

**DIFERENȚIALELE DIVINE ALE LUI LUCIAN BLAGA –
UN MODEL METAFIZIC DE GENEZĂ A LUMII**
*Lucian Blaga's Divine Differentials – A Metaphisic Model of the Origin of the
World*

Eugeniu NISTOR¹

Abstract

In Blaga's *Divine Differentials*, the Great Anonymous (also called the „Generator”) is the absolute metaphysical principle or the „metaphysical center” of the world, an autarchic „integrated whole”, the utmost complexity, having the ability to generate „ad indefinitum” existences of the same substantial magnitude and structural complexity. „However, as a representative of the Absolute Existence, having infinite creation possibilities, without exhausting its creative substance and without” feeding on other substantial elements from the outside world, the Great Anonymous keeps the human individual at the periphery, and confronts him with a series of obstacles, within the strict limits of his humble human condition, thus obstructing his access beyond the walls of the transcendent. And to prevent the emergence of „equivalent Gods”, which would lead to a „serious divine anarchy”, the Great Anonymous refuses even to consider its own self lest it should reproduce itself by the mere act of self-determination; that is why it generates and emits from the Anonymous Fund only peripheral and „less nuclear” differentials, because in the philosopher's view, the „divine differentials (we refer to heterogeneous ones) are essentially as many infinitesimal carriers of a virtual, ultimate simplicity”. Emitted in infinite and heterogeneous series (more rarely homogeneous), the divine differentials are „left to chance” so as to integrate, according to the principle of the minimal or the sufficient correspondence, and form complex existences. Different from Leibniz's monads and Herbart's realms, they integrate into the so-called formative units; forming more or less complex structures, they disintegrate themselves after a while because all formative units are subjected to „transience” and are ephemeral. Just as the Divine Differentials, formative units make up the trans-biological fund, integrating into everything that exists (according to „correspondences”), but the „maximum level” of the integration process admitted by the Great Anonymous is the one reached by human consciousness, where are integrated the more „nuclear” differentials, but beyond them – any kind of evolution is blocked!

Keywords: The Great Anonymous, divine differentials, formative unit, Leibniz's monads, autarchic entity, genesis.

Descriind, în *Diferențialele divine* (1940), mai multe variante ale genezei lumii, Lucian Blaga pledează pentru validarea acelor concepte metafizice care au anvergură și „încapsulează” în chipul cel mai credibil experiența umană, căci, precizează el: „fără o metafizică, declarată sau latentă, omul nu poate exista”, iar „în istorie nu s-a declarat nicicând o vacanță metafizică.”²

În considerațiile filosofului, din prefața volumului amintit, acesta anunța încheierea sistemului său de gândire și constata că, „încetul cu încetul, și din mai multe părți deodată, a durat o clădire până sus: «Acum a venit rândul cupolei».”³ Arătând că unele elemente ale teoriei sale metafizice au fost expuse și în cărțile anterioare (*Cesura transcendentă, Geneza metaforei și sensul culturii și Artă și valoare*), filosoful recunoaște că acestea prezentau unele

¹ Assistant Prof. PhD, „Petru Maior” University of Tîrgu-Mureș

² Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 19

³ *Ibidem*, p. 11

„particulare îngrădiri”, referindu-se restrictiv doar la „anumite fragmente sau ținuturi ale existenței (cunoașterea, cultura, valorile)” și „după cum oricine o recunoaște, metafizica nu e încă împlinită fără o viziune de ansamblu de natură «cosmologică» (...) Volumul concepției metafizice a crescut cu fiecare nou ținut luat în cercetare. De astă dată se va construi cercul ultim, menit a închide în ocolul său toate celelalte.”⁴

În absența „apetitului speculativ”, care s-ar părea că se prelungește în lume ca un semn al „infirmității omenești”, filosoful este cel care ar trebui să se încumete să „examineze limitele pe care o înaltă rânduială le impune cunoașterii”⁵ Căci „tema poartă pe trupul ei rune și răni. Rune cu semnificații pierdute – cine le va tălmăci din nou? Răni dobândite în lupta cu toate îndoielile – cine le va vindeca?”⁶ Iar în discutarea acestui context nici o nouă concepție filosofică sau teologică nu poate ignora momentul criticismului kantian, cu superba lui schelărie de idei, deoarece „Ar fi o mare greșală să se creadă că un Kant a trăit degeaba.”⁷

Viziunea cosmologică blagiană are merite incontestabile sub aspectul originalității, de care ar trebui să țină cont orice cercetător onest, însă „aici, mai mult ca în oricare altă parte, Blaga produce o lume imaginară, frumoasă, prea frumoasă poate, prin poezia ei imanentă, dar cu defectul irealității.”⁸ Căci această cosmologie, cam prea „închisă în jocul imaginației”, postulează „existența unui centru metafizic nevăzut, care este altceva decât lumea”, pentru ca apoi să-l identifice sub această cupolă pe însuși „Marele Anonim”⁹ Toate acestea sunt păreri și opinii, suferind adesea de viciul subiectivității, dar Blaga a prevăzut și riscurile la care se va supune prin publicarea acestui (auto-intitulat, cu evidentă modestie) „studiu de metafizică cosmologică”, inclusiv intrarea în arenă a „unor critici în stare să-și exprime bănuiala și neîncrederea față de valoarea filosofică a ideilor numai fiindcă acestea ar fi «prea frumos prezentate»”¹⁰

Socotit un fel de „centru metafizic”, situat „dincolo de orice lumină și de orice neguri”, Marele Anonim este un termen care „n-are valoare demonstrativă pentru existența designată”, el fiind „existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorează orice altă existență.” Acesta este derutant în multe privințe, având evidente „apucături egocentrice”, astfel încât „calificarea” acestor manifestări față de ființa omenească „le-ar stârni stupoare teologilor”, căci „egocentrismul Fondului Anonim depășește cu mult cele arătate.”¹¹ Curiozitatea omenească, dar mai ales pasiunea filosofică îl împinge pe gânditorul din Lančrăm să încerce o reperare a acestuia, conform propriei mărturisiri, „călătorind prin noi înșine în căutarea lui, l-am bănuț la un moment dat și dincolo de noi”, dar, mai apoi, recunoaște că „am fost nevoiți să-l gândim

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*, p. 15

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, p. 16

⁸ Gheorghe Vlăduțescu – *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982, p.200

⁹ *Ibidem*, p.201

¹⁰ Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică*, ed. cit., p. 14

¹¹ *Ibidem*, p. 27

cu accentul dislocat și cu greutatea tot mai mult dincolo de noi, în zone mai presus de toată făptura.”¹²

Stând la îndoială dacă Marelui Anonim să-i zică și Dumnezeu, Lucian Blaga preferă să-l înzestreze pe acesta cu „atributele divine”, adăugându-i și sintagma „Generatorul” (probabil din intenția de laicizare a numelui), socotindu-l un „«tot unitar», de o maximă complexitate substanțială și structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși”, atribuindu-i capacitatea de a se „reproduce» *ad indefinitum*, în chip identic, aceasta fără a se istovi și fără a-și asimila substanța din afară.”¹³ Luând în considerare „puternicia” Marelui Anonim, trecând dincolo de orice „subtilități scolastice”, filosoful se încumetă, în demersul său speculativ, să-i atribuie Marelui Anonim inclusiv capacitatea de a fi nu doar „un creator de lumi, ci un generator de Dumnezei echivalenți.”¹⁴ Însă, în această ipostază, asupra totului existenței, ar plana o mare primejdie, deoarece ar rezulta fie „tot atâtea sisteme autarhice care s-ar sustrage pazei și controlului central, fie sisteme egocentrice care ar încerca să se substituie întâiului și tuturor celorlalte”, iar consecința acestor posibilități reproductive, necontrolate, ar duce la o gravă „teoanarhie.”¹⁵ Deși posibilitățile lui sunt enorme, Marele Anonim refuză generarea de „toturi divine”, tocmai pentru a nu-și pune în pericol „centralismul existenței”, manifestându-se generator doar „prin acte reproductive cu obiectivul minimalizat (...)” atât „sub unghi substanțial, cât și sub unghi structural.”¹⁶

