

DIN NOU DESPRE FUMURI DIN LULELE PREISTORICE  
(cu privire la cartea lui Andrei Oișteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, Ed. Polirom, Iași, 2010)

DAN DANA\*

Această scurtă notiță este prilejuită de apariția unei importante monografii, care s-a bucurat de aprecieri unanim elogioase și de o receptare, mai ales în mediile literare, care a depășit cu siguranță așteptările autorului ei. Este vorba despre *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*, de Andrei Oișteanu (Polirom, Iași, 2010), cercetător reputat la recent înființatul Institut de Istorie a Religiilor din București și cunoscut îndeosebi prin excelențele sale contribuții despre imaginea (stereotipă) a evreului în cultura română. Masivă atât prin proporții (503 p.), cât mai ales prin gigantica muncă de documentare, folosind surse (literare) extrem de variate, inclusiv manuscrise inedite (de la Biblioteca Academiei Române) sau însemnări mai recente, lucrarea va rămâne desigur ca o binevenită completare a unui gol în cultura română. Dacă autorul justifică, din introducere până la sfârșit, caracterul inedit și „tabuizat” al unui asemenea subiect, mai ales în perioada comunistă, trebuie totuși remarcat că asemenea studii sunt oarecum la modă, fiind inspirate în plus de atenția particulară care le-a fost acordată de cele două figuri întemeietoare autohtone, devenite *idola tribus*, și anume Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, invocați neconținut de-a lungul cărții. Intenția autorului este de a propune un studiu din „perspectiva istoriei literaturii, culturii și a mentalităților, și nu din perspectivă morală” (13), ceea ce este laudabil; mărturisesc însă ca am rămas cel puțin descumpănit de folosirea repetitivă a unor termeni precum „năravuri”, „moravuri”, „metehne”, *Zeitgeist* și chiar „mentalități”<sup>1</sup>.

Scopul paginilor de față este însă altul: discutarea punctuală a două capitole din prima parte a lucrării<sup>2</sup>, referitoare la „preistoria” acestui motiv, și mai precis la utilizarea *efectivă* a anumitor narcotice de către sciți, traci și daci – care ar ilustra atât universitatea acestor fenomene, cât și popularitatea ulterioară, în farmacopeea

---

\* Centre ANHIMA, Paris, ddana\_ddan@yahoo.com

<sup>1</sup> Vezi, spre exemplu, deconstrucția binevenită a lui G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, 1990; noțiunea de „mentalități”, atât de reducionistă, este deseori aplicată mecanic în istoriografia română, care rămâne în continuare defazată față de dezbaterile occidentale în curs.

<sup>2</sup> „Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope” (15–116).

populară românească, a anumitor „plante de leac”, precum mătrăguna<sup>3</sup>, ciunăfaia și „nebunărița/bolundărița”, sau chiar a mai obișnuitei cănepe. Este vorba despre cap. 3, „Fumigații de cannabis și alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon” (34–45) și 4, „Vița de vie și iedera. Zalmoxis vs. Dionysos” (46–54). Paginile de față propun o lectură critică, nu neapărat polemică, prin care sper să angajez un dialog intelectual deschis – bazat însă pe surse și argumentații la obiect.

M-a mirat nu atât relativa condescendență cu care Andrei Oișteanu îmi prezintă păreri din monografia mea despre Zalmoxis (2008)<sup>4</sup> – mai precis ca și cum aş avea doar păreri negative (reproșuri, politizare) –, cât mai ales lipsa oricărei argumentări convingătoare sau exploatare pertinente a surselor antice, în cazul „utilizării narcoticelor” la „strămoșii românilor”. Observațiile mele critice se vor referi, prin urmare, exclusiv la acest pandant antic care deschide noua monografie și care nu împieteză asupra restului lucrării, deși mă întreb cu ce impresie finală va rămâne cititorul obișnuit, în condițiile în care Andrei Oișteanu privilegiază de fiecare dată, inclusiv prin ipoteze și supoziții repetate („probabil”, „desigur” etc.), narcotizarea efectivă. Acest reduționism prin recursul, în fiecare epocă, la narcotice, în detrimentul unor potențialități diferite (cum o recunoaște de altfel, nu toate „paradisurile artificiale” sunt create prin recursul la stupefiante), mi se pare periculos, mai ales prin efectul de imitație pe care îl poate stârni.

