Dimensiunea gnostic-dualistă şi interferenţa 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 inspiraţie gnostică la Eminescu, poate mai frecventat decît îl recunoaşte recent Nicoleta Popa Blanariu într-un incitant studiu (2015: 154-177), mai precis spus „revirimentul unui anume tip de imaginar şi scenariu mitic, unul dualist-gnostic în esenţă", cu o construcţie mitică proprie şi o serie de recognoscibile teme, motive, imagini definitorii etc. se poate identifica în opera lui Eminescu[1]; de fapt chiar autoarea citată îşi 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 şi autoarea studiul citat, exploatînd preferenţial argumentele blagiene. Acum aproape două decenii am fructificat şi eu – pentru exegeza *Luceafărului* – substanţialele sugestii din arealul gnostic cuprinse în conceptul sofianic blagian, ca obiect al filosofiei culturii (Marian 2003: 81-90) şi am publicat studiul respectiv într-o carte din 2003. Înainte de a confrunta cele două analize, bazate pe aceleaşi fundamente şi avînd aceleaşi intenţii, cu scopul de a le releva rezistenţa ori veracitatea rezultatelor, este nevoie să le comentez, măcar în

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

[2] N. Popa Blanariu citează ediţia din 1969 a *Trilogiei culturii*.

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

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

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

Christoph Markschies (2003: 16-17) propune o tipologie în opt puncte pentru a caracteriza cunoaşterea gnostică istorică, care traversează cultura şi literatura europeană pînă azi, ca o istorie a ideilor[3] pe care încerc să le rezum aici, parafrazînd-o şi completînd-o, în finalitatea unei descrieri ca axă orientativă de referinţă a ipotezei de „naraţiune fondatoare gnostică" (Popa Blanariu 2015: 165), implicînd aşadar diegeza *Luceafărului*. Mai întîi gnoza presupune un Dumnezeu suprem total distant şi plasat înafara lumii, „părintele" creator al Pleromei şi al luminii Numenale, care uneori este înţeleasă numai ca lume a Spiritului pur, a entităţilor nemateriale, precum presupune introducerea unui Dumnezeu creator, numit demiurg în tradiţia platoniciană, descris adesea ca fiind ignorant, uneori de-a dreptul rău (Culianu consideră miturile dualiste o „enigmă" a istoriei religiilor,

[3] Nicoleta Popa Blanariu (2015: 155-158) insistă pe convergenţa în mito-filosofia romantică a gnosticismului, a alchimiei, ca tradiţii spirituale, cu ştiinţele moderne ale *psyché*-ului în viziunea lui Jung. În schimb, Lucia Cifor (2000: 52-55) prevalează în discuţia teoretică şi în definirea gnozei istorice problematica perspectivei celor care consideră gnoza drept religie: Hans Jonas (1963), mai ales Ioan Petru Culianu (1995: 50-76) şi 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 creştini pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, iar la cealaltă extremă explicaţia opusă promovată în lucrarea fundamentală a lui Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der gnosis* (Göttingen, 1907), după care gnosticismul este un fenomen precreştin. Bousset analizează comparativ temele specific gnostice (dualismul, noţiunea de Mîntuitor, ascensiunea extatică a sufletului) şi le găseşte originea iraniană.

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

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

Christoph Markschies aşază existenţa Demiurgului - Creatorul secund - la punctul patru al tipologiei gnozei, dar avansează la punctul trei ideea că lumea şi materia sînt creaţii rele şi astfel constituie o alienare. Înaintea acestei caracteristici este plasată ideea gnostică a entităţilor de provenienţă divină, mai apropiate de oameni decît de Dumnezeul suprem, aşa cum vom vedea că este şi varianta ortodoxă a Sfintei Sofia (în unele variante această „înţelepciune căzută" este mama Creatorului secund), ca existenţă intermediară între Dumnezeu şi lume, în viziunea preluată de Lucian Blaga (1944: 237-238) de la unii gînditori ruşi, contemporani lui, variantă deosebit de importantă pentru intenţiile demersului meu de faţă (la care voi reveni pe larg, fiindcă este fundamentală pentru consecinţele ei privind ambivalenţa personajului numit Luceafărul şi Hyperion, precum). Altă trăsătură tipologică relevantă a gîndirii gnostice este aceea că mitul gnostic se configurează în jurul scînteii divine care sălăşluieşte în sufletul individual, parte din cel universal (se impune, în opinia mea, trimiterea la *atman-brahman* (Marian 1999) din filosofia antică indică, coroborată şi cu sugestiile lui Eliade privind „paradoxul lui Brahman" 1991 II: 394). Mitologia gnostic-dualistă[4] promovează distincţia dintre emanaţiile principiului suprem, «„Dumnezeul ascuns", „necunoscut" al luminii, de la care emană... lumea perfectă şi nemuritoare a eonilor"[5]», totodată sferă din care a căzut şi fărîma de divinitate, în genere încarcerată în capcana trupurilor muritoare (creaturi ale demiugului, ca rival al Tatălui suprem) şi lumea cea rea, materială, în