Așadar, pândit de primejdia rezultată chiar din profesia sa de „natură generatoare”, care, cam necontrolată, ar duce la „o serie de existențe similare divine”, consolidându-și pe deplin autarhia, Marele Anonim optează pentru un proces de creație care se manifestă plenar prin „diferențiale”, ce posedă un conținut „minim substanțial” și, prin urmare, sub „unghi substanțial”, pot fi simbolizate „ca o serie de puncte...”, iar „sub unghi structural, pot fi imaginate simbolic ca fragmente infinitezimale eterogene, dar absolut simple, ale sferei sau ale cercului divin.”¹⁷ El își îngrădește la maxim creația, procedând la o „degradare și *decimare* a «posibilităților»”, admitând unele acte creatoare și suspendând altele, deoarece „ceea ce se îngăduie să fie «creat» și ceea ce este «oprit» se întregește complementar: aceste două părți ar face împreună un Dumnezeu.“; și în acest fel „orice creatură directă a Marelui Anonim va fi un infim fragment, îngăduit și liber realizat, al unui Dumnezeu posibil.”¹⁸ Cosmosul / lumea în ansamblul ei, cu toate elementele de substrat presupuse, ar fi o *creație directă*, în timp ce „substanțele și formele complexe” ar constitui obiectul *creației indirecte* a divinității. Dar cum „voința Marelui Anonim nu prezintă analogii cu voința omului”, având o altfel de manifestare, adică nu este „plăsmuitoare” sau constructivă, ci categoric eliminativă”, filosoful încearcă să ne convingă că fiecare act creator al acestuia „trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată până la

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*, pp. 27-28

¹⁴ *Ibidem*, p. 29

¹⁵ *Ibidem*, p. 30

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*, pp. 34-35

¹⁸ *Ibidem*, p. 31

nerecunoaștere, prin radicală mutilare anticipată.”¹⁹ Ipostazele reproductive sau posibilitățile repetiției întocmai a creației, din perspectiva existențelor identice sau similare, ar reprezenta însă „marea spaimă a Fondului Anonim”, asupra căruia planează „o singură primejdie”: aceea a „propriei sale naturi generatoare de identități.”²⁰ De aceea, îndemnat de „previziuni hegemonice”, actul generator al Marelui Anonim „este totdeauna voit restrâns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial.”²¹



Fig. 1



Fig. 2

Procedând la reprezentarea grafică a divinității printr-un cerc sau o sferă (fig. 1), filosoful arată că procesul teogonic poate fi „ilustrat printr-o serie neclintită de sfere sau cercuri cu totul asemenea” (fig. 2), dar că în realitate „acest proces teogonic nu se declanșează” deoarece „efortul volițional al Marelui Anonim are ca obiective ceea ce nu trebuie să facă, iar nu ceea ce se face.”²² Și, după cum apreciază Lucian Blaga, cea mai bună dovadă că Marele Anonim nu are alte ipostaze, decurge din chiar faptul că „Lumea ia ființă pe două temeuri: întâi, pe temeiul reproductibilității *ad indefinitum* a lui Dumnezeu; și al doilea, pe temeiul incompatibilității acestei serii divine cu hegemonia lui Dumnezeu”, care își conturează propriile lui posibilități de creație și „izbutește în cele din urmă să le dea peste cap, măcinându-le.”²³ O altă problemă pe care o ridică filosoful este legată de o mai veche variantă a genezei lumii: aceea prin care „aceasta ar fi într-un fel egală cu însăși gândirea lui Dumnezeu”, când divinitatea s-ar găsi „într-o situație dificilă și plină de riscuri”, mai potrivit fiind, ca măsură de precauție, „să-și stingă aproape în întregime gândirea, sau să se gândească de fiecare dată pe sine însuși, aproape în întregime într-un fel «negativ», pentru a nu se realiza.”²⁴ Deci Marele Anonim „nu-și permite nicidecum să se gândească «pozitiv», decât în diferențiale.”²⁵

Dar intenția filosofului de a se distanța și delimita, cât mai mult posibil, de cele trei variante cunoscute *ale genezei*, atât de modelul cosmologic iudeo-creștin (unde geneza lumii este echivalentă cu însăși gândirea magică a lui Dumnezeu, care creează din iubire o lume imperfectă), cât și de cel al neo-platonicienilor (bazat pe un amplu proces creator emanativ) și de modelul monadologic al lui Leibniz (unde fiecare monadă este un *microcosm*, oglindind lumea în integralitatea ei, fără a „exista două monade absolut la fel”) – duce la o uriașă contradicție, care nu le putea scăpa criticilor, între care se situează și prof. Gh. Vlăduțescu, care, pe bună dreptate, constată că „lăsând diferențialelor libertatea de integrare în individuale, tipuri, moduri ontologice, el (L. Blaga – n. a.) îl «însărcinează» pe

¹⁹ *Ibidem*, pp. 31-32

²⁰ *Ibidem*, pp. 32-33

²¹ *Ibidem*, p. 34

²² *Ibidem*, p. 38

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*, p. 39

²⁵ *Ibidem*, p. 39

Marele Anonim să controleze procesul, dar ceea ce i-a dat cu o mână, îi ia, fie și parțial, cu alta”, căci „procese de integrare ale diferențialelor nu se mai fac sub controlul direct al Marelui Anonim, ci numai sub puterea faptului că diferențialele eterogene se potrivesc și se întregesc prin însăși structura și natura lor, în vederea unor formațiuni mai complexe...”²⁶

Pe de altă parte, încă o dată se observă o mare dilemă a cosmologiei blagiene: ni se vorbește când despre Marele Anonim, când despre Dumnezeu, când despre Fondul Anonim iar, mai încolo, despre Fondul Originar, Generatorul central, Generatorul „transmundan”, Existența originară sau Existența cosmică – într-o frapantă și derutantă indecizie!

Doar atunci când se referă la limitarea posibilităților divine, Lucian Blaga recunoaște că toate descrierile sale metafizice pot fi considerate doar niște „anticipații teoretice” referitoare la procesul complex al genezei lumii, pe care el îl vede desfășurat în trei faze: 1. faza precosmică – când posibilitățile de creație sunt reduse drastic, pentru ca Marele Anonim să-și asigure autoritatea absolută; 2. faza genezei directe – când sunt emise cele două tipuri de diferențiale (omogene și eterogene), și 3. faza genezei indirecte – când diferențialele divine sunt integrate și organizate sub aspect cosmic.

