

Dimensiunea gnostic-dualistă și interferența ei cu Absolutul (Unio Oppositorium) la Eminescu

Rodica MARIAN

A number of writers and literary critics (Lucian Blaga, Nicolae Balotă, Ioan Petru Culianu, Alain Guillermou, Rosa Del Conte, Lucia Cifor, Carmen Negulei, Rodica Marian, Nicoleta Popa Blanariu) have written about the impact that gnostic philosophy/religion and old dualist Romanian beliefs had on Eminescu's work. My own earlier work on the subject focused on indicating the semantic and exegetic consequences of the orthodox form of gnosis – which Lucian Blaga called the stylistic-sophianic dimension – in the complete text of Luceafărului. The most obvious consequence of this textual analysis is the process of „luceferire” of Cătălin and Cătălina, on whom transcendence descends. The present article is mainly focused on the ambivalence Luceafărul-Hyperion, on Hyperion's evolution towards the revelation of his condition as of the same essence with that of the increated divinity.

Keywords: lumen naturae, noumenon, pleroma, dualism, gnosticism, Demiurge, romantic absolute, aeon, pre-existent and hidden Father

Filonul de inspirație gnostică la Eminescu, poate mai frecventat decât îl recunoaște recent Nicoleta Popa Blanariu într-un incitant studiu (2015: 154-177), mai precis spus „revirimentul unui anume tip de imaginar și scenariu mitic, unul dualist-gnostic în esență”, cu o construcție mitică proprie și o serie de recunoscutibile teme, motive, imagini definitorii etc. se poate identifica în opera lui Eminescu¹; de fapt chiar autoarea citată își sprijină mărturisit argumentele „aprofundînd” un traseu hermeneutic început de Lucian Blaga (1944)². Este vorba de determinanta stilistic-abisală a categoriei sofianicului în *Luceafărul* eminescian, text asupra căruia se concentrează prioritar și autoarea studiului citat, exploatînd preferențial argumentele blagiene. Acum aproape două decenii am fructificat și eu – pentru exegeza *Luceafărului* – substanțialele sugestii din arealul gnostic cuprinse în conceptul sofianic blagian, ca obiect al filosofiei culturii (Marian 2003: 81-90) și am publicat studiul respectiv într-o carte din 2003. Înainte de a confrunta cele două analize, bazate pe aceleași fundamente și avînd aceleași intenții, cu scopul de a le releva rezistența ori veracitatea rezultatelor, este nevoie să le comentez, măcar în

¹ Nicoleta Popa Blanariu enumeră în această privință pe Lucian Blaga, Nicolae Balotă, Ioan Petru Culianu, Rosa Del Conte, Lucia Cifor. După știința mea, ar mai fi încă trei nume, printre altele posibile: Alain Guillermou (1977), Rodica Marian (2003) și Carmen Negulei (1995).

² N. Popa Blanariu citează ediția din 1969 a *Trilogiei culturii*.

rezumat. Ceea ce voi face pe parcursul acestui studiu și al unuia următor (necesar în primul rând fiindcă studiul meu din 2003 se oprea la statutul transfigurat al celor doi pămînteni, tratînd numai tangențial aspectele textuale care au atingere cu gnosticismul și care-l privesc pe Luceafărul-Hyperion, implicit pe Demiug, respectiv cel numit „părinte” și „Doamne”).

Pe de altă parte, abordarea sub cupola complexului filon gnostic, impune, ca minimă necesitate, definirea termenilor, respectiv a accepțiunilor unor concepte folosite în analiză, mai apoi sensurile acestora de care înțeleg să mă distanțez, întrucît chiar conceptul și denumirea lui, respectiv gnoză, pe de o parte, și gnosticism, pe de altă parte, este polisemic, contradictoriu, arborescent, cu distincții istorice sau domeniale (justificate mai mult ori mai puțin). În esență, se identifică, în lucrările de sinteză, o gnoză epistemologică, antică, istorică, filosofică, religios-mistică, psihologică, esoterică, creștină, romantică, modernă, existențială etc. Întrucît necesitățile analizei mele nu implică tot arsenalul de distincții filozofico-literare, mă voi rezuma la expunerea sintetică a unei posibile tipologii a „curentului” gnostic-dualist. Dinamica prezenței sale în actualitate este marcată, în principal, de două evenimente cruciale: descoperirea în 1945 a manuscriselor de la Nag Hammadi (Pagels 2013), și conferința pe tema doctrinelor și practicilor variate reunite sub eticheta gnoză de la Messina din 1966, la finalul căreia s-a adoptat un document propunînd o definiție a gnosticismului, imediat contestată și a cărei ineficiență s-a impus prin diverse respingeri.