[4] Originea iraniană a gnosei este nuanţată în religia lui Zarathustra, care primeşte revelaţia direct de la Ahura Mazdă, revelaţie condensată de Mircea Eliade (1991 I: 306-307) în ideea: „omul e liber să aleagă între bine şi rău" [...] Pe scut, Binele şi Răul, sfîntul şi demonul distructiv purced de la Ahura Mazdă [...] care, în atotştiinţa sa, ştia de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, şi totuşi nu l-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicţiile, fie ca existenţa Răului constituie condiţia prealabilă a libertăţii umane".

[5] „Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin […] După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut şi transparent, este invizibil şi incomprehensibil. El s-a unit cu soţia sa, Gîndirea (*Ennoia*), şi a zămislit cele cinsprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma. Ultimul dintre eoni, *Sophia,* orbită de dorinţa de a-l cunoaşte pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia îşi face apariţia Răul şi Patimile. Azvîrliţi afară din Pleroma, Sophia şi creaţiile aberante pe care le prilejuise produc o înţelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se creează, Hristos şi perechea sa feminină, Sfîntul Duh. În sfîrşit, restaurată în desăvîrşirea sa iniţială, Pleroma îl zămisleşte pe Mîntuitor, numit şi Iisus. Coborînd în tărîmurile de jos, Mîntuitorul compune «materia invizibilă»cu elemete hylice (materiale), provenind de la Înţelepciunea inferioară, şi din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, i. e. Dumnezeul *Genezei.* Acesta ignoră existenţa unei lumi superioare ş se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială şi alcătuieşte, însufleţindu-le cu respiraţia sa, două categorii de oameni, «hylicii» şi «psihicii». Însă elemetele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără ştirea lui în respiraţia Demiurgului ş dau naştere clasei «pneumaticilor». Spre a mîntui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pămînt şi, fără să sr întrupeze în sensul adevărat al cuvîntului, dă revelaţia cunoaşterii mîntuitoare, Astfel, treziţi prin gnosă, pneumaticii, *şi numai ei*, se înalţă către Tatăl" (s. n.) (Eliade 1991: II, 347).

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

care scînteia divină, *pneuma*, zace în adormire. Salvarea, mîntuirea nu poate fi obţinută decît prin intermediul unui salvator care coboară din sfera sa superioară[6], unde se va întoarce apoi. Salvarea fiinţelor omeneşti trece prin cunoaşterea, revelarea acestei scîntei de dumnezeire dinăuntrul fiinţei omeneşti[7]. (Pentru Christoph Markschies, salvarea şi revelarea sînt punctul şapte şi opt al tipologiei). În esenţă, Mircea Eliade reţine „ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/ antidivin; mitul căderii sufletului (= spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); şi certitudinea eliberării («mîntuirea»), dobîndită graţie gnosei" (1991 II: 340).