Dar să le descriem pe rând. Pentru prima fază filosoful formulează două variante de lucru: în primă variantă existența este unitară, dar de o complexitate și o plenitudine absolută, iar Marele Anonim, din motive autarhice, „și reglementează înadins și în chip preventiv reproductivitatea”; în cea de-a doua variantă se admite că „gândirea divină este de natură magică, identică cu actul realizator”, când „Marele Anonim își va stinge orice act de gândire în așa fel ca să nu aibă loc acest proces care ar degenera în descentralizarea anarhică a existenței.”²⁷ Din ambele variante ar rezulta o „teogonie» fără de capăt”, având un număr nelimitat de „sisteme acosmice divine, identice sau similare, bântuite de duhul răzmeriței.”²⁸

Eliminând posibilitățile generării identităților, Marele Anonim s-ar putea angaja în actele genezei directe, determinând „existențe masive și complexe” (Eonii, Ideile, Timpurile, Formele), toate acestea presupunând „acte monofazice corespunzătoare.”²⁹ Dar nu o face, adoptând „cea mai limitată dintre posibilități, aceea de a-și pulveriza obiectivul actului generator în diferențiale divine, adică de a emite purtătoare infinitezimale de structuri virtuale absolut simple...”, procedând la „constituirea de ființe sau fapte mai «complexe» numai indirect, prin integrare de «diferențiale»”³⁰ În categoria de „creațiuni” ale acestui tip de geneză indirectă, de «integrare», «organizare» a diferențialelor divine (care sunt eterogene sau omogene), filosoful amintește: cuantele de energie, atomii, moleculele, celulele, inconștientul psihic ș.a. Dar „orice existență concretă de natură empirică se învederează ca purtătoare a unor note de discontinuitate”, însă și

²⁶ Gheorghe Vlăduțescu – *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, ed. cit., p. 207

²⁷ Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică*, ed. cit., p. 41

²⁸ *Ibidem*, p. 42

²⁹ *Ibidem*, p. 44

³⁰ *Ibidem*, p. 44

legat de acest aspect filosoful pune în discuție trei moduri distincte, și anume: *discontinuitatea comparativă* (existența în cosmos, spațiile goale alături de cele pline cu materie, existența alături de materia anorganică a ființelor vii, existența alături de ființele inconștiente a celor vii și conștiente etc.); *discontinuitatea intrinsecă* (societatea e un organism compus din indivizi, un organism viu este compus din celule, cristalele sunt compuse din molecule etc.); *discontinuitatea de repetiție* (existența unei plurități de indivizi exprimând aceeași tipologie, așa cum este omul, care s-a împlinit nu ca unic exemplar, ci „ca o repetiție plurală de indivizi”). În acest ultim tip de discontinuitate empirică pune gânditorul în discuție *problema delicată a individuațiilor* care „se caracterizează prin diverse particularități, printre care unele cu totul unice, iar altele de o generalitate divers gradată.” Apoi Blaga dă ca exemplu cazul de individuație al gorunului și specifică expres că „individuațiile ca atare ar apărea în afară de sfera cognitivă a divinității.”³¹ Pentru a comenta apoi, imediat, ca răspuns la unele (posibile) mirări, referindu-se la „o metafizică mai puțin curentă care crede că Dumnezeu nu a creat decât «tipul» gorunului, fie ca model ideal (...), fie ca o misterioasă putere organizatoare...”³² Dar mirările sunt atenuate doar în aparență, în realitate ele iscând, mai departe, alte întrebări și nedumeriri. Intuind că există și un Dumnezeu al eresului popular, Blaga încearcă să-l recupereze, să-l repună în circuitul cultural și să-l apropie, ca funcționalitate, de Marele Anonim Generatorul, trasându-i „profilul” într-o manieră cam schematică, din doar câteva sumare caligrafieri: „O metafizică populară atribuie lui Dumnezeu un asemenea exces de grijă pentru fiecare fir de păr al nostru și pentru fiecare fir de nisip al mărilor.”³³

De asemenea, filosoful pune în discuție și punctul de vedere al unor interpreți arabi ai metafizicii aristotelice, care, restrâng gândirea divinității la „forme”, la „acte ideative” și la „tipurile generice”, ceea ce ar duce la contestarea posibilității dumnezeirii de „a gândi și a cunoaște individul ca atare”, clătănând din temelii doctrina creștină. Admițând posibilitatea genezei divine, Blaga se referă la două variante de „tehnică genetică”, și anume: 1. emisie directă din „substanța și structura divină”, în cadrul căreia gândirea să nu fie parte a procesului; 2. procesul genetic are la bază chiar gândirea elementelor genetice, situație în care, în fapt, s-ar exersa modelul genezei biblice care „lucrează cu o gândire magică de maximă intensitate și eficiență.”³⁴ Dar, cum pentru Marele Anonim este periculos să gândească creația (fie și magic), el va gândi doar în diferențiale divine, „și nici măcar acestea el nu le gândește pe toate, ci numai pe acelea care nu sunt de-a dreptul nucleare...”³⁵ Și astfel, chiar dacă „actele generatoare de Toturi sunt posibile, ele rămân necunoscute.”³⁶

Se știe că procesul genezei lumii, ca supoziție metafizică, a fost experimentat prin „naștere” și „creație” sau prin „emisie” și „emanație”, trimiterile lui Blaga fiind fie la

³¹ *Ibidem*, p. 50

³² *Ibidem*, p. 51

³³ *Ibidem*

³⁴ *Ibidem*, p. 52

³⁵ *Ibidem*, p. 53

³⁶ *Ibidem*, p. 55

modelul biblic, fie la sistemele indiene, „care echivalează lumea fie ca o emanație substanțială, fie ca un vis al lui Dumnezeu” sau la sistemele gnostice neoplatonice ori la efulgurațiile monadelor lui Leibniz, unde orice monadă reprezintă lumea în miniatură, „o lume psihic introvertită.” Dar cum actele Fondului originar pot primejdui centralismul existenței Marelui Anonim, dacă s-ar încumeta la generarea de „Toturi (divine, ipostatice, eonice, tipice)”, alternativa rămasă este unică: mutilarea la maxim a „rezultatelor actelor sale” și restrângerea la generarea prin diferențiale divine. Dar ce sunt acestea? Lucian Blaga ne răspunde: „O diferențială divină este echivalentul unui fragment infinitezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, trasspațial al Marelui Anonim.”³⁷ În ceea ce privește *substanța unei diferențiale divine*, aceasta „nu e identică cu niciuna din substanțele empirice și nici cu acelea cu care operează teoriile științifice.” Deși, explică Blaga, „substanțele «diferențialelor» le prefigurează pe toate celelalte.” Căci diferențialele divine sunt de „natură «substanțială», iar diferențialele eterogene se diversifică și sub acest unghi al substanței, dar ele nu vor fi niciodată de natură caracterizat «energetică» ori «materială», sau de natură caracterizat «psihică» ori «spirituală»”. Pentru a atinge aceste „stări”, diferențialele ar trebui să treacă printr-un complex proces „de integrare și organizare”, între exemplele servite de filosof fiind *cuantele de energie și materia*, care reprezintă „o integrare și organizare de anumite diferențiale divine, atât eterogene cât și omogene.”³⁸