Christoph Marksches (2003: 16-17) propune o tipologie în opt puncte pentru a caracteriza cunoașterea gnostică istorică, care traversează cultura și literatura europeană pînă azi, ca o istorie a ideilor³ pe care încerc să le rezum aici, parafrăzînd-o și completînd-o, în finalitatea unei descrieri ca axă orientativă de referință a ipotezei de „narațiune fondatoare gnostică” (Popa Blaniu 2015: 165), implicînd așadar diegeza *Luceafărului*. Mai întîi gnoza presupune un Dumnezeu suprem total distant și plasat înafara lumii, „părintele” creator al Pleromei și al luminii Numenale, care uneori este înțeleasă numai ca lume a Spiritului pur, a entităților nemateriale, precum presupune introducerea unui Dumnezeu creator, numit demiurg în tradiția platoniciană, descris adesea ca fiind ignorant, uneori de-a dreptul rău (Culianu consideră miturile dualiste o „enigmă” a istoriei religiilor,

³ Nicoleta Popa Blaniu (2015: 155-158) insistă pe convergența în mito-filosofia romantică a gnosticismului, a alchimiei, a tradiției spirituale, cu științele moderne ale *psyché*-ului în viziunea lui Jung. În schimb, Lucia Cifor (2000: 52-55) prevalează în discuția teoretică și în definirea gnozei istorice problematica perspectivei celor care consideră gnoza drept religie: Hans Jonas (1963), mai ales Ioan Petru Culianu (1995: 50-76) și cei care tratează gnoza ca un curent religios sau spiritual, „doctrină sincretică, compusă din elemente ale religiilor de mistere” (Eliade 1986: 359). Originile curentului numit gnosticism sînt disputate, la o extremă fiind, după Mircea Eliade (1991 II: 473), teza teologilor creștini pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, iar la cealaltă extremă explicația opusă promovată în lucrarea fundamentală a lui Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der gnosis* (Göttingen, 1907), după care gnosticismul este un fenomen precreștin. Bousset analizează comparativ temele specifice gnostice (dualismul, noțiunea de Mîntuitor, ascensiunea extatică a sufletului) și le găsește originea iraniană.

avînd o vechime imemorială, nu neapărat gnostice, promovînd două principii opuse, care colaborează, dar se și confruntă; Demiurgul *trickster* este „șarlatan”, tot el aduce suferința, moartea, grijile, fiind un principiu creator secund, indispensabil totuși pentru colaborarea cu principiul bun).

Christoph Markschies așază existența Demiurgului - Creatorul secund - la punctul patru al tipologiei gnozei, dar avansează la punctul trei ideea că lumea și materia sînt creații rele și astfel constituie o alienare. Înaintea acestei caracteristici este plasată ideea gnostică a entităților de proveniență divină, mai apropiate de oameni decît de Dumnezeu suprem, așa cum vom vedea că este și varianta ortodoxă a Sfintei Sofia (în unele variante această „înțelepciune căzută” este mama Creatorului secund), ca existență intermediară între Dumnezeu și lume, în viziunea preluată de Lucian Blaga (1944: 237-238) de la unii gînditori ruși, contemporani lui, variantă deosebit de importantă pentru intențiile demersului meu de față (la care voi reveni pe larg, fiindcă este fundamentală pentru consecințele ei privind ambivalența personajului numit Luceafărul și Hyperion, precum). Altă trăsătură tipologică relevantă a gîndirii gnostice este aceea că mitul gnostic se configurează în jurul scînteii divine care sălășluiește în sufletul individual, parte din cel universal (se impune, în opinia mea, trimiterea la *atman-brahman* (Marian 1999) din filosofia antică indică, coroborată și cu sugestiile lui Eliade privind „paradoxul lui Brahman” 1991 II: 394). Mitologia gnostic-dualistă⁴ promovează distincția dintre emanațiile principiului suprem, «„Dumnezeu ascuns”, „necunoscut” al luminii, de la care emană... lumea perfectă și nemuritoare a eonilor”⁵», totodată sferă din care a căzut și fărîma de divinitate, în genere încarcerată în capcana trupurilor muritoare (creaturi ale demiurgului, ca rival al Tatălui suprem) și lumea cea rea, materială, în

⁴ Originea iraniană a gnosei este nuanțată în religia lui Zarathustra, care primește revelația direct de la Ahura Mazdă, revelație condensată de Mircea Eliade (1991 I: 306-307) în ideea: „omul e liber să aleagă între bine și rău” [...] Pe scut, Binele și Răul, sfîntul și demonul distructiv purced de la Ahura Mazdă [...] care, în atotștiința sa, știa de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, și totuși nu l-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicțiile, fie ca existența Răului constituie condiția prealabilă a libertății umane”.