Lucia Cifor (2000: 55) subliniază sensul valentinian al *cunoaşterii revelate* (gnosa), ca singură cale de integrare în armonia şi lumina *pneumei*, prin observaţia, cred foarte importantă, că spre deosebire de creştini, gnosticii susţin existenţa unor diferenţe fiinţiale între oameni, numai purtătorii de scînteie divină au acces la cunoaştere şi la mîntuire, pe cînd alte categorii (cei dominaţi de suflet ori de trup) nu au acces la gnoză. Ar mai fi de observat, în această ordine de idei, că toţi analiştii fenomenului complex al gnosei, respectiv ai acestui mod de gîndire, polimorf de altfel, insistă asupra tendinţei de îngemănare a gnosei cu diferitele tipuri de dualism (punctul opt la Christoph Markschies), antrenînd opoziţiile lor tranşante, care explică răul din lume, pornind, la origine, din zoroastrismul persan, cu reprimarea timpului şi materiei din creaţie rea, pînă la exaltarea spiritualităţii, inclusiv prevalarea lumii *acosmice*. Aici se potriveşte adăugirea că şi în cazul rar al gnosei moniste, problema Răului şi a condiţiei omului în lume, se consideră fundamentală, precum în platonism ori neoplatonism, necesitatea reintegrării în regatul divin a scînteii de transcendenţă, adică temeiul crucial este impulsul spre cucerirea întoarcerii la adevărata natură ori exaltarea aspiraţiei spre acel absolut (prezent şi la romantici) care dă sens existenţei omeneşti. 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 consideraţii generale asupra gnosei, la studiul meu privind dimensiunea sofianică în *Luceafărul*, este util să rezum rezultatele acestuia. Demonstraţia mea cuprinde multe argumente textuale din poemul eminescian şi din variantele sale, cu concluzii care se concentrează pe determinanta sofianică a „transcendenţei coborîtoare în lume", revelînd în esenţă efectele semantic-poetice ale trecerii prin lume a „fiinţei de lumină", care nu lasă în urmă-i numai o „dîră" luminoasă, cum spune C. Noica (1978: 101), ci transfigurează înseşi naturile

[6] „Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborîrea Fiului sau a Fiinţei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, şi, decăzut prin scufundarea în materie, îşi uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbeşte atunci un Trimis, care, «trezindu-l», îl ajută să-şi recîştige conştiinţa e sine. Este mitul «Salvatorului salvat», înfăţişat admirabil în *Imnul Mărgăritarului*". […] Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părticele divine şi reurcarea ei către sferele celeste (Eliade 1991 II: 340-341).

[7] Sfîntul Augustin şi apoi Eminescu citau des ideea că există în noi ceva mai profund decît noi înşine.

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

cătălinice, *luceferindu*-le. Analiza mai confirmă textual ceea ce Blaga numeşte „torent de transfigurare transcendentă" ori „o transcendenţă coborîtă într-un primitor receptacol", Cătălina descoperindu-şi idealul de lumină dătătoare de sens în nopţile „d-un farmec sfînt", 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 Luceafărului, şi două variante tulburătoare o dovedesc, aducând mărturia textuală directă a participării salvatoare a Luceafărului însuşi.

Avem aici trăsătura stilistic-sofianică, de fapt semantic-textuală cea mai elocventă: "Cu farmecul *luminii lui*/ Gândirile străbate-mi/ *Revarsă liniştile lui*/ Pe noaptea mea de patimi" (Eminescu 1999: 50), *lumina lui* şi *liniştile lui* nu sînt variante întâmplătoare (pentru ceea ce devine *farmecul luminii reci*, respectiv pentru *linişte de veci* din textul publicat antum), fiindcă invocaţia extatică a celui numit anterior Cătălin către proaspăt cucerita sa iubită dezambiguizează, fără dubiu, prin unitatea poetică *lui* pe însuşi 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 şi binecunoscuta lor imaginaţie vizionară, exacerbarea subiectivităţii şi a sentimentelor[8]), dar şi gnosticilor, care-l caută pe Dumnezeu în autocunoaştere, fiindcă pentru ei în fiecare fiinţă există o sămânţă divină, pe care un salvator, o fiinţă de lumină ca intermediar divin între lumi, o poate revela prin cunoaştere. Un astfel de mesager celest-spiritual este Sofia, în expresia filosofului Blaga „ordinea şi înţelepciunea divină, care coboară în vremelnicie, făcându-se vizibilă şi imprimându-se materiei" (Blaga 1944: 224). Diegetic şi semantic în poemul Luceafărul, fata de împărat aspiră la absolutul[9] sentimentului de la începutul textului, trează şi înainte de vise,

[8] Vezi şi convingătoarele coreleţii şi exemple ale fondului ideatic comun gnosticilor şi romanticilor din studiul Nicoletei Popa Blanariu.