Potrivit concepției blagiene, actul genetic al Marelui Anonim se situează încă în „faza pre cosmică”, când, ca măsură preventivă, diferențialele situate în zone „mai centrale, mai nucleare” sunt „parțial discriminate” și „prohibite”, mai potrivite fiind cele din „zone mai periferiale sau mai puțin esențiale, diferențialele divine eterogene...” În acest complex substanțial și structural al „Totului divin”, filosoful ne atrage atenția că trebuie ținut cont de unele distincții, și anume: „energia fizică are deci ca substrat diferențiale variate, dar specifice; materia de asemenea alte diferențiale variate, dar specifice; viața de așijderea; și psihicul și spiritualul nu mai puțin; fiecare regiune cu diferențialele sale de bază eterogene, dar specifice.”³⁹

Încercând o explicație a *genezei indirecte* (faza a treia a procesului cosmogonic, Blaga se referă la „indivizi” ca la niște existențe în stare să reacționeze pentru a apăra sau reface „întregul”, între care situează *cristalele*, ființele atipice, plantele și animalele. În același context este pusă în discuție problema manifestării „tipice” la unii indivizi (precum ghimpii trandafirilor, pentru că ghimpii au și alte plante, iar acestea sunt manifestări „transtipice”), precum și aspectul mai paradoxal al *izvoadelor*, când aceeași însușire a unui anumit tip poate fi caracteristică și altor specii, ca „însușire generală” (exemplul marsupialelor australiene, cu prezența unor însușiri similare și la specii europene precum sobolul, veverița, lupul).

Procedând la evidențierea celor trei grupe de particularități vom avea: *singulare* (aparținând numai unor indivizi fiind irepetabile), *tipice* (aparținând „tuturor indivizilor unui

³⁷ *Ibidem*, p. 56

³⁸ *Ibidem*, p. 57

³⁹ *Ibidem*, p. 58

gen”) și *izvodale* (care aparțin „tuturor indivizilor de același gen, dar și unor indivizi din genuri cu totul diferite”), Blaga subliniază importanța ultimelor două grupe, ale căror particularități constituie *esența*, adică „«modul de a exista» al fapturilor sau «modul ontologic»”, acestea fiind însă limitate „dețin totuși locurile cele mai hotărâtoare în arhitectura universului.”⁴⁰

Dar fiecărui mod ontologic îi corespund „două momente corelative”, primul fiind „felul de a fi”, iar al doilea „orizontul de care este legat”. Dacă „felul de a fi” variază prin anumite „grade de intensitate”, atunci orizonturile „felurilor de a fi” sunt diferite de conceptele de spațiu și timp, distingându-se „prin complexitatea lor.” Trecând la exemplificări filosoful descrie modul ontologic al cristalelor, care există într-un orizont al lor și legătura cu acesta durează din *faza devenirii*, până la împlinire; modul ontologic al plantelor presupune reacții în orizonturile lor specifice, corespunzătoare „rânduieților lor finaliste”; *modul ontologic animal* este însă mult mai dinamic, animalul fiind „subiect” cu inițiative și reacții de supraviețuire în orizontul dat; iar *modul ontologic al ființei omenești* *ființează* într-un orizont specific marcat de prezența misterului și de destinul creator al omului care se mobilizează întru revelarea acestuia și împlinire.

Prin aceasta „modurile ontologice, cu orizonturile lor, reprezintă articulațiile arhitectonice cele mai de seamă ale lumii.” Însă, cum acestea apar „în înjghebări morfologice: tipice, izvodale și individuale...”, modurile morfologice sunt nenumărate în Univers”, în schimb există doar câteva moduri ontologice și, fiecărui „mod ontologic îi corespund, solidar cu el, o mulțime de moduri morfologice.”⁴¹

Modurile ontologice cunoscute mai puțin plene (cristalele, plantele, animalele) și plene (omul), fără a ocoli din discuție ipoteza speculativă a unui mod ontologic mai plener decât cel al omului, beneficiind de un „maxim volum orizontic”, atribuit Ființei divine. Dar filosoful pune în seama Fondului Anonim posibilitatea de a emite *două feluri de diferențiale: ontologice și morfologice* – primele stând la baza modurilor ontologice, iar celelalte la baza modurilor morfologice, urmând că „atât sub unghi ontologic cât și sub unghi morfologic, au pe urmă loc «integrările» și «organizările» de diferențiale, eterogene și omogene”, prin care acestea „se realizează în «individuații»”. Dar aceste „integrări” și „organizări” de diferențiale se întâmplă în afara controlului Marelui Anonim, care, marcat de un „sacru egoism”, exercită mai degrabă un control „indirect”, prin emiterea de diferențiale și prin operațiunea de „limitare extremă a posibilităților”, acestea potrivitându-se și întregindu-se „prin însăși structura și natura lor.”⁴²

Într-un studiu consacrat „finalităților și parafinalităților”, Lucian Blaga critică materialismul mecanicist (care nu poate acoperi decât „o realitate mai restrânsă”), referindu-se la ipotezele lui Lamarck, cu explicațiile lui finaliste, la teoria selecției naturale a lui Darwin, la școala experimentală a lui Driesch (care situează factorul entelehial în analogie cu psihicul), cu transformismul de tip „morfaloxis”, al biologului Morgan, cu

⁴⁰ *Ibidem*, p. 63

⁴¹ *Ibidem*, pp. 65-66

⁴² *Ibidem*, pp.69-70

ciudatele fenomene numite «eteromorfoze» (de regenerare a unui organ amputat) – toate acestea pentru a explica și a convinge că lumea stă sub imperiul „gândurilor metafizice” ale Marelui Anonim, care produce diferențiale divine și le lasă în voia lor, rezultatul fiind o *geneză indirectă*. Dar procesul de devenire al unui individ (cristal, plantă, animal, om) pleacă întotdeauna de la o „unitate formativă inițială” (substanța chimică la cristale, celula ovulară în domeniul biologic), care are o destinație precisă: „să înceapă și să conducă procesul de organizare (...), să dirijeze nu numai *înmulțirea* unităților formative (...), ci și *diferențierea* unităților formative pe temeiul cărora se clădește organismul.”⁴³ Exemplul ovulului uriaș, din experimentul lui Hans Driesch, rezultat din contopirea a două ovule, îi prilejuiește filosofului să constate că „între cele două «unități formative» omogene, prezente în ovulul uriaș, una va lua conducerea «organizării»...”, aceasta și pentru că „nu-i exclus ca orice celulă capabilă să inițieze o embriogeneză să conțină mai multe «unități formative» omogene, care în prefaza embriogenezei să se comporte ca unități formative omogene ale unei substanțe ce «cristalizează».” Însă și aceste „existențe secrete care stau la temeiul indivizilor” reprezintă produsele unei geneze indirecte, prin integrare și organizare de diferențiale divine. Așadar unitățile formative, ca „produse complexe ale genezei indirecte, nu pot fi privite ca entități indivizibile și perene, ci numai ca existențe destructibile sau reformabile.”⁴⁴

