualice) joacă un rol esențial în conturarea și integrarea trăirilor psihedelice. Studiile clinice recente, precum *Mindfulness Meditation and Psychedelics: Potential Synergies and Commonalities*, subliniază importanța contextului (set & setting) în modelarea profunzimii, a direcției și a efectelor terapeutice ale acestor experiențe. (Paweł Holas, Justyna Kamińska, *Mindfulness meditation and psychedelics: potential synergies and commonalities*, în „National Library of Medicine", 06.11.2023; disponibil online la: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10661803/; accesat la data de: 09.04.2025.)

[50] În lumina cercetărilor realizate de echipa de la Imperial College London, care au demonstrat că psilocibina reduce activitatea în „hub-urile" centrale ale creierului implicate în menținerea percepției obișnuite, stadiul Citrinitas capătă un corespondent neurofiziologic relevant. Această diminuare a funcțiilor organizatoare ale creierului permite apariția unei percepții nefiltrate, deseori descrisă ca o claritate vizuală și ideatică profundă, o viziune coerentă care transcende structurile mentale convenționale. În această lumină, Citrinitas nu este doar o etapă simbolică a iluminării alchimice, ci și o posibilă reprezentare a reconfigurării percepției prin suspendarea mecanismelor neurale de „cenzură", fenomen anticipat de Aldous Huxley în teoria sa despre creier ca valvă reductoare. Claritatea apărută nu derivă din acumulare, ci din golire; din reducerea zgomotului mental care precede revelația. (Sam Wong, „Magic mushrooms' effects illuminated in brain imaging studies", în *Imperial*, 24.01.2012; disponibil online la: https://www.imperial.ac.uk/news/106668/magic-mushrooms-effects-illuminated-brain-imaging/; accesat la data de: 09.04.2025.)

[51] Ca un botez care curăță impuritățile pentru a face loc luminii în conștiința inițiatului (Oswald Wirth, *op. cit.*, p. 98).

[52] Cu sensul de procesare a conflictelor inconștiente și de retrăire a unor experiențe intense legate de naștere, moarte și renaștere, etape care pregătesc terenul pentru accesul la niveluri superioare ale conștiinței, unde granițele sinelui se diluează, iar experiența capătă dimensiuni cosmice.

experiențe în care sinele se dizolvă complet sau se transformă fundamental, identificându-se cu alte ființe, entități, chiar cu spiritele celor defuncți sau cu forme revelate ale divinității[53]. Este etapa în care ceea ce părea doar fantezie capătă o formă concretă, trăită dincolo de orice realitate obișnuită, dar cu o intensitate inconfundabilă. În această fază, „lumina" nu mai este doar o metaforă a clarității lăuntrice, ci devine o realitate metafizică: o stare de a fi a ființei care se experimentează pe sine ca fiind atotprezentă, atotcuprinzătoare, lipsită de orice formă de contur existențial. Lumea lăuntrică a călătorului devine un elizeu al beatitudinii, nu în sens hedonist, ci metafizic; ființei îi este de ajuns propria existență, pătrunzând țesătura subtilă de sensuri a acesteia și bucurându-se de ea nu ca individ, ci ca unitate indicibilă. Multe dintre aceste stări sunt precedate sau susținute de experiențe de tip fetal sau embrionar, în care subiectul retrăiește în mod vivid și adesea cu o încărcătură transcedentală intensă etapa intrauterină[54], acel timp dinainte de timp, suspendat în faldurile fără formă ale cosmosului, în care nu exista noțiunea de individualitate, ci o fuziune totală cu un întreg cosmic, îndepărtat de orice noțiune de separare. Pe cale de consecință, Citrinitas apare nu doar ca o iluminare graduală, ci ca o întoarcere paradoxală către o stare primordială, prenatală, metafizică prin excelență, care întruchipează vehiculul nașterii unei conștiințe cu totul noi; una care nu doar înțelege, ci este însuși adevărul pe care îl caută și în numele căruia și-a sacrificat propriul ego, cel mai solid reper al identității sale. Într-un chip profund simbolic, momentul în cauză luminează ceea ce a fost deja însămânțat în Nigredo: acel haos îngrozitor, dar fertil, în care materia sufletului a fost fracturată și fecundată. Acum, în Citrinitas, germenul abscons iese din adormire și izbucnește în strălucirea unei indentități transcedentale. În cele din urmă, o nouă conștiință spirituală a luat naștere. O conștiință care nu mai este văduvită de propriul ei întreg, ci care se împărtășește pe deplin din acesta, bucurându-se de înțelegerea completă a revelațiilor pe care le-a întrezărit în stadiul precedent.