Cele două capitole sunt străbătute de referirile rituale, culese din opera eliadiană și a surselor sale de inspirație, la folosirea unor plante „psihotrope” pentru prepararea unor băuturi precum *soma* și *haoma* („probabil” muscariță, 28), în cadrul confrerii inițiatice războinice (*Männerbünde*), provocând *furor heroicus*... Este însă legitim să ne întrebăm care era realitatea care se ascunde dincolo de aceste referiri mitice, total decontextualizate?

Primul capitol pe care-l aduc în discuție, cel despre „fumigații de cânepă și alte halucinogene”, se bazează pe texte a căror relevanță și autenticitate nu este vreodată chestionată. Este invocat astfel Pomponius Mela 2.21 (spre mijlocul sec. I p. C.), care atribuie tracilor (în general) beții provocate de arderea unor *semințe* cu ocazia unor ospete (*vini usus quibusdam ignotus est: epulantibus tamen ubi super ignes quos circumsident quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit*); Andrei Oișteanu adaugă textul, identic ca informație, al altui autor latin, din sec. III–IV p. C., Solinus 10.5 (*uterque sexus epulantes focos ambiunt, herbarum quas habent semine ignibus superiacto, cuius nidore percussi pro laetitia habent imitari ebrietatem sensibus sauciatis*). Mai departe, aceste

<sup>3</sup> Interes ilustrat de cunoscutele studii ale lui Mircea Eliade (publicate în revista sa, Zalmoxis, 1, 1938, p. 209–225; 3, 1940–1942, p. 3–48), căruia Andrei Oișteanu, de altfel aproape întotdeauna elogios la adresa „istoricului român de istoria religiilor”, îi semnalează însă lipsuri bibliografice (19) sau faptul că a supralicitat rolul mătrăgunei (22–23).

<sup>4</sup> D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului*, Iași, 2008 (abreviată ca Dana, *Zalmoxis*). Am publicat acum un deceniu, în revista de față, o critică a unei cunoscute teorii eliadiene, însușită necritic de istoricii români: „Dacii și lupii. Pe marginea teoriei lui Mircea Eliade”, SCIVA, 51, 2000, p. 153–174 (rezumată în Dana, *Zalmoxis*, p. 271).

semințe (textul latin spune doar *semina*) sunt identificate de Andrei Oișteanu cu cele de cânepă<sup>5</sup>, moment în care sunt evocate binecunoscutele pasaje din Herodot despre „purificarea” funerară prin asemenea inhalări la sciți. Or, primul pasaj invocat derivă, cum cred majoritatea comentatorilor lui Mela – iar nu anumiți istorici ai religiilor, această precizare fiind importantă – din evidentele distorsionări ale surselor utilizate, care sunt compilații derivând, pe căi neștiute, din textul lui Herodot<sup>6</sup>. Acest obicei este atribuit abuziv tracilor, fără nicio urmă de îndoială, în urma unei confuzii: recunoaștem, pe lângă celebra descriere a lui Herodot 4.74-75 despre sciți (unde este vorba despre semințe de cânepă, *tēs kannabios to sperma*), un alt pasaj din Herodot 1.202, despre un obicei al *masageților* (citată de A.O., 38) – unde aceștia, strânși în grupuri în jurul unui foc, aruncă *fructele* unui anumit *copac* (*dendrea karpous*) în foc, inhalând fumul produs, și îmbătați, sub același efect precum cel al vinului la greci (*methyskesthai tēi odmēi kata per Hellēnas tōi oinōi*), se ridică pentru a dansa și cânta<sup>7</sup>. Or, în antichitate, confuzia dintre masageți și geți, cunoscută de altfel din alte surse<sup>8</sup>, a antrenat fără putință de tăgadă atribuirea acestui obicei tracilor în general. Iată deci că relevanța acestui pasaj pentru traci își pierde orice fundament<sup>9</sup>: o relatare herodoteană despre un neam scitic din Asia

<sup>5</sup> O altă compilație, *De fluviis* 3.3 (a lui Pseudo-Plutarh) (*GGM* II 641), vorbește despre tracii de pe lângă fluviul Hebrus, care ar arunca o plantă asemănătoare cu origano în foc. Pentru Andrei Oișteanu, detaliul nu are nicio importanță, de vreme ce ne-am regăsi în fața altei plante „psihotrope”; caracterul compozit și tardiv al acestei surse nu este nici el luat în discuție.

<sup>6</sup> Vezi, printre alții, A. Silberman, *Pomponius Mela. Chorographie*, Paris, 1988, p. XXIII–XXIV.