Angajat într-o lungă explicație metafizică a evoluției, filosoful se referă și la originea speciilor, care a fost mereu prilej de dezbateri, întrebări și controverse, criticând câteva teorii privitoare la aceste aspecte, între care și cea a paleontologului Charles Couvier, care imaginează faptul că Dumnezeu „pentru a da satisfacție atât apetitului său metafizic, cât și exigențelor științifice”, procedează la promovarea „catastrofelor și a repetatelor creațiuni”, speciile fiind „forme pieritoare, dar imuabile, adică neschimbăcioase, din clipa creării lor și până în ziua sorocului.”⁴⁵ Când privește tema evoluționistă din „*Originea speciilor*” a lui Darwin și din alte variante naturaliste, Blaga se arată interesat doar de *adaptabilitatea* acestora, socotind-o totuși, doar „un fenomen periferic al vieții”, care nu poate explica ivirea unor forme de viață de mare complexitate, chiar dacă admite că schimbarea de mediu poate îndemna ființa la măsura adaptării, dar conchide că „adaptabilitatea, deși este un fenomen general al vieții nu poate constitui în nici un fel un *principiu creator de specii*.” El însă respinge de la această posibilitate și concepția lui Henri Bergson, prin care filosoful francez susține că „elanul vital este pretinsul autor și existența acelor ciudățenii biologice pe care le numim «parafinalități», ce ne aștin calea, ca să ne descurajeze.” Nu este de acord nici cu teoria mutațiilor, a lui De Vries, preluată și dezvoltată și de alți biologi, prin care se admite „aparitia bruscă a unor variante noi în cadrul anumitor specii de plante”, deoarece acesta nu face altceva decât să „generalizeze descripția unor fapte care au realmente loc.”⁴⁶ Critică, de asemenea, și teoria naturalistilor, conform căreia celula primară „ar cuprinde un număr imens de specii

⁴³ *Ibidem*, p. 94

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 100-101

⁴⁵ *Ibidem*, p. 102

⁴⁶ *Ibidem*, p. 104-105

virtuale de tipuri preformate”, ceea ce ar duce la ideea că „celula primară ar fi egală cu un Dumnezeu condensat într-o cutiuță microscopică.” Explicația lui Lucian Blaga pleacă de la procesele metafizice secrete, instituite de așa-zisele „unități formative”, și de la «integrare», exprimând „supoziția că orice *reformă* a unei «unități formative» (care dă un individ inedit sub unghiul speciei) consistă într-o «integrare» *suplimentară* de diferențiale divine, o integrare suplimentară căruia îi este supusă această unitate formativă.” Așadar orice mutație ivită se datorează unui proces mai accelerat și mai consistent de diferențiale, luând chiar „din când în când, aspectul unor avalanșe”, căci privind totul din această perspectivă metafizică „lumea este un imens rezervor de diferențiale divine.” Prin aceasta filosoful încearcă să lămurească evoluția speciilor fie ca o evoluție lentă, fie ca una în salturi – „ca un proces de integrare de diferențiale divine, proces localizat în unitățile formative.” Factorii care condiționează acest proces sunt rezumați de Blaga la trei: 1. existența unor unități formative „pe deplin determinate, care stau la temeiul noului organism”; 2. disponibilitatea unor diferențiale divine „care pot fi adăugate la unitatea formativă existentă a unui organism”; 3. condițiile mai favorabile sau mai nefavorabile ale mediului înconjurător pentru organismele respective.⁴⁷

Acest straniu proces de integrare a diferențialelor divine poate apărea și ca un „moment retardant”, având ca repercusiuni întârzierea și îngreunarea integrării și organizării acestora – lucru care „consistă în împrejurarea că «structurile» diferențialelor divine sunt numai virtuale, adică potențe, iar nu structuri realizate.” (După cum poate apărea și o *derivare* a procesului, care poate explica subtilitățile evoluției biologice și „devenirea speciilor prin schimbări imperceptibile”, dar atunci trebuie ținut cont de faptul că „procesul integrării se petrece pe un plan metafizic. Unitățile «gen»-ice despre care ne vorbește microbiologia și cercetările plasmei germinative sunt existențe desigur *foarte complexe*, în asemănare cu «diferențialele» despre care vorbim noi”, filosoful adăugând apoi, imediat, „că experimental și pe cale empirică microscopică nu se poate ajunge niciodată până la fondul «transbiologic» al diferențialelor și al unităților formative”. De asemenea el precizează că, uneori, „când condițiile nu-i mai sunt favorabile, atunci unitatea formativă se dezintegrează definitiv sau suportă o nouă integrare, reformându-se.”⁴⁸

Descriind metafizica devenirii speciilor prin evoluție sau mutație, ca proces transbiologic, „care se manifestă indirect, prin diferențialele divine” și presupusa „prezență generatoare a fondului anonim”, Lucian Blaga se referă la aceste *momente* ca despre niște „bifurcări posibile ale devenirii speciilor”, el identificând unele aspecte care pot justifica procesul: când integrarea diferențialelor se întâmplă *pe temeiul perfecte potriviri* – atunci evoluția ar avea loc doar într-un singur sens, determinând specii de o „crescândă complexitate pe una și aceeași linie, ba într-o asemenea ipoteză n-ar exista decât o singură specie...”; dar cum în natură integrarea diferențialelor se produce conform principiului *suficientei potriviri* – trebuie să admitem și ideea că se „întrebuințează uneori aceeași «unitate formativă» și același material structural ca bază și *comună* a unor noi și multiple *integrări*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 106 și urm.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 110-111

divergente. Pe această cale se produc prin ramificație regnuri, clase, tipuri, specii cu totul diferite...” Toate acestea și pentru că unitățile formative, „*disparate* ca structură”, se întregesc „complementar prin câteva diferențiale *identice* sau *similare*”, așa explicându-se, probabil, „prezența unor organe foarte asemănătoare, adică a unor «izvoade» aproape identice la specii extrem de diferite.”⁴⁹ În cadrul acestui proces de integrare a diferențialelor analoage, ipoteza blagiană face referire la un „fond transbiologic de «diferențiale» omniprezente în univers și susceptibile de a fi integrate unor unități formative foarte diferite, menite să dea specii total deosebite, dar posedând izvoade comune.”⁵⁰ În explicarea acestor aspecte filosoful român combate atât teoriile entelehiale, cu nuanțe particulare, ale lui Aristotel și Driesch, cât și teoria „elanului vital”, a lui Bergson, ca și teoriile biogenetice ale unor biologi romantici, precum filogenia și ontogenia.

Am arătat cum Marele Anonim refuză realizarea unor „existențe identice”, care ne-ar duce cu gândul la o așa-zisă „teogonie uzurpatoare”; de asemenea și refuzul acestuia de a genera „făpturile eonice, monadele, entelehiile” – care ar determina „«potențiale autarhice» inoportune” –, așadar, el preferă doar generarea indirectă, prin emisia de diferențiale căci „posibilitățile «nucleare» sunt anulate prin abținere (...) și pentru ca să se stabilească un *plafon suprem*, până unde vor răzbate procesele de *integrare*.”⁵¹ Dar cum lumea, în întregul ei observabil, este „un ansamblu de individuații” – să vedem cum explică Blaga producerea acestei imense diversități de indivizi, care depășește orice închipuire. În prima fază preocuparea filosofului este de a ierarhiza, de a constata specializarea calitativă și de a stabili unele noi corelări între diferențialele divine care ar putea da o noimă întregului proces. Prin urmare: în acțiunea de integrare și organizare, orice diferențială divină „poate fi factor «activ» sau factor «pasiv», «determinată structural» sau simplu «material»”. Cum sunt două categorii de *diferențiale* – *omogene* și *eterogene* – în cazul celor dintâi filosoful nu vede „vreo deosebire ierarhică”, ele fiind, cu „oarecare aproximație egale”; în schimb el situează într-un plan superior diferențialele eterogene, considerate a fi „emisii din regiunea mai nucleară a Fondului Anonim sau emisii mai de la periferia acestuia”, persistând, între ele, „diferențe de structură” și de „calitate”, totul fiind explicat prin prisma originii lor, „mai nucleară sau mai periferială”.