[9] Propensiunea eroinei poemului spre totalitatea uniunii si din inimă şi din suflet atestată de portretul ei semantic (Marian 1999: 256-285) este analoagă cu totalitatea realului pe care Mircea Eliade o detecta în substanţa cosmogonică primordială ca absolut, concentrată ideatic în conceptul scolastic al lui Nicolaus Cusanus, anume *coincidentia oppositorium*, care capătă la istoricul religiilor o perspectivă universală. Se precizează că semnificaţia *dublă şi nu dihotomică a contrariilor corespunde „unei nevoi fundamentale a fiinţei omeneşti, reintegrarea omului în Cosmos printr-o absolută unificare*" (*Mitul reintegrării*, Editura Vremea, Bucureşti, 1942, p. 66), ceea ce n-ar fi posibil dacă *raţiunea de a fi a Absolutului* n-ar fi coexistenţa contrariilor, un mixaj ce contravine de fapt logicii şi experienţei umane. Se cuvine să remarc aceeaşi unitate de contrarii (*unio oppositorium)* în Fiinţa Supremă hindusă, ca dualitate indisolubilă. Pentru Mircea Eliade *coincidentia oppositorium* este unul din simbolurile cele mai vechi şi cel mai răspîndit al Absolutului, o trăsătură universală. „Fiinţa supremă comportă o *coincidentia oppositorium,* întrucît ea cuprinde totalitatea realului" (Eliade în Petru Ursache, 2008: 50). Dar valabilitatea acestui mod de a gîndi Absolutul este şi mai complex motivată din perspectivă umană. Un comentariu profund şi avizat poate extrapola coincidenţa într-o dialectică a contrariilor, transgresare a contradicţiilor, care ar fi reconciliante şi transcendente în natura lor de condiţii ale existenţei temporale, aici pe pământ, după cum s-a arătat, precizîndu-se că acesta este al doilea sens al coincidenţei contrariilor (Linscott Ricketts, 2002: 160-161).

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

vrea absoluta împlinire a dorului şi din *inimă* şi din *suflet*, mai apoi este divizată între inimă (în vise) şi suflet, după vise, până la intensitatea maximă a sufletului ei cuprins în *dorul de moarte* de *Luceafărul din cer,* mărturisit în aşa-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 veşnicească norocul instabil din *iubirea dentîi* pînă în *visul din urmă*. Insistenţa şi varietatea verbelor la imperativ (*stăbate-mi, revarsă, rămîi)* din invocaţia 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, totuşi ea a fost uneori recunoscută ca o componentă a sintezei realizate în poetica lui Eminescu, depăşind imaginea omului contrariilor, cum spune D. C. Mihăilescu, enumerînd printre valenţele sintonice ale energiei spirituale eminesciene: „capacitatea de absorbire a sofianicului şi cea de esenţializare a teluricului; trăirea integrală, angajînd esenţa fiinţei ” (Mihăilescu, 1982: 10).

În privinţa topirii influenţelor într-un tot organic care este poemul capodoperă s-a vorbit foarte mult, totuşi există cîteva posibile confluenţe, observate cu întemeiere de Blaga, de exemplu, exprimînd cu o impresionantă intuiţie că Eminescu a presimţit “o secretă afinitate între fondul dacic şi modul spiritului indic” (Blaga, 1968: 20), înrudire de substrat asupra căreia se opreşte şi Cicerone Poghirc (1977: 50-54). O paradoxală părere în această ordine de idei se dezvoltă într-o mai recentă abordare pe filonul influenţelor indice (Munteanu, 1997: 105) în sensul prevalării substratului autohton şi a imaginaţiei originale a autorului. Precum o atestă multe texte eminesciene, există o anume temă recurentă a dublului, cu substanţă nu numai obsesiv romantică, ci şi înglobînd dualismul, credinţa de fond că lumea este creaţia răului, aşa cum apărea încă de timpuriu în scrisul lui Eminescu conştiinţa răului dominator şi/sau creator, reperabil, în opinia mea, şi în poemul de tinereţe *Mortua est!:* „gîndirile-rele sugrum cele bune” (se pot susţine exemple din textele: *Demonism, Sărmanul Dionis, Gemenii, Dumnezeu şi om ş. a.*). În credinţele gnostice fiecare fiinţă are un geamăn spiritual în lumea superioară, în mod analogic cu „aşa-zisul dualism cosmogonic al fraţilor gemelari care şi-au făcut apariţia din văgăuna gestantă a neantului ori a apelor promordiale. La români, dualismul cosmogonic este reprezentat de Dumnezeu şi Satana, de Fîrtate şi de Nefîrtate, cum apare în varianta culeasă de Tudor Pamfile, comentată şi de Romulus Vulcănescu în marea sa sinteză *Mitologie română*. Dată fiind schema princeps, cea mesopotamiană, Eliade a combătut şi probabil a desfiinţat teza cum că acesată legendă s-ar datora bogomilismului bulgar. Ca şi în cazul lui C. Brâncuşi, care şi-a însuşit modele artistice din fondul autohton transmis românilor direct din substratul de cultură al paleo-agricultorilor comunei primitive, şi legenda cosmogonică face parte din acelaşi tezaur, mult mai vechi decît instalarea bulgarilor în Europa. Larga răspîndire internaţională a mitului o dovedeşte” (Ursache 2008: 50).