⁵ „Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin [...] După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut și transparent, este invizibil și incomprehensibil. El s-a unit cu soția sa, Gîndirea (*Ennoia*), și a zămislit cele cinsprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma. Ultimul dintre eoni, *Sophia*, orbită de dorința de a-l cunoaște pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia își face apariția Răul și Patimile. Azvîrliți afară din Pleroma, *Sophia* și creațiile aberante pe care le prilejuise produc o înțelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos și perechea sa feminină, Sfîntul Duh. În sfîrșit, restaurată în desăvîrșirea sa inițială, Pleroma îl zămislește pe Mîntuitor, numit și Iisus. Coborînd în tărîmurile de jos, Mîntuitorul compune «materia invizibilă» cu elemete hylice (materiale), provenind de la Înțelepciunea inferioară, și din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, i. e. Dumnezeu *Genezei*. Acesta ignoră existența unei lumi superioare și se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială și alcătuiește, însufletîndu-le cu respirația sa, două categorii de oameni, «hylicii» și «psihicii». Însă elemetele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără știrea lui în respirația Demiurgului și dau naștere clasei «pneumaticilor». Spre a mîntui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pămînt și, fără să sr întrupeze în sensul adevărat al cuvîntului, dă revelația cunoașterii mîntuitoare, Astfel, treziți prin gnosă, pneumaticii, și *numai ei*, se înalță către Tatăl” (s. n.) (Eliade 1991: II, 347).

care scînteia divină, *pneuma*, zace în adormire. Salvarea, mîntuirea nu poate fi obținută decît prin intermediul unui salvator care coboară din sfera sa superioară⁶, unde se va întoarce apoi. Salvarea ființelor omenești trece prin cunoașterea, revelarea acestei scînteii de dumnezeire dinăuntrul ființei omenești⁷. (Pentru Christoph Marksches, salvarea și revelarea sînt punctul șapte și opt al tipologiei). În esență, Mircea Eliade reține „ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/ antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, pîrticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); și certitudinea eliberării («mîntuirea»), dobîndită grație gnosei” (1991 II: 340).

Lucia Cifor (2000: 55) subliniază sensul valentinian al *cunoașterii revelate* (gnosa), ca singură cale de integrare în armonia și lumina *pneumei*, prin observația, cred foarte importantă, că spre deosebire de creștini, gnosticii susțin existența unor diferențe ființiale între oameni, numai purtătorii de scînteie divină au acces la cunoaștere și la mîntuire, pe cînd alte categorii (cei dominați de suflet ori de trup) nu au acces la gnoză. Ar mai fi de observat, în această ordine de idei, că toți analiștii fenomenului complex al gnosei, respectiv ai acestui mod de gîndire, polimorf de altfel, insistă asupra tendinței de îngemănare a gnosei cu diferitele tipuri de dualism (punctul opt la Christoph Marksches), antrenînd opozițiile lor tranșante, care explică răul din lume, pornind, la origine, din zoroastrismul persan, cu reprimarea timpului și materiei din creație rea, pînă la exaltarea spiritualității, inclusiv prevalarea lumii *acosmice*. Aici se potrivește adăugirea că și în cazul rar al gnosei moniste, problema Răului și a condiției omului în lume, se consideră fundamentală, precum în platonism ori neoplatonism, necesitatea reintegrării în regatul divin a scînteii de transcendență, adică temeiul crucial este impulsul spre cucerirea întoarcerii la adevărata natură ori exaltarea aspirației spre acel absolut (prezent și la romantici) care dă sens existenței omenești. Aceasta fiindcă statutul fenomenologic al lumii, al cosmosului în gnoză este un concept fundamental negativ, „destitué de sens et déserté par la bonté, où l’homme est en exil et la divinité absente” (Depraz 1996: 635).

Revenind, după aceste considerații generale asupra gnosei, la studiul meu privind dimensiunea sofianică în *Luceafărul*, este util să rezum rezultatele acestuia. Demonstrația mea cuprinde multe argumente textuale din poemul eminescian și din variantele sale, cu concluzii care se concentrează pe determinanta sofianică a „transcendenței coborîtoare în lume”, revelînd în esență efectele semantic-poetice ale trecerii prin lume a „ființei de lumină”, care nu lasă în urmă-i numai o „dîră” luminoasă, cum spune C. Noica (1978: 101), ci transfigurează înseși naturile

⁶ „Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborîrea Fiului sau a Ființei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, și, decăzut prin scufundarea în materie, își uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbește atunci un Trimis, care, «trezindu-l», îl ajută să-și recîștige conștiința e sine. Este mitul «Salvatorului salvat», înfățișat admirabil în *Imnul Mărgăritarului*”. [...] Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei pîrticele divine și reurcarea ei către sferile celeste (Eliade 1991 II: 340-341).

⁷ Sfîntul Augustin și apoi Eminescu citau des ideea că există în noi ceva mai profund decît noi înșine.

cătălinice, *luceferindu-le*. Analiza mai confirmă textual ceea ce Blaga numește „torent de transfigurare transcendentă” ori „o transcendență coborâtă într-un primitiv receptacol”, Cătălina descoperindu-și idealul de lumină dătătoare de sens în nopțile „d-un farmec sfânt”, chiar dacă nu-l pricepe, iar Cătălin, cel din final, devine luceferit prin contaminare, implorînd iubirea din sufletul *luceferit* al iubitei, cuprinsă în chiar lumina *Lucefărului*, și două variante tulburătoare o dovedesc, aducând mărturia textuală directă a participării salvatoare a *Lucefărului* însuși.