Din demersul filosofului este dificil să ne dăm seama dacă diferențialele omogene, trecute de el în plan secund, pot fi numai „periferiale” sau și „nucleare” ca obârșie (!), dar oricum procesul de integrare este explicat în „probabila geneză” așa. Din ceea ce (ne lasă să) înțelegem rezultă că aceste construcții accidentale și complexe, realizate, mai ales, prin contribuția diferențialelor eterogene, având ca intermediar *unitățile formative*, duc la „organizarea individuațiilor concrete cu aspecte finaliste”, dar „în chip excepțional se pot produce și aspecte parafinaliste”; dar să nu uităm că integrarea acestora se produce întâmplător, potrivit *principiului suficienței potriviri*, iar cum acesta „îngăduie nenumărate

⁴⁹ *Ibidem*, p. 112

⁵⁰ *Ibidem*, p. 114

⁵¹ *Ibidem*, p. 117

grade, e de la sine înțeles să ne gândim și la o «concurrentă» a diferențialelor și la izbânda posibilă a unora față de celelalte.” Adâncirea acestei *concurrente* între diferențialele divine, „cvasiabandonate” de Marele Anonim, este în ton cu concurența indivizilor și a speciilor din teoria lui Darwin, dar și cu „concurența părților în plasma germinativă”, din ipoteza lui Weisman, sau cu concurența „între predispoziții organice și țesuturi în unul și același organism”, din concepția biologică a lui Roux, singura mare deosebire fiind că în geneza indirectă a lui Lucian Blaga concurența diferențialelor nu este pentru „existență” și nici pentru nevoi de hrană, ci „pentru afirmarea lor într-o unitate formativă dată sau pentru integrarea *activă* în mai multe unități formative.”⁵²

În discuția despre analogia / disanalogia „dintre creator și creatură, dintre izvor și produs”, filosoful amintește de „sisteme care explică aburirea asemănării dintre Dumnezeu și individuațiune” (platonismul, aristotelismul, unele concepții romantice germane), pe care le mustră însă și nădăjduiește că „această degradare nu ar fi atât de rodnică încât creatura să-și piardă iremediabil asemănarea cu divinul”, el nutrind chiar speranța că „restaurarea similitudinii s-ar face fie printr-o tehnică spirituală individuală, fie printr-o intervenție a creatorului însuși (concepția salvării divine), fie printr-o mare, epocală întorsătură a procesului istoric.”⁵³

O recapitulare a încercărilor explicative privitoare la „pluralismul individuațiilor” își are și ea rostul ei: filosofu dorește să-și *individualizeze* propria lui creație, în raport cu altele. Astfel, descriind concepția lui Platon, în care, „Sufletul lumii” nu modelează doar ideile, „care populează spațiul nespațial al cerului”, ci și „un număr nelimitat de umbre empirice”, cu habitatul în lumea senzorială – întrebarea care-l macină este: „de ce această dispersiune individualizată?” La Aristotel, unde divinitatea este identică cu „gândirea gândirii, forma formelor, mișcătorul imobil...”, prilejuind atâtea „determinații formale” – întrebarea pe care o pune este: „pentru ce repetiția nesfârșită a indivizilor în cadrul aceluiași gen?” În concepția neoplatonică unitatea supremă emană Rațiunea, iar Rațiunea emană sufletul lumii, rațiunea fiind în interior „mai articulată decât Unitatea supremă”, dar și „sufletul lumii este mai articulată decât Rațiunea”, și totuși acest „reprezentant al ideii” emite „exemplare la «plural» și nu la «singular»! Problema se pune și la idealismul german, unde un filosof ca Fichte adună lumea în jurul „Eului absolut”, dar „se împrăștie într-o pluritate de «euri empirice».”⁵⁴ La Hegel, unde „ideea este în cealaltă existență a sa – secundă și opusă” (ca alteritate), întrebarea lui Blaga este: „de ce ipoteza naturală a oricărei idei primare apare la «plural» și nu la «singular»?” Referirile la rezolvarea problemei individuațiilor de către Leibnitz sunt mai ample și mai critice, întrucât acesta „în loc să o rezolve el s-a decis să o sufoce”, susținând că „Dumnezeu creează lumea pe baza acestui *principiu* «al individuației» care, fiind un principiu, e dispensat de sarcina neplăcută de a se explica.” Fiind, din „concepție, *desăvârșite* «individualizări» supuse principiului nonrepetiției”, monadele lui Leibnitz nu se constituie pe baza unor „determinații”, ci

⁵² *Ibidem*, p. 122-123

⁵³ *Ibidem*, p. 124

⁵⁴ *Ibidem*, p. 127-128

printr-un proces complex coordonat de divinitate, în cadrul căruia „orice individuație materială empirică ar fi o alcătuire de monade acumulate, cu excepția «conștiințelor individuale» care reprezintă, fiecare pentru sine câte o «monadă», astfel încât „orice monadă ar fi un echivalent psihic al lumii.”⁵⁵ Ceva mai încolo Blaga explică că „monadele n-au ferestre în afară, fiindcă fiecare în felul ei conține lumea întreagă ca «reprezentare».”⁵⁶

Arătând că „sistemele pomenite” sunt în suferință sub aspectul explicativ al „împrăștierii «plurale» a individuațiilor empirice de același gen, cu excepția celui a lui Leibnitz, care, supralicitând, îi dă „demnitate de «principiu»”, dar și acesta are defectele lui, atribuindu-i lui Dumnezeu o „primordială dragoste de *varietate*, cu adevărat demnă de gustul baroc al epocii sale.”⁵⁷ Mai departe, descriind, prin comparație, *concepția monadologică* cu cea a *diferențialelor divine*, constată și alte hibe ale filosofiei lui Leibnitz, dintre care vom aminti: monadele sunt „creații sau efulgurații” directe ale lui Dumnezeu, ele nu se mai repetă niciodată, fiind date doar o singură dată și „într-un singur loc al existenței cosmice”, ca lumi închise, fiecare dintre ele fiind „o oglindă vie a totului cosmic, între ele nu există nici o relație sau acțiune reciprocă, nici o cauzalitate, ci numai o armonie prestabilită din eternitate”, având fiecare un program fix de executat; iar combinațiile de monade sunt prevăzute deja de divinitate, prin prisma monadologiei nu se pot exprima parafinalitățile ce apar în Univers.”⁵⁸ În schimb, „sub presiunea plenitudinii sale generatoare”, Marele Anonim sau Fondul Anonim este „un imens rezervor de diferențiale eterogene și omogene”, fiecare dintre acestea fiind emise într-un „tiraj nelimitat, care stă la baza procesului de *geneză indirectă* a lumii, ființelor și lucrurilor. Această „infecție divină” cu diferențiale creează „premisele necesare pentru a legitima *pluralismul* individuațiilor în cadrul aceluiași gen...”, cele două tipuri de diferențiale participând la integrarea și organizarea în „unități formative”, care „se fac de la sine”, căci „diferențialele eterogene sunt prin originea lor (nucleare sau periferiale – n.a.) fragmente infinitezimale *complementare*.” Combinațiile de diferențiale sunt posibile grație unei „suficiente potriviri» sau cel puțin datorită unei minime potriviri intrinseci și de corelație...” Făpturile, fie ele simple sau complexe, sunt rezultatul acestor integrări și combinări de integrare, fără intenția Marelui Anonim. Filosoful explică apoi cum *unitățile formative*, „care stau la baza individuațiilor concrete se integrează într-o unitate formativă și mai complexă sau se dezintegrează prin împrăștierea diferențialelor ce le-au alcătuit”; așadar, acestea sunt *vremelnice*, indiferent de tipul lor, care poate determina izvoade, genuri și clase de ființe, dar chiar dacă unele mai dăinuie un timp „prin înmulțire”, însă regula rămâne: „odată cu moartea și cu dezintegrarea unei «individuațiuni», se dezorganizează și se dezintegrează și diferențialele divine.”⁵⁹ Mai mult decât în alte teoretizări, Lucian Blaga face în studiul său despre pluralismul individuațiilor câteva precizări extrem de interesante; între acestea ne surprinde cu următoarele susțineri: „Toate închegările individualizate sunt de fapt