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

Mircea Cărtărescu (2011: 24) (ca şi alţi critici ai lirismului pur) crede că mistica eminesciană nu poate fi definită pornind de la teoriile metafizice ori doctrinele orientale receptate cu fascinaţie de Eminescu, fiindcă ele sînt deturnate conform unor linii de forţă 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 totuşi zadarnice eforturile criticilor de desţelenire a influeţelor filosofice, a credinţelor ori a sistemelor de gîndire asupra cărora se apleacă insistent Eminescu, care ajung, desigur, să rodească în alt fel în propriul său sistem poetic. Totuşi, adevărul lăuntric („adevărul/ numa-n inima-mi să-l caut", ca himerică, înverşunată căutare „spre interior", trăsătură tipic romantică la Eminescu, trimite involuntar la gnoză.

În demersul de faţă aş ţine 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 generalităţi maxime, la fel cum a fost romantitatea definită de Irina Petraş (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 conştiinţei omului din orice epocă. Sîntem gnostici prin constituţie şi afinităţi culturale, aşa cum sîntem sceptici sau epicurei, apolinici sau dionisiaci: sau devenim gnostici, sub imboldul unor impulsuri istorico-sociale externe sau al unor experienţe subiective" (Conte 1990: 384). De altfel, chiar printre specialişti, există convingerea că gnosa este o religie universală (Giles Quispel, apud Eliade II, 474).

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

[10] Mai exact ar fi de folosit în ce-l priveşte pe Eminescu, în mod exemplar aş zice, termenul inventat şi propus de Irina Petraş încă în 1989, anume *romantitatea*, "care să denumească o dimensiune a spiritului uman dintotdeauna, dincolo şi mai presus de romantism, ca delimitare. Romantitatea avea de acoperit nelimitarea şi ne-saţul, insurecţia spirituală [...], deschiderea către tot".