Această stare de iluminare din Citrinitas depășește nivelul metaforic al limpezirii percepției devenind, în sine, o trăire cu potențial transformator, susținută de senzații care depășesc limitele timpului biologic. Stanislav Grof subliniază cu o luciditate terifiantă faptul că mulți participanți în sesiunile cu LSD au relatat ulterior experiențe de o precizie remarcabilă privind viața intrauterină. Elementul cel mai interesant este că mărturiile lor nu erau compuse doar din simple rememorări, ci din adevărate scufundări în ceea ce pare a fi o cunoaștere ancestrală, a corpului și a conștiinței dinainte de formarea sinelui. Acești subiecți, chiar și atunci când proveneau din medii științifice sceptice, au expus cu lux de amănunte elemente ale fiziologiei fetale, ale circulației placentare sau ale reacțiilor biochimice specifice nașterii, deși, la nivel declarativ, nu dețineau nicio pregătire în aceste domenii[55].

[53] Stanislav Grof, *op. cit.*, p. 156.

[54] *Ibidem*, pp. 158–159.

[55] Grof: „Un alt aspect interesant al acestor experiențe pe care l-am găsit destul de neobișnuit a fost faptul că subiecții, atunci când discutau despre ele, păreau să dispună de cunoștințe specifice despre embriologie și fiziologia sarcinii care erau mult superioare educației lor anterioare în aceste domenii. Ei au descris frecvent cu exactitate anumite caracteristici ale sunetelor inimii mamei și

O asemenea cunoaștere nu pare a fi câștigată, ci retrezită, ca și cum narcoticul psihedelic ar debloca o arhivă tăcută și distantă, codificată în însăși esența conștiinței noastre. Această redescoperire a „timpului dinaintea timpului" nu este regresivă, ci fundamental transformatoare. Ea aduce cu sine nu doar o înțelegere de factură intelectuală, ci o restructurare a identității, o coborâre în miezul transcedental al ființei, unde viața individuală și viața universală sunt unite sub o cununie metafizică care depășește granițele percepției ordinare a ființei umane. Astfel, în ultimele clipe ale Citrinitas, lumina capătă consistență și robustețe în prezența ei, revelând, în ea însăși, o nouă dimensiune transformatoare: caracterul ei fundamental nu mai este unul revelatoriu într-un sens speculativ, ci operativ. Lumina nu numai că descoperă ce era tăinuit, ci germinează, irigă și pregătește terenul nu doar pentru o simplă naștere, ci pentru acceptarea unirii mistice din Rubedo. Ceea ce este experimentat aici, în faza iluminării, sub forma reîntoarcerii în mediul uterin, nu reprezintă capătul călătoriei, ci doar o proiecție onirică a unei stări transcedentale mai adânci: ideea de unificare completă comportată de Rubedo. Experiențele intrauterine din Citrinitas devin astfel un ecou simbolic, o anticipare visată a ceea ce Rubedo încarnează prin însăși natura sa: nu doar topirea granițelor și comuniunea cu întregul, ci joncțiunea conștientă, asumată, între spirit și materie, între sacru și profan.