Avem aici trăsătura stilistic-sofianică, de fapt semantic-textuală cea mai elocventă: “Cu farmecul *luminii lui/* Gândirile străbate-mi/ *Revarsă liniștile lui/* Pe noaptea mea de patimi” (Eminescu 1999: 50), *lumina lui și liniștile lui* nu sînt variante întâmplătoare (pentru ceea ce devine *farmecul luminii reci*, respectiv pentru *liniște de veci* din textul publicat antum), fiindcă invocația extatică a celui numit anterior Cătălin către proaspăt cucerita sa iubită dezambiguizează, fără dubiu, prin unitatea poetică *lui* pe însuși personajul cu nume emblematic, „cel făcător de lumină”, care se „prinsese” de *sufletul* Cătălinei, „urmînd-o „adînc în vis”. Între argumentele axiale ale studiului meu, înscris sub cupola ideatică a gnosticismului în versiune sofianică, se impune să accentuez acum propensiunea spre absolut, atât de caracterizantă pentru romantism (ca și binecunoscuta lor imaginație vizionară, exacerbarea subiectivității și a sentimentelor⁸), dar și gnosticilor, care-l caută pe Dumnezeu în autocunoaștere, fiindcă pentru ei în fiecare ființă există o sămînță divină, pe care un salvator, o ființă de lumină ca intermediar divin între lumi, o poate revela prin cunoaștere. Un astfel de mesager celest-spiritual este Sofia, în expresia filosofului Blaga „ordinea și înțelepciunea divină, care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă și imprimându-se materiei” (Blaga 1944: 224). Diegetic și semantic în poemul *Lucefărul*, fata de împărat aspiră la absolutul⁹ sentimentului de la începutul textului, trează și înainte de vise,

⁸ Vezi și convingătoarele coreleții și exemple ale fondului ideatic comun gnosticilor și romantizilor din studiul Nicoletei Popa Blaniariu.

⁹ Propensiunea eroinei poemului spre totalitatea uniunii și din inimă și din suflet atestată de portretul ei semantic (Marian 1999: 256-285) este analoagă cu totalitatea realului pe care Mircea Eliade o detecta în substanța cosmogonică primordială ca absolut, concentrată ideatic în conceptul scolastic al lui Nicolaus Cusanus, anume *coincidentia oppositorum*, care capătă la istoricul religiilor o perspectivă universală. Se precizează că semnificația *dublă și nu dihotomică a contrariilor corespunde „unei nevoi fundamentale a ființei omenești, reintegrarea omului în Cosmos printr-o absolută unificare”* (Mitul *reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942, p. 66), ceea ce n-ar fi posibil dacă *rațiunea de a fi a Absolutului* n-ar fi coexistența contrariilor, un mixaj ce contravine de fapt logicii și experienței umane. Se cuvine să remarc aceași unitate de contrarii (*unio oppositorum*) în Ființa Supremă hindusă, ca dualitate indisolubilă. Pentru Mircea Eliade *coincidentia oppositorum* este unul din simbolurile cele mai vechi și cel mai răspîdit al Absolutului, o trăsătură universală. „Ființa supremă comportă o *coincidentia oppositorum*, întrucît ea cuprinde totalitatea realului” (Eliade în Petru Ursache, 2008: 50). Dar valabilitatea acestui mod de a gândi Absolutul este și mai complex motivată din perspectivă umană. Un comentariu profund și avizat poate extrapola coincidența într-o dialectică a contrariilor, transgresare a contradicțiilor, care ar fi reconciliante și transcendente în natura lor de condiții ale existenței temporale, aici pe pămînt, după cum s-a arătat, precizîndu-se că acesta este al doilea sens al coincidenței contrariilor (Linscott Ricketts, 2002: 160-161).

vrea absoluta împlinire a dorului și din *inimă* și din *suflet*, mai apoi este divizată între inimă (în vise) și suflet, după vise, până la intensitatea maximă a sufletului ei cuprins în *dorul de moarte de Luceafărul din cer*, mărturisit în așa-numita confesiune. La final, ea dintre *cei doi tineri*, cheamă lumina dătătoare de sens asupra *norocului*, iar *el*, fostul Cătălin tinde spre absolutul iubirii, vrea să veșnicească norocul instabil din *iubirea dentii* până în *visul din urmă*. Insistența și varietatea verbelor la imperativ (*stăbate-mi, revarsă, rămâi*) din invocația sa adoratoare impune o viitoare împlinire sub auspiciile mai înalte ale farmecului luminii Luceafărului, ca o nouă chemare a absolutului.

Despre categoria sofianicului s-a amintit rareori în exegeza modernă eminesciană, totuși ea a fost uneori recunoscută ca o componentă a sintezei realizate în poezia lui Eminescu, depășind imaginea omului contrariilor, cum spune D. C. Mihăilescu, enumerând printre valențele sintonice ale energiei spirituale eminesciene: „capacitatea de absorbire a sofianicului și cea de esențializare a teluricului; trăirea integrală, angajând esența ființei ” (Mihăilescu, 1982: 10).