⁵⁵ *Ibidem*, p. 123

⁵⁶ *Ibidem*, p. 133

⁵⁷ *Ibidem*, p. 129

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 132-133

⁵⁹ *Ibidem*, p. 130

complexe de diferențiale”, adică „nici una din închegările individualizate empiric cunoscute nu reprezintă o singură diferențială.” Iar mai departe, referindu-se la conștiința umană individuală, filosoful abordează lucrurile tranșant, explicând că „ceea ce rămâne din moartea individuală cât privește conștiința sunt aceste secrete diferențiale psihice, spirituale, eterogene, dar nu «conștiința» și nici un pretins «suflet individual», ca factor total și indivizibil care ar fi fost în posesia conștiinței sau poate chiar identică cu ea.” Toate aceste opreliști se fac pentru că Marele Anonim își reprimă potențialul de a genera „ființe complexe indestructibile”, generate direct, prin „acte monofazice”, deoarece, prin aceasta, el le-ar conferi „un potențial autarhic prea ridicat și excentric”, sufletele fiind deci „posibile, dar posibilitățile prohibite.” Un alt aspect pe care îl lămurește aici filosoful este cel al *rostului diferențialelor omogene*: cum acestea se produc prin repetarea actului creator al Marelui Anonim”, fiind „ultimele elemente metafizice ireductibile la altceva, emise în tiraje nelimitate”, fără contribuția lor „n-ar fi cu putință pluritatea numerică a individuațiilor; mai mult, fără de diferențiale omogene n-ar fi cu putință nici măcar organizarea unei *singure* «individuații»”⁶⁰ Pe de altă parte, rolul activ al diferențialelor eterogene se vedește la „alcătuirea materiei substratului complex al «psihicului» sau al «conștiinței»”, și nicidecum la alcătuirea materiei anorganice.⁶¹

O altă problemă supusă dezbaterii este coincidența, „mai mult gramaticală”, adică de limbaj, „între «simplitatea» diferențialelor divine și «simplitatea» *realelor* din metafizica lui Herbart.”⁶² Așadar în simplitatea ei, *reala* lui Herbart este *statică* și „comportarea ei consistă într-o autoapărare de orice deranjare din partea altor reale” – asta în timp ce „diferențiala divină e substanță și ca atare purtătoarea unei *structuri* (absolut simple) de natură virtuală” și se caracterizează prin *dinamism*, căci „ea tinde să supună alte diferențiale spre a-și «realiza» în materialul lor structura virtuală” – de unde filosoful constată că reacțiile comportamentale ale „diferențialei divine și realei sunt diametral opuse.”

Asociind sistemul lui Herbart cu filosofia eleată, prin preocupările acestuia de a rezolva „pretinse dificultăți «logice» ale conceptelor de «substanță» și «însușire», de continuitate și «mișcare»”, Lucian Blaga face și distincția necesară între cele două structuri teoretice: în timp ce eleații recurg la „ideea de «unitate»”, filosofia herbartiană recurge la „o pluritate de «reale simple», pentru a institui o identitate absolută între «existență» și «logică». De altminteri dacă la realele simple, imuabile și statice ale lui Herbart se poate vorbi, ca și în cazul monadelor lui Leibnitz, „despre indestructibilitate, despre eternitatea «entității» ce stă la baza «conștiinței individuale»”, în situația diferențialelor divine ale filosofului român, explicația dată este cât se poate de clară: „temeiul «conștiinței

⁶⁰ *Ibidem*, p. 131

⁶¹ *Ibidem*, p. 136

⁶² Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filosof idealist, psiholog și pedagog german, conform concepției căruia fenomenele nu sunt altceva decât manifestări ale unei „realități multiforme”, pe care le-a denumit „reale”, în fond esențe care se deosebesc din punct de vedere calitativ, acestea fiind veșnice și imuabile; istoricii filosofiei analizând realele lui Herbart din perspectivă metafizică au identificat în conținutul lor îmbinarea noțiunii kantiene „de lucru în sine” (sau *noumenul*) cu conceptul monadologic a lui Leibnitz. Cf. x x x – *Dicționar filosofic*, Editura Politică, București, 1978, p. 325

individuale» este după părerea noastră o existență complexă, o amplă integrală care se dezintegrează în specifice «diferențiale eterogene» odată cu moartea individuală.”⁶³

Abordând „problematika organizării spațiului”, filosoful inventariază mai multe teorii și viziuni afirmate în fizică și în filosofia cunoașterii, procedând la respingerea atât a „realismului naiv sau științific” (conform căruia „spațiul ar fi o existență reală de care luăm act printr-o intuiție relativ adecvată”), cât și varianta „idealismului filosofic” (conform căruia spațiul ar fi „o simplă formă subiectivă a sensibilității noastre sau a imaginației noastre teoretice”), declarându-și preferința pentru o privire aruncată asupra acestui subiect *din unghi cosmologic-metafizic*, el recunoaște că asemuirea mai posedă o mulțime de «viziuni spațiale», care sunt active în subiectele umane plămuitoare de cultură ca niște funcții sau categorii «abisale» (astfel ar fi: „viziunea a spațiului tridimensional infinit, sau viziunea spațiului-boltă, sau viziunea spațiului plan, sau viziunea spațiului ondulat etc”).⁶⁴ Conform metafizicii sale, fiind o „existență empirică”, dar și una dintre „existențele complexe ale cosmosului”, spațiul trebuie să fie procesul genezei indirecte al unităților formative, care este un proces „secret alcătuit din diferențiale eterogene și omogene, cum sunt toate existențele complexe, concrete și empirice.” Rezultat în urma unui proces de integrare, structurare și organizare de diferențiale, „ceea ce de obicei se numește «spațiu cosmic» nu este decât suma imensă a unor «spații miniaturale»”, iar ca sumă a acestora „ar putea să se găsească, dacă se ține seamă de unele indicii, în neconținută expansiune”, mai personală fiind viziunea filosofului când îl descrie ca pe „un spațiu-fagure» în necurmată creștere.” În ceea ce privește „spațiul miniatural”, la o analiză de detaliu acesta este o alcătuire „mai puțin complexă decât un cristal” și, prin urmare, „este rezultatul integrării numai a foarte *puține* «diferențiale eterogene» de origine periferică în raport cu Marele Anonim, câtă vreme unitățile formative ale cristalelor sau ale organismelor integrează în ele gradat tot mai multe diferențiale eterogene printre care unele de origine nucleară.”⁶⁵ O teză de bază a sistemului cosmologic blagian este aceea că diferențialele divine sunt răspândite pretutindeni în univers, astfel că „regiunile pur spațiale ale lumii sunt populate de aceleași diferențiale divine ca și regiunile ocupate de materia neorganică, sau de materia organică, sau de ființele psiho-spirituale,” atâta doar că în regiunile pur spațiale procesul de integrare este bazat pe diferențiale de origine periferică, cele nucleare fiind *pasive*, în timp ce „în spațiile populate de materie, de energie fizică, de organisme, de vetre de conștiință, se declară ca factori *activi* (în sens formativ) o seamă de diferențiale divine de esență mai nucleară sau de calitate superioară, integrându-se în unități formative mai complexe – ceea ce nu înseamnă însă că aceste diferențiale ar fi absente în spațiile zise goale...”, doar că acolo ele „sunt mai mult *pasive*, jucând un rol de «material *organizat*.” Dar atât în „*spațiile* așa-zis goale, în cele interstelare sau în cele pătrunse de energii mai mult sau mai puțin rarefiate, sau în cele pline de materie și de organisme, indiferent unde

