

DIMENSIUNEA GNOSTIC-DUALISTĂ ȘI INTERFERENȚA EI CU ABSOLUTUL (UNIO OPPOSITORIIUM) LA EMINESCU

Filonul de inspirație gnostică la Eminescu, poate mai frecventat decât îl recunoaște recent Nicoleta Popa Blanariu într-un incitant studiu (2015, p. 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 recognoscibile teme, motive, imagini definitorii etc. se poate identifica în opera lui Eminescu¹; de fapt chiar autoarea citată își sprijină mărturisit argumentele „aprofundând” 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, exploatând 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, p. 81–90) și am publicat studiul respectiv într-o carte din 2003. Înainte de a confrunța cele două analize, bazate pe aceleași fundamente și având aceleași intenții, cu scopul de a le releva rezistența ori veracitatea rezultatelor, este nevoie să le comentez, măcar în 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 pământeni, tratând numai tangențial aspectele textuale care au atingere cu gnosticismul și care-l privesc pe Luceafărul-Hyperion, implicit pe Demiurg, 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, întrucât 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 domeniiale (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. Întrucât 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.

¹ Nicoleta Popa Blanariu îi 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 Guillerme (1977), Rodica Marian (2003) și Carmen Negulei (1995).

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

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 propunând o definiție a gnosticismului, imediat contestată și a cărei ineficiență s-a impus prin diverse respingeri.

Christoph Marksches (2003, p. 16–17) propune o tipologie în opt puncte pentru a caracteriza cunoașterea gnostică istorică, care traversează cultura și literatura europeană până azi, ca o istorie a ideilor³ pe care încerc să le rezum aici, parafrazând-o și completând-o, în finalitatea unei descrieri ca axă orientativă de referință a ipotezei de „narațiune fondatoare gnostică” (Popa Blanariu 2015, p. 165), implicând așadar diegeza *Luceafărului*. Mai întâi, gnoza presupune un Dumnezeu suprem total distant și plasat în afara 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, având o vechime imemorială, nu neapărat gnostice, promovând 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 Marksches așază existența Demiurgului – Creatorul secund – la punctul patru al tipologiei gnozei, dar avansează la punctul trei ideea că lumea și materia sunt creații rele și astfel constituie o alienare. Înaintea acestei caracteristici este plasată ideea gnostică a entităților de proveniență divină, mai apropiate de oameni decât de Dumnezeul 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, p. 237–238) de la unii gânditori ruși, contemporani lui, varianta 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). Altă trăsătură tipologică relevantă a gândirii gnostice este aceea că mitul gnostic se configurează în jurul scân-

³ Nicoleta Popa Blanariu (2015, p. 155–158) insistă pe convergența în mito-filosofia romantică a gnosticismului, a alchimiei, ca tradiții spirituale, cu științele moderne ale *psyché*-ului în viziunea lui Jung. În schimb, Lucia Cifor (2000, p. 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, p. 50–76) și cei care tratează gnoza ca un curent religios sau spiritual, „doctrină sincretică, compusă din elemente ale religiilor de mistere” (Eliade 1986, p. 359). Originile curentului numit gnosticism sunt disputate, la o extremă fiind, după Mircea Eliade (1991, vol. II, p. 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 precreeștin. Bousset analizează comparativ temele specifice gnostice (dualismul, noțiunea de Mântuitor, ascensiunea extatică a sufletului) și le găsește originea iraniană.

teii 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, „«Dumnezeul ascuns», «necunoscut» al luminii, de la care emană [...] lumea perfectă și nemuritoare a eonilor”⁵, totodată sferă din care a căzut și fărărâma de divinitate, în genere încarcerată în capcana trupurilor muritoare (creaturi ale demiurgului, ca rival al Tatălui suprem) și lumea cea rea, materială, în care scânteia divină, *pneuma*, zace în adormire. Salvarea, mântuirea nu poate fi obținută decât prin intermediul unui salvator care coboară din sfera sa superioară⁶, unde se va întoarce apoi. Salvarea ființelor omenești trece prin cunoașterea, revelarea acestei scânteii de dumnezeire dinăuntrul ființei omenești⁷. (Pentru Christoph Marksches, salvarea și revelarea sunt punctul șapte și opt al tipologiei.) În esență, Mircea Eliade (1991, vol. II, p. 340) reține

„ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); și certitudinea eliberării («mântuirea»), dobândită grație gnozei” (1991 II, p. 340).