În privința topirii influențelor într-un tot organic care este poemul capodoperă s-a vorbit foarte mult, totuși există câteva posibile confluente, observate cu întemeiere de Blaga, de exemplu, exprimând cu o impresionantă intuiție că Eminescu a presimțit “o secretă afinitate între fondul dacic și modul spiritului indic” (Blaga, 1968: 20), înrudire de substrat asupra căreia se oprește și Cicerone Poghiric (1977: 50-54). O paradoxală părere în această ordine de idei se dezvoltă într-o mai recentă abordare pe filonul influențelor indice (Munteanu, 1997: 105) în sensul prevalării substratului autohton și a imaginației originale a autorului. Precum o atestă multe texte eminesciene, există o anume temă recurentă a dublului, cu substanță nu numai obsesiv romantică, ci și înglobând dualismul, credința de fond că lumea este creația răului, așa cum apărea încă de timpuriu în scrisul lui Eminescu conștiința răului dominator și/sau creator, reperabil, în opinia mea, și în poemul de tinerețe *Mortua est!*: „gândirile-rele sugrum cele bune” (se pot susține exemple din textele: *Demonism, Sărmanul Dionis, Gemenii, Dumnezeu și om ș. a.*). În credințele gnostice fiecare ființă are un geamăn spiritual în lumea superioară, în mod analogic cu „așa-zisul dualism cosmogonic al fraților gemelari care și-au făcut apariția din văgăuna gestantă a neantului ori a apelor promordiale. La români, dualismul cosmogonic este reprezentat de Dumnezeu și Satana, de Fîrtate și de Nefîrtate, cum apare în varianta culeasă de Tudor Pamfile, comentată și de Romulus Vulcănescu în marea sa sinteză *Mitologie română*. Dată fiind schema princeps, cea mesopotamiană, Eliade a combătut și probabil a desființat teza cum că acesată legendă s-ar datora bogomilismului bulgar. Ca și în cazul lui C. Brâncuși, care și-a însușit modele artistice din fondul autohton transmis românilor direct din substratul de cultură al paleo-agriculturilor comunei primitive, și legenda cosmogonică face parte din același tezaur, mult mai vechi decât instalarea bulgarilor în Europa. Larga răspîndire internațională a mitului o dovedește” (Ursache 2008: 50).

Mircea Cărtărescu (2011: 24) (ca și alți critici ai lirismului pur) crede că mistica eminesciană nu poate fi definită pornind de la teoriile metafizice ori doctrinele orientale receptate cu fascinație de Eminescu, fiindcă ele sînt deturnate conform unor linii de forță ce nu pot fi descoperite, deoarece *sistemul poetic* al lui Eminescu este o *himeră*, neasemuit de specifică universului său poetic, este de fapt *adevărul* din inimă. Nu sînt totuși zadarnice eforturile criticilor de deștelenire a influențelor filosofice, a credințelor ori a sistemelor de gîndire asupra cărora se apleacă insistent Eminescu, care ajung, desigur, să rodească în alt fel în propriul său sistem poetic. Totuși, adevărul lăuntric („adevărul/ numa-n inima-mi să-l caut”, ca himerică, înverșunată căutare „spre interior”, trăsătură tipic romantică la Eminescu, trimite involuntar la gnoză.

În demersul de față aș ține să mă cantonez, ca premiză, în perimetrul ofertant al unei perspective mai mult orientative, respectiv pe un fond ideatic gnostic, ca mod de a vedea lumea, plasat în cadrul unei generalități maxime, la fel cum a fost romantitatea definită de Irina Petraș (2006: 38)¹⁰. Rosa Del Conte se exprimă în acest sens: „Tocmai pentru că este un tip de gîndire filosofico-religioasă, ea [gnoza] poate să reapară sub orice cer, să se reproducă conștiinței omului din orice epocă. Sîntem gnostici prin constituție și afinități culturale, așa cum sîntem sceptici sau epicurei, apolinici sau dionisiaci: sau devenim gnostici, sub imboldul unor impulsuri istorico-sociale externe sau al unor experiențe subiective” (Conte 1990: 384). De altfel, chiar printre specialiști, există convingerea că gnosa este o religie universală (Giles Quispel, apud Eliade II, 474).

Coincidența de substrat ideatic a ceea ce se poate numi *scenariul* și *simbolistica* din poemul eminescian *Luceafărul* cu gnosticismul se poate sprijini pe faptul că elementele actanțial-simbolice ale poemului eminescian se constituie în mod similar cu forme străvechi ale imaginarului religios, cu tradițiile sale spirituale: sufismul iranian, cabala, creștinismul primitiv, gnosticismul de filieră creștină, zurvanism, care traversează din Antichitatea greco-romană cultura și literatura europeană, înflorind în romantism (Goethe, Blake, Jakob Böhme, Byron, Shelley, E. Swedenborg, Leopardi), apoi în modernism și chiar existențialism (Baudelaire, Dostoievski, Camus, Beckett, Proust, Thomas Mann, Bulgakov), la noi Eminescu, Blaga, Mircea Eliade, parțial M. Sadoveanu, Ion Barbu (în enumerarea din studiul citat al Nicoletei Popa Blanariu (2015: 157). În același timp este de reamărcat persistența acestor credințe și continuitatea lor în spațiul popular, precum bogumili și catharii provensali. În literatura cultă acest filon de gîndire mistică a fost numit de Harold Bloom (Bloom 1996: 10) „gnosticism purificat”, funcționînd ca o paradigmă, citează și d-na Popa Blanariu, fiind „aproape o religie literară”.