<sup>7</sup> Comentariul recent al lui D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *Commentary on Herodotus Books I–IV*, Oxford, 2007 (trad. din ital. 1988), p. 213, preferă ipotezele la modă: „probably a type of Indian hemp, from which hashish is extracted”, adăugând, în plus față de ediția italiană, și o referire la *haoma*.

<sup>8</sup> Confuzia geți-masageți se mai întâlnește în romanul lui Antonios Diogenes (la Photios, *Bibl.*, cod. 166, 110 a), în care pitagoricianul Astraios ajunge la traci și la masageți, mai înainte de a fi vorba despre geții lui Zalmoxis. Confuzia (a lui Photios? a lui Antonios Diogenes?) apare deja la Lucan, *Phars.* 2.50 (și scolia: *Massageten gens Thraciae*); mai vezi Filostrat, *Her.* 6.5; Synesios din Cirene (*De regno* 15.17); Evagrie Ponticul 3.2; Sf. Augustin, *De civ. Dei* 20.11; Isidor din Sevilla, *Etym.* 9.2.63 (*Massagetae, quasi graves, id est fortes Getae*). Este vorba cu siguranță de o confuzie atât etimologică cât și tardivă, legată de două popoare periferice. În *cod.* 64, 26 a (rezumat din Theophanes din Bizanț, sfârșitul sec. VI p.C.), Photios scrie că turcii locuiesc la est de Tanais, numele lor anterior fiind acela de masageți.

<sup>9</sup> În comentariul său, A. Silberman, *op. cit.*, *Pomponius Mela*, p. 175 (n. 5), presupune o confuzie – ca atâtea altele în textul lui Mela – cu obiceiurile scitice, notând folosirea cânepii de către traci doar pentru confecționarea veșmintelor (obicei evocat pentru a marca un contrast, ca de obicei, de Herodot 4.74). Mai vezi comentariul lui P. Parroni, *Pomponii Melae De Chorographia libri tres*, Roma, 1984, p. 289, care remarcă și el aceeași inspirație din Herodot, mai precis textul despre masageți – cu un ecou cum nu se poate mai satiric în *Schol. Lucian. Ver. Hist.* 1.23 (*peri tēs botanēs, hēs kaiomenēs tou enthymiōmenou kapnou spōntes hoi perikathēmenoi Skythai tēn pyran methyein hōs apo oinou legontai*). În parodia *Istoriei adevărate* (1.23), Lucian din Samosata povestea despre seleniți că se hrănesc cu broaște pe care le ard și că, așezați împrejurul focului, inhalează fumul și benchetuiesc (*kaptousin ton anathymiōmenon kapnon kai euōchountai*)! Pentru un studiu asupra utilizării cânepii de către romani, preponderent ca material textil, vezi A. M. Mercuri, C. A. Accorsi, M. Bandini Mazzanti, „The Long History of *Cannabis* and its Cultivation by the Romans in Central

Centrală a ajuns, după o jumătate de mileniu, să fie aplicată asupra unui neam tragic! Numai că Andrei Oișteanu transferă aceste date asupra geților, invocând, ca atâția alții, acei „umblători prin fum” pomeniți de Strabon 7.3.3–4 (C. 296–297), *kapnobatai*, sau, conform unei expresii eliadiene care s-a împământenit, „specialiști ai sacrului” daco-moesieni<sup>10</sup>.

De-a lungul acestor capitole, constatăm aceleași asocieri și treceri de la un autor la altul, de la o epocă la alta, de la un spațiu la altul, dând impresia că peste tot am avea aceleași fenomene, aceleași scheme; este un procedeu halucinant, convingător poate prin repetitivitate. Desigur, nu neg folosirea anumitor plante „psihotrope” în antichitate, ci mă îndoiesc numai de recurgerea mecanică la șablonul, atât de comod, dar și reduționist, al explicării unor fenomene „mistice” și „extatice” (a căror importanță este și privilegiată și supralicitată) antice exclusiv prin recursul la stupefiante, sau privilegiind acest procedeu. Cum Andrei Oișteanu o indică în mod oportun, dacii cunoșteau și foloseau mai multe plante cu asemenea proprietăți<sup>11</sup> – desigur, în scop terapeutic.