Rubedo: Integrarea sau întruparea adevărului trăit[56]

Rubedo, ultima faza a operației alchimice, nu mai este o simplă etapă a metamorfozei generată la nivelul conștiinței, ci încoronarea întregului proces de transformare narcotică; actul alchimic prin excelență, în care toate contrariile sunt

copilului; natura diferitelor fenomene acustice din cavitatea peritoneală; detalii specifice ale pozițiilor, trăsăturilor fizice și comportamentului fătului; fapte relevante despre vilozitățile placentare și circulație; și chiar detalii despre schimburile între sângele matern și fetal în placentă" (*ibidem*, pp. 159–160).

[56] După consumul de psihedelice (în special de ciuperci halucinogene) au fost observate schimbări comportamentale semnificative care reflectau o stare de liniște, chiar și în rândul subiecților aflați în diverse stadii de criză existențială. Spre exemplu, în studiul intitulat „Psilocybin: A Journey Beyond the Fear of Death?", Richard Schiffman prezintă rezultatele cercetătorilor de la Universitatea Johns Hopkins din Baltimore în ceea ce privește capacitatea psilocibinei de a ajuta indivizii care se confruntă cu boli terminale să facă față fricii de moarte. În urma experimentului, participanții au raportat reduceri însemnate ale anxietății și depresiei, împreună cu o acceptare mai mare a ideii propriei morți. Majoritatea pacienților, printre care s-au numărat mai ales bolnavi de cancer în stadii finale, și-au descris experiențele ca fiind încărcate de însemnate revelații spirituale, ceea ce a dus la schimbări concrete și durabile privitoare la starea lor psihică. Această capacitate a psihedelicelor (îndeosebi a psilocibinei) de a induce stări de claritate profundă, acceptare și reconectare cu sensul existenței poate fi corelată simbolic cu stadiul alchimic al Rubedo, etapa „înroșirii" sau a joncțiunii finale a extremelor, a făuririi Pietrei Filosofale. În cadrul Marii Opere, Rubedo marchează desăvârșirea lucrării interioare, o revelație matură și definitivă care nu este doar o înțelegere intelectuală, ci o transfigurare a întregii ființe în lumina unui adevăr revelat din spațiile lăuntrice, un punct de cotitură în care ființa se reconstruiește în jurul unei noi axe: aceea a asimilării și a împăcării cu propria finitudine. Această iluminare nu promite scăparea din condiția umană, ci o așezare senină în inima ei. (Richard Schiffman, *Psilocybin: A Journey Beyond the Fear of Death?*, în „Scientific American", 01.12.2016; disponibil online la: https://www.scientificamerican.com/article/psilocybin-a-journey-beyond-the-fear-of-death/, accesat la data de: 09.05.2025.)