¹⁰ Mai exact ar fi de folosit în ce-l privește pe Eminescu, în mod exemplar aș zice, termenul inventat și propus de Irina Petraș încă în 1989, anume *romantitatea*, “care să denumească o dimensiune a spiritului uman dintotdeauna, dincolo și mai presus de romantism, ca delimitare. Romantitatea avea de acoperit nelimitarea și ne-sațul, insurecția spirituală [...], deschiderea către tot”.

„Personajul de lumină” cum îl numește Blaga, este varianta „ființei de lumină” din acel străvechi imaginar dualist-gnostic, revigorat uneori în istoria culturii, alteori obnubilat sub alte fațete ori (re)întoarceri.

Traseul hermeneutic deschis de L. Blaga este continuat, în ordinea cunoscută ori acceptată în demersul d-nei Popa Blanariu, de Nicolae Balotă, Ioan Petru Culianu, Rosa Del Conte, Lucia Cifor. În esență, Nicoleta Popa Blanariu promovează, pe baza unui aparat critic, literar, filozofic, istoric și religios (care include și bibliografia „clasicizată” a problematicii dualismului și a raporturilor acestuia cu gnosticismul), selecția unor elemente pertinente „pentru o altfel de înțelegere a lui Eminescu: în relația lui, pe de o parte, cu un filon străvechi al imaginarii mitic autohton – mai exact, cu un substrat dualist de o vechime cel puțin traco-scitică, identificat de Mircea Eliade (1995) în cultura populară românească [și în limba română, în onomastică de pildă], și, pe de altă parte, în relația inevitabilă cu imaginarii romantic european”. Propunerea Nicoletei Popa Blanariu este aceea de a citi *Luceafărul* „ca o parabolă a Ființei care intră în posesia unei cunoașteri (de felul aceluși adevăr salvator, *gnosis*, al gnosticilor) despre esența ei luminos-numenală, a cărei amintire stăruie, ca o aspirație arhetipală, în adâncurile *psyché*-ului [...] . Într-un anume sens, experiența onirică a Cătălinei se compune din *vises numinoase, revelatorii* (s. n.), care-i dezvăluie un 'adevăr' (în sensul gnostic și, deopotrivă, 'arhetipal' la modul jungian) despre dimensiunea ei interioară, luminos-spirituală. Din această perspectivă, *Luceafărul* e o parabolă a ființei care ia act de natura sa, cu toate atributele (de)limitării ei ontologice și ale libertății interioare” (Popa Blanariu 2015: 154-155). Este important să observ însă că, după cum am demonstrat eu, cu multe ocazii și în câteva studii, textul *Luceafărului*, în semanticitatea sa, nu confirmă transfigurarea din vise, ci tocmai *de după vise, chiar o propensiune spre meditație și visare trează, înainte de vise*. Paradoxal, în vise Fata de împărat se dovedește inflexibilă în afirmarea naturii ei pămîntești, „vorbind cu el în somn”, „în vis”, vrea doar să-l coboare, condiționîndu-și iubirea de această coborîre, nicidecum să- urmeze în „calea deschisă”, nici să urce dorul său spre „Luceafărul de sus”. Numai la sfîrșit, și mai ales în starea de grație a confesiunii, Cătălina se dovedește pe deplin luceferită: „m-a prins un dor de moarte”. Orizontul ei interior este la cotele lui maxime, integrînd opozițiile trup/suflet într-un fel de *coincidentia oppositorum* nu în vis, ci paradoxal, cum spuneam, în trezie¹¹.

Ceea ce mi se pare cu totul remarcabil în această propunere a Nicoletei Popa Blanariu este faptul că finalul poemului este văzut stenic; nu se mai regăsește aici nimic din clasică condamnare a neînțelegerii omenescului; în locul alegației vindicative, în locul indiferenței „reci”, iluminat poate, în opinia mea, de *lumina din lumină* (cum îl definește *Părintele* pe Hyperion într-o variantă a poemului), ca ipostază a salvatorului intermediar dintre lumi: „În *Luceafărul* [...] cerul rămîne, prin emisarul lui, sofianic’, în preajma și în comunicare cu omul, ,luminîndu-i’ rostul și ,norocul’, așa cum îi cer Cătălin și Cătălina; lor le poate încă revela

¹¹ Vezi mai multe argumente în acest sens în Marian 1999 și 2003.