Critica pe care o adusesem în 2008 unor opinii similare ale lui Andrei Oișteanu despre utilizarea narcoticelor de către daci i se pare bazată pe „concluzii confuze” (39), ocazie cu care, printr-o schimbare de registru, sunt acuzat că aş politiza<sup>12</sup> excesiv subiectul (criticându-l pe Eliade, cu ale sale transe extatice): mai mult, scopul meu ar fi fost, după A.O., de a critica tocmai Grupul pentru Dialog Social<sup>13</sup> (40)! Aici, amestecul de registre este dublat de falsa dihotomie pe care A.O., într-un cunoscut studiu apologetic despre Eliade<sup>14</sup>, o propune, și anume separarea netă, în cazul savantului invocat, dintre opțiunile sale politice (de

Italy, Shown by Pollen Records from Lago Albano and Lago di Nemi”, *Vegetation History and Archaeobotany*, 11, 2002, p. 263–276 (pentru semnalare, îi mulțumesc colegului Ciprian Astaloș).

<sup>10</sup> Pentru această categorie, trimit cititorul din nou la paginile mele (Dana, *Zalmoxis*, p. 70–71), în care critic interpretările curente despre inhalarea de fum de cannabis.

<sup>11</sup> Mătrăguna, talpa-gâștei, mutătoarea și cucuta, care sunt citate în binecunoscutele repertorii ale lui Dioscoride Pedanios și Pseudo-Apuleius – numele lor indigene fiind mai mult sau mai puțin corupte; vezi, între alții, D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Viena, 1976<sup>2</sup>, p. 541–555 („Dakische Pflanzennamen”).

<sup>12</sup> Acuzația de politizare este și un pretext de evitare a unor discuții incomode pentru figura exemplară a lui Eliade.

<sup>13</sup> Departate de mine o asemenea pretenție! Voiam doar să atrag atenția asupra elitismului nesănătos care bântuie nucleul culturii române actuale, și mai ales hegemonia excesivă, dacă nu chiar „gândirea unică”, care se manifestă din nou. Dacă în Franța această „gândire unică” este de stânga, în România postdecembristă aceasta este de dreapta. Unii intelectuali români – deloc întâmplător, cei cu o formație sau o abordare istorică – au devenit tot mai conștienți de discrepanța dintre modelul paradisiac pe care l-ar oferi cultura perioadei interbelice și complexitatea ei intrinsecă, cu toate derivatele ei. Să fie vorba, mai degrabă, de o nouă cutie a Pandorei?

<sup>14</sup> A. Oișteanu, *Mircea Eliade, între ortodoxism și zalmoxism*, „Observatorul Cultural”, nr. 127 (30 iulie–5 august), 2002; reluat în engleză (*Mircea Eliade between Political Journalism and Scholarly Work*, *Archæus*, 8, 2004, p. 323–340) și, mai recent, în *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Iași, 2007, p. 9–30.

tinerețe)<sup>15</sup> și opera sa „științifică”<sup>16</sup>, care nu ar fi fost deloc afectată de asemenea preocupări. Am arătat însă pe larg, în monografia despre Zalmoxis, în ce măsură toate scrierile lui Eliade despre geto-daci (și, mai departe, despre folclorul român) sunt animate de *românism*, respirând același naționalism cultural în care s-a ilustrat, din rațiuni diferite, și în scopuri la fel de felurite, floarea intelighenției interbelice. Este vorba de o falsă dihotomie, deloc convingătoare – poate doar pentru cei care mai cred în figura exemplară a lui Eliade, construită abil de acest savant obsedat de importanța propriei opere și reluată în mod servil sau exclusiv elogios de generații pioase. Cine citește însă cu ochi limpezi *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, nu are cum să nu fie izbit de valențele identitare, cu mult mai pregnante decât cele pretins „științifice”, care motivează studiile lui Eliade despre spațiul românesc: acesta ar fi unul predestinat războaielor, distrugerilor și exilului, deși ar deține și remedii salvatoare împotriva „terorii istoriei”, remedii desigur spirituale. Dar exemplul lui Mihail Sebastian pe care-l dă Andrei Oișteanu (40) este interesant – citatul ales despre excesiva politizare interbelică este celebru, dar și premonitoriu; numai că mai este interesant și din alte motive: Sebastian începuse ca jurnalist la *Cuvântul*, un ziar „de dreapta”, înainte de a sfârși marginalizat în toate mediile; iar cine a citit jurnalul său, dar și tulburătorul *Jurnalul portughez* al lui Eliade, poate înțelege rațiunile, și din a cui vină, o asemenea prietenie a apus<sup>17</sup>.