⁴ Originea iraniană a gnozei este nuanțată în religia lui Zarathustra, care primește revelația direct de la Ahura Mazdă, revelație condensată de Mircea Eliade (1991, vol. I, p. 306–307) în ideea: „omul e liber să aleagă între bine și rău [...]. Pe scurt, Binele și Răul, sfântul 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 că existența Răului constituie condiția prealabilă a libertății umane”.

⁵ „Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin [...]. După Valentin, Tatăl, Primum Principiu absolut și transparent, este invizibil și incomprehensibil. El s-a unit cu soția sa, Gândirea (*Ennoia*), și a zămislit cele cincisprezece 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. Azvârliți 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, Sfântul Duh. În sfârșit, restaurată în desăvârșirea sa inițială, Pleroma îl zămislește pe Mântuitor, numit și Iisus. Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune «materia invizibilă» cu elemente hylice (materiale), provenind de la Înțelepciunea inferioară, și din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, i.e. Dumnezeul *Genezei*. Acesta ignoră existența unei lumi superioare și se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială și alcătuiește, însuflețindu-le cu respirația sa, două categorii de oameni, «hylicii» și «psihicii». Însă elementele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără știrea lui în respirația Demiurgului și dau naștere clasei «pneumaticilor». Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ și, fără să se întrupeze în sensul adevărat al cuvântului, dă revelația cunoașterii mântuitoare. Astfel, treziți prin gnoză, pneumaticii, și *numai ei*, se înalță către Tatăl” (Eliade 1991, vol. II, p. 347 – subl. mea, R.M.).

⁶ „Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborârea 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 recâștige conștiința de sine. (Este mitul «Salvatorului salvat», înfățișat admirabil în *Imnul Mărgăritarului*”. Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părți divine și reurcarea ei către sferele celeste (Eliade 1991, vol. II, p. 340–341).

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

Lucia Cifor (2000, p. 55) subliniază sensul valentinian al *cunoașterii revelate* (gnoza), 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 scânteie divină au acces la cunoaștere și la mântuire, pe când 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 gnozei, respectiv ai acestui mod de gândire, polimorf, de altfel, insistă asupra tendinței de îngemănare a gnozei cu diferitele tipuri de dualism (punctul opt la Christoph Markschie), antrenând opozițiile lor tranșante, care explică răul din lume, pornind, la origine, din zoroastrismul persan, cu reprimarea timpului și materiei din creație rea, până la exaltarea spiritualității, inclusiv prevalarea lumii *acosmice*. Aici se potrivește adăugirea că, și în cazul rar al gnozei moniste, problema Răului și a condiției omului în lume se consideră fundamentală, precum în platonism ori neoplatonism, necesitatea reintegrării în regatul divin a scânteii 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, p. 635).

Revenind, după aceste considerații generale asupra gnozei, 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 coborâtoare în lume”, revelând în esență efectele semantic-poetice ale trecerii prin lume a „ființei de lumină”, care nu lasă în urmă-i numai o „dâră” luminoasă, cum spune C. Noica (1978, p. 101), ci transfigurează înseși naturile 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, implorând iubirea din sufletul **luceferit** al iubitei, cuprinsă în chiar lumina Luceafărului, și două variante tulburătoare o dovedesc, aducând mărturia textuală directă a participării salvatoare a Luceafărului 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, p. 50), *lumina lui și liniștile lui* nu sunt 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, „urmând-o „adânc 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 sămânță 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, p. 224). Diegetic și semantic, în poemul *Luceafărul* fata de împărat aspiră la absolutul⁹ sentimentului de la începutul textului, trează și înainte de vise, 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 dentâi* până în *visul din urmă*. Insistența și varietatea verbelor la imperativ (*străbate-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 Dan 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, p. 10).