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

„Personajul de lumină" cum îl numeşte Blaga, este varianta „fiinţei de lumină" din acel străvechi imaginar dualist-gnostic, revigorat uneori în istoria culturii, alteori obnubilat sub alte faţete 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 esenţă, Nicoleta Popa Blanariu promovează, pe baza unui aparat critic, literar, filozofic, istoric şi religios (care include şi bibliografia „clasicizată" a problematicii dualismului şi a raporturilor acestuia cu gnosticismul), selecţia unor elemente pertinente „pentru o altfel de înţelegere a lui Eminescu: în relaţia lui, pe de o parte, cu un filon străvechi al imaginarului mitic autohton – mai exact, cu un substrat dualist de o vechime cel puţin traco-scitică, identificat de Mircea Eliade (1995) în cultura populară românească [şi în limba română, în onomastică de pildă], şi, pe de altă parte, în relaţia inevitabilă cu imaginarul romantic european". Propunerea Nicoletei Popa Blanariu este aceea de a citi *Luceafărul* „ca o parabolă a Fiinţei care intră în posesia unei cunoaşteri (de felul acelui adevăr salvator, *gnosis*, al gnosticilor) despre esenţa ei luminos-numenală, a cărei amintire stăruie, ca o aspiraţie arhetipală, în adîncurile *psyché*-ului [...] . Într-un anume sens, experienţa onirică a Cătălinei se compune din *vise numinoase, revelatorii* (s. n.), care-i dezvăluie un 'adevăr' (în sensul gnostic şi, deopotrivă, ‚arhetipal' la modul jungian) despre dimensiunea ei interioară, luminos-spirituală. Din această perspectivă, Luceafărul e o parabolă a fiinţei care ia act de natura sa, cu toate atributele (de)limitării ei ontologice şi ale libertăţii interioare" (Popa Blanariu 2015: 154-155). Este important să observ însă că, după cum am demonstrat eu, cu multe ocazii şi în cîteva studii, textul *Luceafărului*, în semanticitatea sa, nu confirmă transfigurarea din vise, ci tocmai *de după vise, chiar o propensiune spre meditaţie şi visare trează, înainte de vise*. Paradoxal, în vise Fata de împărat se dovedeşte inflexibilă în afirmarea naturii ei pământeşti, „vorbind cu el în somn", „în vis", vrea doar să-l coboare, condiţionîndu-şi iubirea de această coborîre, nicidecum săl- urmeze în „calea deschisă", nici să urce dorul său spre „Luceafărul de sus". Numai la sfîrşit, şi mai ales în starea de graţie a confesiunii, Cătălina se dovedeşte pe deplin luceferită: „m-a prins un dor de moarte". Orizontul ei interior este la cotele lui maxime, integrînd opoziţiile trup/suflet într-un fel de *coincidentia oppositorium* nu în vis, ci paradoxal, cum spuneam, în trezie[11].

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 regăseşte aici nimic din clasica condamnare a neînţelegerii omenescului; în locul alegaţiei vindicative, în locul indiferenţei „reci", iluminat poate, în opinia mea, de *lumina din lumină* (cum îl defineşte *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 şi în comunicare cu omul, ‚luminîndu-i' rostul şi ‚norocul', aşa cum îi cer Cătălin şi Cătălina; lor le poate încă revela

[11] Vezi mai multe argumente în acest sens în Marian 1999 şi 2003.

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

Hyperion lumina salvatoare, numenală, cuibărită în sufletul creaturii" (Popa Blanariu 2015: 167). Este aici, cred, o parte înţelesului global al poemului chiar dacă nu sînt invocate argumente textuale, aşa cum am făcut-o eu în cărţile citate. Din punctul de vedere al analizei mele semantic-poetice, concluzia *luceferirii* este adevărată ca „realitate" textuală în ceea ce-i priveşte pe „cei doi tineri singuri" şi 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 simţăminte: *Trăind porumbi împerecheţi/ Viaţa voastră toată/ Un singur bine să n-aveţi/ Să nu muriţi de-odată* şi, 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 şi cu o altă variantă: *E voluptatea morţii* (toate aceste variante sînt din versiunea notată de Perpessicius cu litera C şi care poartă pe manuscris titlul: *Legenda Luceafărului*, Eminescu 1999: 51). Intuieşte ceva, oarecum apropiat de demonstraţia mea, şi Nicoleta Popa Blanariu, vorbind, cu o pagină înainte de citatul invocat de mine mai sus, de „catrenul decepţionat" „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 clasica exegeză eminesciană a Cătălinei (C. Noica, Marin Mincu, G. Munteanu, P. M. Gorcea, Rodica Marian ş. a.), perspectiva propusă de Nicoleta Popa Blanariu are aerul că porteşte cu totul de la început, avînd intuiţii care se pot verifica ori argumenta pe text. Studiul are meritul că este susţinut de un eşafodaj ideatico-filosofic pe filonul gnostic bine fundamentat şi cu efecte exegetice (re)valorizatoare. Eroina poemului eminescian capătă astfel un orizont care-o scoate cu totul din puţinătatea de înţelegere şi simţire la care fusese condamnată de consecinţele tenacei răspîndiri a „platitudinii romantice" (Noica 1978: 98) a „geniului neînţeles", devenit de multă vreme un concentrat model alegoric foarte răspîndit. În acelaşi registru eseistic este tratat şi Cătălin: „Personajele, ‚vocile' lirice din *Luceafărul* sînt distribuite tocmai în rolurile-cheie, pe poziţiile actanţiale simptomatice din această naraţiune 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 omeneşti, în confruntarea ei cu natura superioară a lui Hyperion. În contextul analizei fragmentului „În locul lui menit din cer/ Hyperion se-ntoarse", „după întîlnirea (Hype)Eonului cu ‚Părintele' Pleromei (unul distict de Demiurgul Creaţiei şi al creaturii muritoare) şi *înaintea dublei revelaţii* pe care o are Luceafărul – privind natura cătălinică şi, prin comparaţie, propria sa condiţie (hyper)eonică. Secvenţa respectivă aminteşte [...] un motiv gnostic atestat în textele de la *Nag Hammadi*" (Popa Blanariu 2015: 168).