Hyperion lumina salvatoare, numenală, cuibărită în sufletul creaturii” (Popa Blanariu 2015: 167). Este aici, cred, o parte înțelesului global al poemului chiar dacă nu sînt invocate argumente textuale, așa cum am făcut-o eu în cărțile citate. Din punctul de vedere al analizei mele semantic-poetice, concluzia *luceferirii* este adevărată ca „realitate” textuală în ceea ce-i privește pe „cei doi tineri singuri” și pe eroul numit Luceafărul cu *lumina lui* (expresia din variante citată anterior), pe cînd ipostaza Hyperion (ceea ce a devenit Luceafărul) vede zădărnicia a tot ce înseamnă pe pămînt iubirea; sînt variante, expresive semantic, pentru strofa finală care pot da seamă revelator de ambele simțăminte: *Trăind porumbi împerecheți/ Viața voastră toată/ Un singur bine să n-aveți/ Să nu muriți de-odată* și, pe de altă parte, mai aproape de forma finală: *Trăind în cercul vostru strîmt/ Iubirea vă petrece/ Ce eu în sufletul meu simt/ E nemurirea rece*, ultimul vers și cu o altă variantă: *E voluptatea morții* (toate aceste variante sînt din versiunea notată de Perpessicius cu litera C și care poartă pe manuscris titlul: *Legenda Luceafărului*, Eminescu 1999: 51). Intuiește ceva, oarecum apropiat de demonstrația mea, și Nicoleta Popa Blanariu, vorbind, cu o pagină înainte de citatul invocat de mine mai sus, de „catrenul decepționat” „din finalul poemului” ca de „o *Glossă* în miniatură”.

Fără a aminti ori fără a invoca semnificativele cazuri de eminescologi care au reevaluat figura năpăstuită în clasică exegeză eminesciană a Cătălinei (C. Noica, Marin Mincu, G. Munteanu, P. M. Gorcea, Rodica Marian ș. a.), perspectiva propusă de Nicoleta Popa Blanariu are aerul că portește cu totul de la început, avînd intuiții care se pot verifica ori argumenta pe text. Studiul are meritul că este susținut de un eșafodaj ideatic-filosofic pe filonul gnostic bine fundamentat și cu efecte exegetice (re)valorizatoare. Eroina poemului eminescian capătă astfel un orizont care-o scoate cu totul din puținătatea de înțelegere și simțire la care fusese condamnată de consecințele tenacei răspîndiri a „platitudinii romantice” (Noica 1978: 98) a „geniului neînțeles”, devenit de multă vreme un concentrat model alegoric foarte răspîndit. În același registru eseistic este tratat și Cătălin: „Personajele, ‚vocile’ lirice din *Luceafărul* sînt distribuite tocmai în rolurile-cheie, pe pozițiile actanțiale simptomatice din această narațiune fondatoare gnostică” (Popa Blanariu 2015: 165). Numai că Nicoleta Popa Blanariu, în altă parte a demersului său, pare să prevaleze, poate involuntar, vechea desconsiderare a naturii omenești, în confruntarea ei cu natura superioară a lui Hyperion. În contextul analizei fragmentului „În locul lui venit din cer/ Hyperion se-ntoarse”, „după întîlnirea (Hype)Eonului cu ‚Părintele’ Pleromei (unul distict de Demiurgul Creației și al creaturii muritoare) și *înaintea dublei revelații* pe care o are Luceafărul – privind natura cătălinică și, prin comparație, propria sa condiție (hyper)eonică. Secvența respectivă amintește [...] un motiv gnostic atestat în textele de la *Nag Hammadi*” (Popa Blanariu 2015: 168).

Fiindcă voi relua întregul complex de argumente și însăși discuția privitoare la ambivalența Luceafărului-Hyperion, privit atît din perspectivă sofianică, cît și din cea gnostic-jungiană propusă (de fapt comentată prioritar pe argumentele sofianice relevate de Lucian Blaga) de Nicoleta Popa Blanariu, mă opresc aici numai la

diferențierea implicată în exprimarea „dublă revelație”, care contravine, în bună măsură, premiselor gnostice adoptate. Argumentul care ar nuanța, mai bine zis ar anula diferența dintre ființele pămîntești și entitățile cerești este unul de profundă importanță, circumscriind tocmai fundamentul acestor străvechi credințe și, pînă la urmă, explicînd temeiul și forța rezistenței lor. Presupusa comparație din enunțul de mai sus n-ar trebui să se transforme într-o dublă revelație, fiindcă autoarea însăși subliniase, la începutul studiului, că „simbolistica” din *Lucașfărul* „anulează separația canonică dintre Dumnezeu și om, cîtă vreme cel din urmă poate descoperi în el însuși esența numinos-luminoasă a celui dintîi, iar autocunoașterea devine, în mod particular în gnosticism, totuna cu «o cunoaștere a lui Dumnezeu»”. În textele scripturilor gnostice de la *Nag Hammadi*, se arată cu claritate: „Oricine ajunge la această gnoză – la această introspecție – este gata să primească sacramentul secret numit izbăvire (*apolytrosis*, literal, «eliberare»)” (Pagels 2013: 80). La fel credeau alchimiștii secolului al XVI-lea, pentru care adevărul este o „imagine a divinului care se află în noi”. În demersul teoretic al d-nei Popa Blanariu se remarcă preluarea din literatura de specialitate (cu preferință pentru comentariul și ediția lui E. Pagels) recuperarea dimensiunii gnostice și a extremei subiectivității în psihanaliza modernă, în versiunea lui Jung. Această revalidare a a experienței sacralului merită comentată în acest context, din motivul situației ei, similare gnosticilor antici și alchimiștilor medievali, în concepția unui Dumnezeu interior, ca o realitate psihică, imagine arhetipală a divinității imprimată în sufletul omenesc. Este deci realitatea numenală, spirituală, posibil de cucerit prin introspecție, fiindcă Sinele nu poate fi separat de Dumnezeu. Or, în convenția construcției textului *Lucașfărului*, zborul Lucașfărului spre începuturile cosmicității sîrșește la „al neființei adăpost”, unde i se revelă statutul eonic, condiția sa nepămînteană, Așadar revelația se produce *înaintea* și nu *după* întoarcerea la *locul lui*.