În privința topirii influențelor într-un tot organic care este poemul capodoperă s-a vorbit foarte mult, totuși există câteva posibile confluențe, observate cu întemeiere de Blaga, de exemplu, exprimând cu o impresionantă intuiție că Eminescu a

⁸ Vezi și convingătoarele corelații și exemple ale fondului ideatic comun gnosticilor și romanticiiilor din studiul Nicolettei Popa Blanariu.

⁹ Propensiunea eroinei poemului spre totalitatea uniunii și din inimă, și din suflet, atestată de portretul ei semantic (Marian 1999, p. 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”** (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 răspândit al Absolutului, o trăsătură universală. „Ființa supremă comportă o *coincidentia oppositorum*, întrucât ea cuprinde totalitatea realului” (Eliade, în Petru Ursache 2008, p. 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 pământ, după cum s-a arătat, precizându-se că acesta este al doilea sens al coincidenței contrariilor (Linscott Ricketts 2002, p. 160–161).

presimțit „o secretă afinitate între fondul dacic și modul spiritului indic” (Blaga, 1968, p. 20), înrudire de substrat asupra căreia se oprește și Cicerone Poghirc (1977, p. 50–54). O paradoxală părere în această ordine de idei se dezvoltă într-o mai recentă abordare pe filonul influențelor indice (Munteanu 1997, p. 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 primordiale. La români, dualismul cosmogonic este reprezentat de Dumnezeu și Satana, de Fârtate și de Nefârtate, 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 această 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-agricultorilor comunei primitive, și legenda cosmogonică face parte din același tezaur, mult mai vechi decât instalarea bulgarilor în Europa. Larga răspândire internațională a mitului o dovedește” (Ursache 2008, p. 50).

Mircea Cărtărescu (2011, p. 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 sunt 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 *adevăru*l din inimă. Nu sunt totuși zadarnice eforturile criticilor de deștelenire a influențelor filosofice, a credințelor ori a sistemelor de gândire 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 premisă, 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, p. 38)¹⁰. Rosa Del Conte se exprimă în acest sens:

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”.

„Tocmai pentru că este un tip de gândire filosofico-religioasă, ea [gnoza] poate să reapară sub orice cer, să se reproducă conștiinței omului din orice epocă. Suntem gnostici prin constituție și afinități culturale, așa cum suntem sceptici sau epicurei, apolinici sau dionisiaci: sau devenim gnostici, sub imboldul unor impulsuri istorico-sociale externe sau al unor experiențe subiective” (Conte 1990, p. 384).

De altfel, chiar printre specialiști, există convingerea că gnoza este o religie universală (Giles Quispel, *apud* Eliade 1986, p. 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 Popa Blanariu 2015, p. 157). În același timp, este de remarcat persistența acestor credințe și continuitatea lor în spațiul popular, precum bogumilii și catharii provenșali. În literatura cultă acest filon de gândire mistică a fost numit de Harold Bloom (1996, p. 10) „gnosticism purificat”, funcționând ca o paradigmă, citează și Nicoleta Popa Blanariu, fiind „aproape o religie literară”.

„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 Nicoletei Popa Blanariu, de Nicolae Balotă, Ioan Petru Culianu, Rosa Del Conte, Lucia Cifor. În esență, autoarea 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 imaginarului 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 – nota mea, R.M.], și, pe de altă parte, în relația inevitabilă cu imaginarul 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 *vise numinoase, revelatorii* [subl. mea., R.M.], care-i dezvăluie un ‘adevăr’ (în sensul gnostic și, deopotrivă, ‘arhetipal’ la modul jungian) despre dimensiunea ei interioară, luminos-spirituală. Din această perspecti-

vă, 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, p. 154–155).

Este important să observ însă că, după cum am demonstrat 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 pământești, „vorbind cu el în somn”, „în vis”, vrea doar să-l coboare, condiționându-și iubirea de această coborâre, nicidecum să-l urmeze în „calea deschisă”, nici să urce dorul său spre „Luceafărul de sus”. Numai la sfârșit, 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, integrând 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 rămâne, prin emisarul lui ‘sofianic’, în preajma și în comunicare cu omul, ‘luminându-i’ rostul și ‘norocul’, așa cum îi cer Cătălin și Cătălina; lor le poate încă revela Hyperion lumina salvatoare, numenală, cuibărită în sufletul creaturii” (Popa Blanariu 2015, p. 167).