Pentru A.O., obiectul său de studiu trimite la „probleme care țin strict de etnobotanică, medicină magico-rituală și fenomene mito-religioase” (40). Poziție retorică și justificativă, desigur, dar care nu convinge, în lipsa unei abordări critice a surselor și a pertinentei acestora. Pentru antichitate, dar nu numai, nu putem folosi texte (traduse) așa cum cităm articole din ziare, jurnale, fragmente de roman, poezii sau varii însemnări. Nu-i putem pune pe același plan pe Herodot (o sursă oarecum „primară”), pe Pomponius Mela (care folosește compilații), pe Solinus (care se inspiră din Pomponius Mela), pe Pseudo-Plutarh (o compilație tardivă), pe Strabon (care folosește date din Poseidonios și surse necunoscute). Nu putem spune că unii confirmă datele altora, din moment ce putem reconstitui un lanț de compilații, de inspirații și de confuzii, iar alte canale de transmitere (și eventuală distorsionare) rămân, și vor rămâne, necunoscute<sup>18</sup>. Nu putem face abstracție de

<sup>15</sup> Andrei Oișteanu este extrem de util apologetilor eliadieni, indispuși de orice atentat la exemplaritatea mitului eliadian: astfel, în cazul acuzației de antisemitism (un episod care trebuie, desigur, recontextualizat) la care Eliade este periodic expus de către „detractori”, originea evreiască a lui Andrei Oișteanu funcționează drept contra-argument suprem.

<sup>16</sup> Dihotomie separată de o opoziție între tezele lui Ioan Coman, util prin radicalismul său ortodoxist (drept contraexemplu) și pretinsul caracter „strict științific” al studiilor lui Eliade (drept exemplu) – ceea ce poate stârni zămbete, nu atât pentru cei care pot aprecia „științificitatea” multor teze eliadiene, cât mai ales pentru aplicarea lor la unul care a criticat întotdeauna pozitivismul și „știința” oficială.

<sup>17</sup> Este interesant că Mircea Eliade, devenit model exemplar (științific, moral, intelectual) pentru noile generații din România, a ales să nu se dezică de memoria „maestrului” său Nae Ionescu.

<sup>18</sup> Vezi în acest sens repertoriul pe care îl pregătesc, *Fontes ad Zalmoxin pertinentes. Accedunt fontes alii historiam religionum Thracum Getarum Dacorumque spectantes. Izvoare privitoare la*

caracterul operei lor, de epoca în care scriau, de cititorii cărora li se adresau, de utilizarea lor posterioară, de palimpsestul de interpretări. Și, mai ales, nu trebuie să citim și să folosim aceste pasaje precum niște reportaje, sau chiar niște anchete sau simple culegeri etnologice<sup>19</sup> – care sunt și ele de folosit *cum grano salis*. Desigur, toate acestea sunt banalități, dar trebuie repetate.

Or, Andrei Oișteanu nu putea să nu plece de la celebra polemică, care a devenit un episod fondator al arheologiei românești, dintre Cezar Bolliac, care susținea în 1873 că dacii ar fi inhalat fum cu lulele de lut negru („descoperite” de el), și Alexandru Odobescu, care, într-un pamflet rămas celebru, ridiculiza acele „fumuri arheologice scornite din lulele preistorice” (40-41, 144-146). Total deconcertant, și fără a aduce vreo dovadă arheologică, Andrei Oișteanu scrie: „S-ar putea ca Odobescu să se fi înșelat” (41).

Sursele citate de Andrei Oișteanu sunt suprainterpretate: practica inhalării pe care le-o atribuie tracilor nu ar fi iscat euforie, ci „extaz, transă mistică, un anume *furor religiosus*” (42), atât de familiare celor care frecventează cu nesaț scrierile eliadiene. Sursele rămân însă mute asupra acestor reconstituiri prea generoase. Mai departe, Andrei Oișteanu crede că la aceste „banchete rituale” luau parte numai anumiți bărbați (42), cu alte cuvinte o elită, desigur spirituală, prilej de a invoca textul herodotean despre ospetele lui Salmoxis (4.95), însă *literal*! Acolo unde majoritatea comentatorilor avizați<sup>20</sup> recunosc o parodie evidentă a practicilor și doctrinelor pitagoriciene, proiectate asupra geților în cadrul unui folclor colonial ionian, Andrei Oișteanu vede, în schimb, o mărturie prețioasă.