Fiindcă voi relua întregul complex de argumente şi însăşi discuţia privitoare la ambivalenţa Luceafărului-Hyperion, privit atît din perspectivă sofianică, cît şi 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

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

diferenţierea implicată în exprimarea „dublă revelaţie", care contravine, în bună măsură, premiselor gnostice adoptate. Argumentul care ar nuanţa, mai bine zis ar anula diferenţa dintre fiinţele pământeşti şi entităţile cereşti este unul de profundă importanţă, circumscriind tocmai fundamentul acestor străvechi credinţe şi, pînă la urmă, explicînd temeiul şi forţa rezistenţei lor. Presupusa comparaţie din enunţul de mai sus n-ar trebui să se transforme într-o dublă revelaţie, fiindcă autoarea însăşi subliniase, la începutul studiului, că „simbolistica" din *Luceafărul* „anulează separaţia canonică dintre Dumnezeu şi om, cîtă vreme cel din urmă poate descoperi în el însuşi esenţa numinos-luminoasă a celui dintîi, iar autocunoaşterea devine, în mod particular în gnosticism, totuna cu «o cunoaştere a lui Dumnezeu»". În textele scripturilor gnostice de la *Nag Hammadi,* se arată cu claritate: „Oricine ajunge la această gnoză – la această introspecţie – este gata să primească sacramentul secret numit izbăvire (*apolytrosis,* literal, «eliberare»)" (Pagels 2013: 80). La fel credeau alchimiştii 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 preferinţă pentru comentariul şi ediţia lui E. Pagels) recuperarea dimensiunii gnostice şi a extremei subiectivităţi în psihanaliza modernă, în versiunea lui Jung. Această revalidare a a experienţei sacrului merită comentată în acest context, din motivul situării ei, similare gnosticilor antici şi alchimiştilor medievali, în concepţia unui Dumnezeu interior, ca o realitate psihică, imagine arhetipală a divinităţii imprimată în sufletul omenesc. Este deci realitatea numenală, spirituală, posibil de cucerit prin introspecţie, fiindcă Sinele nu poate fi separat de Dumnezeu. Or, în convenţia construcţiei textului *Luceafărului,* zborul Luceafărului spre începuturile cosmicităţii sfîrşeşte la „al nefiinţei adăpost", unde i se revelă statutul eonic, condiţia sa nepămînteană, Aşadar revelaţia se produce *înaintea* şi 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 şi stil. Spaţiul mioritic. Geneza metaforei şi sensul culturii,* Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1944

Blaga 1968 = Lucian Blaga, *Mahatma Gandhi aşa cum l-am cunoscut*, în *Secolul XX*, nr. 2, 1968

Bloom 1996 = Harold Boom, *Omens of Millenium*, Riverheard Books, New York, 1996

Cărtărescu, 2011 = Mircea Cărtărescu, *Eminescu. Visul chimeric*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011

Cifor 2000 = Lucia Cifor, *Poezie şi gnoză*, Editura Augusta, Timişoara, 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, Bucureşti, 1995

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

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

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)

Petraş 2006 = Irina Petraş, *Teme şi digresiuni. Scriitori clasici şi moderni*, capitolul *„Mihai Eminescu”,* Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2006

Popa Blanariu 2015 = Nicoleta Popa Blanariu, *De la **Weltschmerz** la **kakia** valentiniană. Personaje eminesciene în structura actanţială a miturilor dualist-gnostice*, în “Studii eminescologice”, 17, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2015

Ursache 2008 = Petru Ursache, *Hermeneutica totală* [prefață], în Mircea Eliade, *Meşterul Manole. Studii de etnologie şi mitologie*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, p. 5-66

BDD-A26428 © 2016 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 22:09:56 UTC)