Este aici, cred, o parte înțelesului global al poemului chiar dacă nu sunt 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 când ipostaza Hyperion (ceea ce a devenit Luceafărul) vede zădărnicia a tot ce înseamnă pe pământ iubirea; sunt 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 strâmt / 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 sunt din versiunea notată de Perpessicius cu litera C și care poartă pe manuscris titlul: *Legenda Luceafărului*; vezi Eminescu 1999, p. 51). Intuiește ceva, oarecum apropiat de demonstrația mea, și Nicoleta Popa Blanariu, vorbind, cu o pagină înainte de citatul invocat 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,

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

Marin Mincu, G. Munteanu, P. M. Gorcea, Rodica Marian ș.a.), perspectiva propusă de Nicoleta Popa Blanariu are aerul că pornește cu totul de la început, având 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 răspândiri a „platitudinii romantice” (Noica 1978, p. 98) a „geniului neînțeles”, devenit de multă vreme un concentrat model alegoric foarte răspândit. În același registru eseistic este tratat și Cătălin:

„Personajele, ‘vocile’ lirice din *Luceafărul* sunt distribuite tocmai în rolurile-cheie, pe pozițiile actanțiale simptomatice din această narațiune fondatoare gnostică” (Popa Blanariu 2015, p. 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 întâlnirea (Hyper)Eonului cu ‘Părintele’ Pleromei (unul distinct 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, p. 168).

Fiindcă voi relua întregul complex de argumente și însăși discuția privitoare la ambivalența Luceafărului-Hyperion, privit atât din perspectivă sofianică, cât 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 pământești și entitățile cerești este unul de profundă importanță, circumscriind tocmai fundamentul acestor străvechi credințe și, până la urmă, explicând 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 *Luceafărul*

„anulează separația canonică dintre Dumnezeu și om, câtă vreme cel din urmă poate descoperi în el însuși esența numinos-luminoasă a celui dintâi, 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 (*apolytroxis*, literal, «eliberare»)” (Pagels 2013, p. 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 Nicoletei Popa Blanariu

se remarcă preluarea din literatura de specialitate (cu preferință pentru comentariul și ediția lui E. Pagels) recuperarea dimensiunii gnostice și a extremei subiectivități în psihanaliza modernă, în versiunea lui Jung. Această revalidare a experienței sacralului merită comentată în acest context, din motivul situării ei, similare gnosticilor antici și alchimiștilor medievali, în concepția unui Dumnezeu interior, ca o realitate psihică, imagine arhetipală a divinității imprimate 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 *Luceafărului*, zborul Luceafărului spre începuturile cosmicității sfârșește la „al neființei adăpost”, unde i se revelă statutul eonic, condiția sa nepământească, Așadar revelația se produce înaintea și nu după întoarcerea la *locul lui*.