Capitolul următor, „Vița de vie și iedera. Zalmoxis vs. Dionysos”, reia ipoteza total desuetă a lui Grigore Tocilescu, după care pasajul strabonian despre interzicerea viței de vie de către Deceneu ar reflecta o reacție împotriva cultului dionisiac<sup>21</sup>. Dar Andrei Oișteanu merge mai departe: „prohibiția” lui Deceneu nu ar fi de ordin social sau moral, ci de „ordin ritual, religios”. Lăsând la o parte faptul că nu știu cum putem vorbi, pentru antici ca și pentru ceilalți muritori, de o separare netă între „social” (și mai departe „moral”) și „ritual/religios”, de parcă fenomenele religioase nu s-ar înscrie în *istorie* (poate nu și pentru iubitorii anistorismului eliadian<sup>22</sup>) și de parcă un ritual nu ar fi un fapt social prin excelență,

---

*Zalmoxis și alte pasaje referitoare la religia tracilor, geților și dacilor*, Iași, 2011 (*Bibliotheca Patristica Iassiensis* 3) (surse antice și medievale despre Zalmoxis, traduse și comentate).

<sup>19</sup> Vezi lectura atentă și contextuală (criticând lectura primară practică în deobște) a surselor despre geți și daci, la Z. Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Iași, 2004.

<sup>20</sup> Dau ca exemplu doar pe Z. Petre, *op. cit.*, *Practica nemuririi...*, p. 70-126 (lucrare cunoscută lui Andrei Oișteanu); sau analiza celebră a lui Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 2001<sup>3</sup> (= 1980), p. 164-198.

<sup>21</sup> O altă pretinsă reformă, atribuită tot lui Deceneu, ar fi prilejuit înlocuirea cultului lui Zalmoxis de cel al lui Mars (precum susțin N. Gostar și V. Lica); vezi critica mea „*Mars Geticus*. Realitate istorică sau literară?”, *EphemNap*, 11, 2001, p. 15-39.

<sup>22</sup> Ale cărui motivații sunt și personale; vezi studiul meu preliminar „Occultations de Zalmoxis et Occultation de l'Histoire. Un aspect du dossier Mircea Eliade”, *Anabases*, 5, 2007, p. 11-25.

nimic nu autorizează, în textul strabonian, vreo aluzie la reconstrucțiile propuse: beții rituale, cult dionisiac la daci<sup>23</sup>... Extrem de tulburător este că un istoric al religiilor de calibrul lui Andrei Oișteanu încă mai afirmă că Dionysos ar fi un zeu trac (50)<sup>24</sup>! Toate locurile comune ale unei istorii a religiilor desuete, imaginate de filologia germană din sec. XIX, se regăsesc aici. Fie și numai un asemenea detaliu deconcertant este în măsură să decredibilizeze întregul scenariu. Mai mult, aflăm că religia lui Zalmoxis ar fi fost una „orfico-pitagoreică, ascetică, androcentrică și elitistă” (50), practică de aristocrație și de „casta preotească”. Nicio sursă, nicio interpretare a surselor nu justifică o asemenea construcție al cărei caracter „strict științific” poate fi ușor evaluat de orice cititor avizat. Este halucinant că o asemenea interpretare elitistă a cultului zalmoxian – care rămâne în continuare, în opinia mea, necunoscut, din cauza sărăciei documentare – derivă nu atât din scrierile lui Eliade (unde imaginea este similară, deși nu atât de schematică), cât din reconstrucțiile avântate ale ortodoxistului Ioan Coman, care vede în orfism și în zalmoxism o reacție împotriva „religiei populare a lui Dionysos”<sup>25</sup>, sau sunt similare reconstrucțiilor dubioase ale etnologului Andrei Pandrea<sup>26</sup>.

Nici istoricii moderni invocați nu sunt, în optica mea, mai vrednici de crezare ca mărturiile antice. Este pomenit Vasile Pârvan care, exagerând, vorbește despre „geto-sciți”; precum se știe, sau ar trebui să se știe, în *Getica* (1926), a cărei relevanță pentru arheologii actuali este una strict istoriografică, răspândirea geților este mult exagerată<sup>27</sup>. Căci autorii moderni ajung să țină locul surselor: astfel e cazul filologului german Erwin Rohde, care, constată cu tristețe A.O., nu aduce argumente (52–53) (poate pentru că ele nu există?); a arheologului Ion Horațiu Crișan, citat pentru obediența zalmoxiană a acelor *karnobatai* (42), total abuzivă; a diletantului Constantin Daniel, care încearcă să dea o explicație medicală (42); a sociologului Traian Herseni, cunoscut și ca legionar, citat pentru alte reconstrucții pioase despre „fața senină” a manifestărilor religioase (50–51). De când Walter F.