aduse la un loc într-o unitate vie. Este etapa care poate fi atribuită „probei focului", cadru în care inițiatul, trecând prin întunericul mortuar al „probei pământului", prin șuieratul organizator al „probei aerului" și prin purificarea finală a „probei apei" ajunge să primească focul cunoașterii fără a fi ars de acesta[57]. Dacă Nigredo a fost moartea și putrefacția, Albedo a fost limpezirea și recompunerea, Citrinitas iluminarea, atunci Rubedo este întruparea: adevărul devine carne, iar conștiința extinsă coboară în lumea materială fără să se piardă pe sine, unde învață să trăiască liber și radiant, în pofida unui mediu paradoxal față de propria sa substanță. Dacă uterul cosmic al Citrinitas oferea o stare de atotprezență și atotînțelegere în care sinele era vremelnic scufundat, Rubedo aduce integrarea. Proiecțiile mentale au căpătat contur, locuind în spațiul profan, în toată plenitudinea lor. Este momentul în care spiritul germinează în albia materiei, iar călătorul narcotic, trecut prin haosul descompunerii și al terorii derivate din pierderea ego-ului, prin purificarea și rearanjarea realităților lăuntrice, prin iluminarea și descoperirea adevăratelor dimensiuni ale spațiilor oculte ale ființei, își găsește centrul de greutate metafizic, nu în reconstrucția sintetică a eului, ci în realitatea unui sine unificat, capabil să îmbrățișeze întreaga complexitate a existenței, fără temeri sau separări. Dacă primele trei etape se declară a fi icoanele paradisului artificial, cea de-a patra, Rubedo, se descoperă ca fiind simbolul absolvirii acestuia. În tragicul scenariu în care călătorul se blochează în dreptul iluminării narcotice, fără să contemple în luciditate spațiile care i-au fost revelate, tot drumul nu a fost decât un joc de oglinzi, o iluzie menită să damneze și să suspende într-un purgatoriu artificial spiritul căutătorului. În acest sens, Rubedo nu este doar o încheiere, ci o realizare vie a reconcilierii contrariilor: lumina și întunericul, viața și moartea, corpul și spiritul, realitatea și halucinația. Extremele nu se mai resping și nu se mai exclud, ci se afirmă reciproc și complementar, susținându-se mutual într-o realitate reintegrată. Aceasta reprezintă, în conformitate cu parcursul inițiatic descris în această secțiune, adevărata „Piatră Filosofală": nu o substanță miraculoasă, ci o stare de integrare a revelațiilor în sânul ființei, în care contrariile se omogenizează, iar totalitatea experienței narcotice este acceptată și asumată. Călătoria narcotică, cu complexitatea, riscurile și revelațiile ei, a avut rolul de a pregăti, la nivelul profund al ființei, condițiile imperative pentru această integrare, o reîntoarcere în lume cu conștiința capabilă să perceapă sacralitatea în cotidian și eternitatea în momentul prezent.

Ceea am încercat să conturăm prin expunerea de față (păstrând proporțiile necesare impuse de subiectul nostru) nu este o simplă analogie livrească între alchimie și stările extinse ale conștiinței dominată de narcoză, ci o tentativă de a reactualiza, în cifrul unei hermeneutici moderne, logica simbolică a celor patru faze ale Marii Opere ca etape alegorice și transcedentale ale revelației narcotice. În fața

[57] În Francmasonerie, focul reprezintă și pasiunile care nu îl mai ard pe inițiatul care a absolvit celelalte trei probe. Tot astfel, adevărul se arată numai celui care îl merită, care și-a pus la bătaie propria ființă pentru a-l afla; numai acela poate, în chip inițiatic, să suporte manifestările sale fără a fi mistuit complet (Oswald Wirth*, op. cit.*, p. 99).

unui teritoriu cu caracter cel puțin trinitar (filosofic, psihologic și spiritual), deosebit de greu de cartografiat, marcat de ambiguități și de intensități paradoxale, acest model alchimic, cu toate densitățile sale simbolice și aparenta sa opacitate, poate funcționa ca un compas necesar orientării, ca o arhitectură a metamorfozei interioare prin care experiențele psihedelice capătă coerență și sens. În concluzie, propunerea noastră nu este una exhaustivă, ci una speculativă și interpretativă: o încercare de a reda un lirism subtil al transformării lăuntrice, în care descompunerea, limpezirea, trezirea și integrarea corespund unui proces organic de metamorfoză a conștiinței. Aplicarea acestor principii obscure la realitatea viziunii narcotice nu are doar o valoare explicativă, ci întruchipează o încercare de a înțelege modul în care conștiința, traversând aceste etape simbolice, poate accede la un adevăr propriu, care este trăit, revelat din interior, indicibil, asumat în urma unei inițieri personale în adâncul ființei. Reiterăm, așadar, în ultimele rânduri ala acestei secțiuni, că modelul interpretativ pe care îl propunem nu își asumă vocația unei căi universale de înțelegere a mariajului dintre conștiință și stupefiante, ci caută să reîmbrățișeze un fenomen care, din punctul nostru de vedere, este de prea puține ori sustras de sub lupa analizei pur raționale, în pofida încărcăturii simbolice și spirituale de care dă dovadă cu toată bogăția.