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

- Balotă 1976 = Nicolae Balotă, *Eminescu und der Mythos*, în „Synthesis”, 1976, nr. 3, p. 141–156.
- Blaga 1944 = Lucian Blaga, *Trilogia culturii. Orizont și stil. Spațiul mioritic. Geneza metaforei și sensul culturii*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1944.
- Blaga 1968 = Lucian Blaga, *Mahatma Gandhi așa cum l-am cunoscut*, în „Secolul XX”, 1968, nr. 2.
- Bloom 1996 = Harold Bloom, *Omens of Millenium*, New York, Riverhead Books, 1996.
- Cărtărescu 2011 = Mircea Cărtărescu, *Eminescu. Visul chimeric*, București, Editura Humanitas, 2011.
- Cifor 2000 = Lucia Cifor, *Poezie și gnoză*, Timișoara, Editura Augusta, 2000.
- Conte 1990 = Rosa Del Conte, *Eminescu sau despre Absolut*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990.
- Culianu 1995 = Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995.
- Culianu 2002 = Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Culianu 2006 = Ioan Petru Culianu, *Studii românești*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 2006.
- Depraz 1966 = Natalie Depraz, *Le statut phénoménologique du monde dans la gnose: du dualisme à la non-dualité*, în „Laval théologique et philosophique”, 52, 1996, nr. 3, p. 625–647.
- Eliade 1942 = Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, București, Editura Vremea, 1942.
- Eliade 1986 = Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- Eliade 1991 = Mircea Eliade, *Istoria credințelor și a ideilor religioase*, vol. I–III, București, Editura Științifică, 1991.
- Eliade 1995 = Mircea Eliade, *De la Zamolxis la Genghis-Han. Studii comparate despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, București, Editura Humanitas, 1995.
- Eliade 2008 = Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2008.
- Eminescu 1999 = Mihai Eminescu, *Luceafărul. Text poetic integral – variante și textul definitiv*. Ediție critică, introducere, note și comentarii de Rodica Marian, Cluj-Napoca, Editura Remus, 1999.
- Guillermou 1977 = Alain Guillermou, *Geneza interioară a poeziilor lui Eminescu*, Iași, Editura Junimea, 1977.
- Jonas 2001 = Hans Jonas, *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity* (1963), Boston, Beacon Press, 2001.
- Jung 1994 = Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie*, București, Editura Anima, 1994.
- Linscott Ricketts 2002 = Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade și moartea lui Dumnezeu*, în *Dosarul Eliade VI*, Partea întâi, București, Curtea Veche, 2002.

- Markschies 2003 = Christoph Markschies, *Gnosis: an introduction*, Londra–New York, Continuum International Publishing Group, 2003.
- Marian 1999 = Rodica Marian, *Mentalitate indică și filosofie upanișadică în textul integral al poemului*, în idem „Lumile” *Lucașărilor*, Cluj-Napoca, Editura Remus, 1999, p. 380–428.
- Marian 2003 = Rodica Marian, *Conceptul blagian al „sofianicului” la Eminescu*, în idem *Hermeneutica sensului. Eminescu și Blaga*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2003.
- Mihăilescu 1982 = Dan C. Mihăilescu, *Perspective eminesciene*, București, Editura Cartea Românească, 1982.
- Negulei 1995 = Carmen Negulei, *Variantele „Lucașărilor” și „Lucașărul”. Imaginea universului, în Studii și cercetări*, Cluj-Napoca, Editura Alfa Press, 1995.
- Noica 1978 = C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Cartea Românească, 1978.
- Pagels 2013 = Elaine Pagels, *Scripturile gnostice de la Nag Hammadi*, București, Editura Herald, 2013.
- Pamfile 2006 = Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, București, Editura Vestala, 2006.
- Petraș 2006 = Irina Petraș, *Teme și digresiuni. Scriitori clasici și moderni*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2006.
- Popa Blaniariu 2015 = Nicoleta Popa Blaniariu, *De la Weltschmerz la kakia valentiniană. Personaje eminesciene în structura actanțială a miturilor dualist-agnostice*, 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*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2008, p. 5–66.

THE GNOSTIC-DUALISTIC DIMENSION AND ITS RELATIONSHIP WITH
THE ABSOLUTE (*UNIO OPPOSITORUM*) IN EMINESCU’S POETRY
(Abstract)

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 Blaniariu) 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 *Lucașărilor*. 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 Lucașărul-Hyperion, on Hyperion’s evolution towards the revelation of his condition as of the same essence with that of the increated divinity.

Cuvinte-cheie: *lumen naturæ, noumenon, pleroma, dualism, gnosticism, Demiurg, absolutul romantic, æon, tatăl preexistent și ascuns.*

Keywords: *lumen naturæ, noumenon, pleroma, dualism, gnosticism, Demiurge, romantic absolute, æon, pre-existent and hidden Father.*

Institutul de Lingvistică și Istorie Literară
„Sextil Pușcariu”
Cluj-Napoca, str. Emil Racoviță, 21
rodi.marian@gmail.com