Bibliografie

- Balotă 1976 = Nicolae Balotă, *Eminescu und der Mythos*, în „Synthesis”, nr. 3, 1976, p. 141-156
- Blaga 1944 = Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1944
- Blaga 1968 = Lucian Blaga, *Mahatma Gandhi așa cum l-am cunoscut*, în *Secolul XX*, nr. 2, 1968
- Bloom 1996 = Harold Bloom, *Omens of Millenium*, Riverhead Books, New York, 1996
- Cărtărescu, 2011 = Mircea Cărtărescu, *Eminescu. Visul chimeric*, Editura Humanitas, București, 2011
- Cifor 2000 = Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, Editura Augusta, Timișoara, 2000
- Conte 1990 = Rosa Del Conte, *Eminescu sau despre Absolut*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990
- Culianu 1995 = Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Nemira, București, 1995

- Culianu 2002 = Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, Editura Polirom, Iași, 2002
- Culianu 2006 = Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, I, Editura Polirom, Iași, 2006
- Depraz 1966 = Natalie Depraz, *Le statut phénoménologique du monde dans la gnose: du dualisme à la non-dualité*, în "Laval théologique et philosophique", vol. 52, nr. 3, 1996, p. 625 – 647
- Eliade 1942 = Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, București, 1942
- Eliade 1986 = Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986
- Eliade 1991 = Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, I-III, Editura Științifică, București, 1991
- Eliade 1995 = Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghis-Han. Studii comparate despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Editura Humanitas, București, 1995
- Eliade 2008 = Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008
- Eminescu 1999 = Mihai Eminescu, *Lucașfăarul. Text poetic integral – variante și textul definitiv*. Ediție critică, introducere, note și comentarii de Rodica Marian, Editura Remus, Cluj-Napoca, 1999
- Guillermou 1977 = Alain Guillermou, *Geneza interioară a poeziilor lui Eminescu*, Editura Junimea, Iași, 1977
- Jonas 2001 = Hans Jonas, *The gnostic religion : the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1963 și 2001
- Jung 1994 = Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, Editura Anima, București, 1994
- Linscott Ricketts 2002 = Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade și moartea lui Dumnezeu*, în *Dosarul Eliade VI*, Partea întâi, Editura Curtea Veche, București, 2002
- Markschies 2003 = Christoph Markschies, *Gnosis: an introduction*, Continuum International Publishing group, 2003
- Marian 1999 = Rodica Marian, *Mentalitate indică și filosofie upanișadică în textul integral al poemului*, în idem "Lumile" *Lucașfăarului*, Editura Remus, Cluj-Napoca, 1999, p. 380- 428
- Marian 2003 = Rodica Marian, *Conceptul blagian al "sofianicului" la Eminescu*, în idem *Hermeneutica sensului. Eminescu și Blaga*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003
- Mihăilescu 1982 = Dan C. Mihăilescu, *Perspective eminesciene*, Ed. Cartea Românească, București, 1982
- Negulei 1995 = Carmen Negulei, *Variantele „Lucașfăarului” și „Lucașfăarul”. Imaginea universului*, în idem, *Studii și cercetări*, Editura Alfa Press, Cluj-Napoca, 1995
- Noica 1978 = C. Noica, *Sentimentul românesc al fînței*, Editura Cartea Românească, București, 1978
- Pagels 2013 = Elaine Pagels, *Scripturile gnostice de la Nag Hammadi*, Editura Herald, București, 2013.
- Pamfile 2006 = Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, Editura Vestala, București, 2006

- Petraș 2006 = Irina Petraș, *Teme și digresiuni. Scriitori clasici și moderni*, capitolul „Mihai Eminescu”, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006
- Popa Blanariu 2015 = Nicoleta Popa Blanariu, *De la Weltschmerz la kakia valentiniană. Personaje eminesciene în structura actanțială a miturilor dualist-gnostice*, în “Studii eminescologice”, 17, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2015
- Ursache 2008 = Petru Ursache, *Hermeneutica totală* [prefață], în Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 5-66