<sup>23</sup> În mod paradoxal, Tocilescu, invocat de Andrei Oișteanu, îi atribuia lui Zalmoxis un caracter dionisiac (ceea ce era curent în epocă), aspect trecut sub tăcere de Andrei Oișteanu

<sup>24</sup> La fel, Sabazios mai este încă, pentru Andrei Oișteanu, un zeu „traco-frigian” (51); și mai năucitor, Asklepios însuși ar fi „zeu traco-grec, după unii „zeu trac grecizat” (55)! Am arătat rapid inconsistența acestor mituri savante moderne despre originea tracă a lui Dionysos (*Zalmoxis*, p. 239); și, mai recent, aceeași fragilitate în cazul teoriei, în continuare tenace, despre „șamanismul trac”, exportat chipurile în Grecia arhaică [„Preuve et malentendu. Le mythe historiographique de l’origine et de la transmission du chamanisme en Grèce ancienne”, *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 45 (aprilie 2010), p. 109–128].

<sup>25</sup> J. Coman, „Zalmoxis”, *Zalmoxis*, 2, 1939, p. 79–110; Idem, „Zalmoxis et Orphée”, *BIAB*, 16, 1950 (*Serta Kazaroviana*), p. 177–184.

<sup>26</sup> A. Pandrea, „Quelques observations concernant l’étymologie et la genèse d’un ancien nom de dieu: Zalmoxis”, *Balkan Studies*, 22, 1981, p. 229–245 (care folosește termenul „androcratic”). Deloc întâmplător, un personaj extrem de controversat, Kurt W. Treptow, efectuează aceleași generalizări: religie de stat a unei aristocrații militare, cultul lui Zalmoxis ar fi fost monoteist și strict masculin („A Study in Geto-Dacian Religion: The Cult of Zalmoxis”, în *From Zalmoxis to Jan Palach. Studies in East European History*, New York, 1992, p. 5–22).

<sup>27</sup> „Tiregeți” la Andrei Oișteanu (37) sunt tirageții.

Otto (53) poate fi considerat o autoritate pentru traci și cultul dionisiac (sau, mai departe, pentru religia greacă), cult a cărui descriere este o înșiruire de locuri comune? Pentru cultul dionisiac, imaginea oferită de autor, încărcată de locuri comune și prizonieră a unor teorii desuete, nu depășește bibliografia epocii interbelice și orizontul de interpretare eliadian, la fel de problematic. Singurul criticat este Ioan Coman (48–49), în care Andrei Oișteanu recunoaște pe drept cuvânt poziționarea anti-„decadentistă”<sup>28</sup>, dar ale cărui evidente exagerări servesc trecerii drept plauzibile a tuturor scenariilor avansate.

Peste tot, nu pot constata decât un amalgam, în stilul lui Eliade, de citate din surse antice, de relatări mai recente și de ipoteze moderne, care nu pot servi decât unor teze prestabilite; supozițiile abundă, „probele” fiind aduse din alte epoci, din alte spații, de prea multe ori fiind probate doar prin alte supoziții. La fel proceda și Eliade, care prefera o muncă (fie ea și extrem de erudită) de compilație, în detrimentul unor analize contextuale. E ca și cum am reciti o nouă *chorographia* a lui Pomponius Mela, cu singura diferență că sursele sunt acum citate în notele finale. Căci dosarul – cel puțin așa cum este prezentat în cartea de față, care reia multe dintre studiile anterioare ale lui Andrei Oișteanu – este, în ceea ce mă privește, incomplet, discutabil, interpretabil. Desigur, varietatea surselor folosite este meritorie, dar utilizarea lor este cel mai adesea deconcertantă, iar concluziile avansate spun multe despre imaginarul savant modern. În România, istoria religiilor, care beneficiază de o popularitate și de o legitimitate nemaîntâlnite grație figurii fondatoare și intens mitizate a lui Eliade<sup>29</sup>, este practică îndeosebi de etnologi și de absolvenți de filosofie. Aceasta se repercutează asupra felului de folosire a surselor și asupra tendinței generale, care este una de generalizare, schematizare, vehiculare de aceleași universaluri (desigur, eliadiene), ignorând cel mai adesea, voluntar sau nu, contextul social și istoric, care mi se pare mult mai interesant decât simpla catalogare a unor fenomene universale, sau pretins universale (uneori simple construcții îndoielnice). De câteva decenii, cititorii și intelectualii români au fost îmbătați și întreținuți cu o consecvență demnă de o cauză mai bună, în mirajul exemplarității operei multiforme eliadiene: fenomenologia și hermeneutica sunt ele atât de inovatoare, sau servesc, în cazul lui Eliade, la un pretins mesaj salvific, iar în cazul adepților săi, la legitimare și scheme comode de gândire și asamblare a unor realități în perpetuă transformare?

Încă o dată, cu ce poate rămâne în minte cititorul obișnuit? Mărturisesc că, dacă lectura restului monografiei este una antrenantă, chiar învăluitoare, primele capitole nu au avut decât un efect năucitor, pentru a rămâne în registrul lexical al cărții. Andrei Oișteanu crede, fără „niciun dubiu”, că dacii au inhalat anumite

<sup>28</sup> Publicat în revista *Zalmoxis*, patronată de Eliade (care i-a folosit ulterior studiile).

<sup>29</sup> Defazarea istoriografică continuă, din păcate, în România, fiind acum savant întreținută de mistagogi contemporani. Câți dintre cititorii cultivați din România știu că, în prezent, în Occident, Eliade nu mai reprezintă decât un capitol istoriografic (și, eventual, unul de polemică ideologică), iar nu o referință absolută, ca în spațiul său de origine?



narcotice, dar nu cu lulele. Susțin în continuare că demonstrația este fragilă și neconvingătoare. Și mai observ că dacă Cezar Bolliac vorbea de lulele, transferând în preistoria națională practica fumatului, care se generalizase tocmai în epoca sa, Andrei Oișteanu proiectează, în aceleași străfunduri originare, folosirea efectivă a narcoticelor, un fenomen *actual* de amploare<sup>30</sup>.

În fine, pentru că Andrei Oișteanu a consacrat largi secțiuni problemei raportării – atât personale, cât și în domeniul savant – la narcotice ale lui Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, și pentru a reveni asupra tratamentului „strict științific” eliadian în privința religiei „strămoșilor”, un citat din jurnalul lui Eliade, de pe 10 noiembrie 1953, este mai grăitor decât orice analiză deranjantă a scrierilor sale (subl. mea):

“La răstimpuri mă apucă *pasiunea* Daciei și a lui Zalmoxis. Mă întorc atunci la textul lui Herodot, citit și recitit de vreo 30–40 de ori până acum, la celelalte mărturii mărunte despre credințele geților adunate în caietele din 1941–42, încă de la Lisabona. Câteva zile sunt ca și *posedat*; nu fac decât să recitesc, să *visez* pe marginea documentelor, și scriu pagini nenumărate cu observații, comentarii, planuri de studii și cercetări ulterioare”.

„Paradisurile artificiale” nu sunt, prin urmare, rezultatul exclusiv al folosirii narcoticelor – cum, de altfel, Andrei Oișteanu precizează de mai multe ori. În cazul lui Eliade, *românismul* care nu l-a părăsit niciodată<sup>31</sup> și care a fost revalorizat în decursului exilului, perceput ca o „probă inițiatică”, este responsabil de asemenea reverii care, așternute pe hârtie, sunt luate drept litere de evanghelie de cohorte de continuatori pioși<sup>32</sup>. Desigur, Andrei Oișteanu nu face parte dintre aceștia, dar preferă să creadă că o legitimare neconținută este mai folositoare decât o privire lucidă asupra preistoriei și istoriei propriiei discipline. Cât despre pretinsa utilizare de halucinogene de către „traco-daci”, în lipsa unor date concrete și a unor surse indubitabile, și nu a unor referiri generale și extrapolări din alte spații, atribuind anticilor intenții care le erau străine, rezultatul nu poate fi, păstrând tonul acestui subiect, decât alte rotocoale de fumuri intelectuale...

Dan DANA

---

<sup>30</sup> Cum observă un specialist de talia lui W. Burkert, rolul drogurilor în contextele religioase a fost în mod evident exploatat recent, „căci mulți nu vor crede niciodată că ar fi putut exista mistere fără droguri” (*Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. fr., Paris, 2003, p. 106–107).

<sup>31</sup> Așa cum just a văzut, printre alții, Moshe Idel (în A. Oișteanu, *op. cit.*, *Religie, politică și mit*, p. 192–193).

<sup>32</sup> Eliade, pentru mulți intelectuali români o referință infailibilă și o autoritate absolută, este, cel puțin pentru mine, un autor printre alții, desigur important și interesant pentru abordarea și posteritatea tezelor sale.