⁶³ Lucian Blaga – *Trilogia cosmologică*, ed. cit., pp. 134-136

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 137-138

⁶⁵ *Ibidem*, p. 139

privim și ne adâncim cu gândul în Univers, sub unghi metafizic nu se cascadează viduri, goluri. Totul e plin de acest rumeguș de «diferențiale» de toate felurile.”⁶⁶

În teza sa despre „egala demnitate metafizică a întregului cosmos”, filosoful subliniază și importanța condițiilor de *activare* a diferențialelor divine (nucleare și periferiale), în baza principiului *suficienței potriviri*, fără a neglija însă nici „mediul dat al eventualei individuații.” De asemenea subliniază că *spațiile miniaturale* alcătuiesc – „prin însumare, jucstapunere, îmbucare” – spațiul cosmic în toată grandoarea sa, dacă toate aceste spații, ca orice produs al genezei indirecte, sunt supuse destructibilității, care „poate avea loc prin dezorganizarea și dezintegrarea diferențialelor, dar și prin reformarea «unităților formative»” care le alcătuiesc, astfel încât conținuturile acestora (cuantele de energie, electronii, atomii, moleculele, organismele vii, vetrele de conștiință etc.) pot fi „adevărate caverne în spațiul cosmic.”⁶⁷ Acest haos abandonat de diferențiale divine caracterizează de fapt chiar cadrul inițial al genezei, căci – scrie filosoful – „noi circumscriem începutul ca o geneză directă a unui haos prespațial, a unui haos de «diferențiale divine», încă nespațial, încă nematerial, încă neenergetic, încă monoorganic, încă nonpsihic, dar cu posibilitatea de a da, prin colaborarea *complementară* a componentelor săi, toate aceste feluri de existențe”, fiind vorba de un «haos diafan», în cadrul căruia „se încheagă *de la sine*, pe baza unei «suficiente potriviri» sau, excepțional, pe baza unei «minime potriviri» dintre diferențialele divine, spațiile miniaturale, energiile, materia, viața și existențele psihospirituale.”⁶⁸ Istoria, ca și coordonată metafizică fundamentală (alături de spațiu), se configurează prin integrarea unor „diferențiale divine de origine «mai» *nucleară* decât cele care condiționează orice alt fenomen cosmic.”⁶⁹ Ea este, „prin excelență o dimensiune a existenței umane”, a modului său ontologic în Univers, iar „închegările ei principale” sunt roadele culturale, dar și „devenirea tipurilor de civilizație.”⁷⁰

Trăind în orizontul misterului și încercând decriptarea acestora, prin cunoaștere și revelare, ființa umană se confruntă cu stavilele restrictive ale Marelui Anonim, care îi înfrânează elanurile și-i anihilează tentativele, prin cenzura transcendentă, lăsându-i deschisă doar o mică porțiță, prin categoriile stilistice – „categorii adânci care aparțin zonei inconștiente a spiritului însuși”, dar nici prin acestea „nu izbutește niciodată să convertească misterele în chip pozitiv-adekvat. Nici cele ale lumii date, cu atât mai puțin cele care trec dincolo de această lume dată.”⁷¹ Lucian Blaga arată că măsurile preventive prin care divinitatea își protejează autarhia ar fi deci: *înfrânarea transcendentă a actelor revelatoare ale omului și conversiunea transcendentă a limitelor stilistice impuse capacităților revelatoare ale acestuia*, și astfel „istoria este, în ordine metafizică și a finalismelor existenței, în general, acest fel de a trăi și a crea al omului ca ființă primejdioasă pentru Marele Anonim...”⁷² Filosoful admite că această permisiune acordată omului, dreptului acestuia la *istorie* pare ca

⁶⁶ *Ibidem*, p. 140

⁶⁷ *Ibidem*, p. 141

⁶⁸ *Ibidem*, p. 142

⁶⁹ *Ibidem*, p. 148

⁷⁰ *Ibidem*, p. 145

⁷¹ *Ibidem*, p. 143

⁷² *Ibidem*, pp. 146-147

o „compensație pe care Marele Anonim, o întinde lumii, ca o răscumpărare a vinii sale față de creatură, marea mutilată.”⁷³ Deși seamănă în multe privințe cu celelalte creaturi, în *unitatea formativă a ființei omeneste* – afirmă Blaga – „sunt integrate cel mai mare număr de diferențiale eterogene, printre care unele *aproape* «nucleare» ca obârșie”, dar „«unitatea formativă» a omului și-a ajuns *limita superioară* a «integrării», atingând adică «plafonul» din totdeauna și în prealabil stabilit al integrărilor cosmice”, ajungând „până exact unde, în seria diferențialelor eterogene, începe regiunea diferențialelor-lipsă” și „pentru ca facultățile cognitive ale omului să aibă acces la Absolut, ar trebui să li se integreze niște diferențiale divine «spirituale» de-a dreptul «nucleare».”⁷⁴ Dar, păzindu-și cu strășnicie „poziția sa centrală și hegemonică”, Marele Anonim recurge la restrângerea posibilităților creatoare prin măsuri precum: „1. «diferențializarea» fiecărui act generator al său; 2. anularea genezei diferențialelor nucleare; 3. generarea indirectă a ființelor complexe.”⁷⁵

Combinându-se între ele „în voia lor sau la întâmplare”, diferențialele divine alcătuiesc „întreguri finaliste”, totul depinzând de felul în care acestea se organizează: dacă o fac conform principiului *suficientei potriviri* atunci „se obțin unități formative și individualități în cadru unor «tipuri» de o finalitate empirică...”, iar dacă acestea se organizează conform principiului *minimei potriviri* „sau chiar de o simplă juxtapunere neutră între anumite diferențiale, atunci se obțin organisme monstruoase, hibride, caracterizate prin aspecte de «parafinalitate».”⁷⁶ Adoptând principiul genezei indirecte, prin „diferențiale”, Marele Anonim și-a luat toate măsurile de asigurare a echilibrului și a centralismului divin, dar și măsurile privitoare la finalismul ultim al existenței, în cadrul cărora unele aspecte (precum vremelnicia, destructibilitatea, dimensiunile minore) par a fi simple *deficiențe*, deși acestea sunt mai mult decât atât, căci „prin deficiențele de soiul celor pomenite, creaturile sunt de fapt hiperdeterminate în cadrul unui ultim finalism al existenței în general.”⁷⁷

Postura ciudată și incomodă a divinității care, deși dispune de un potențial de creație enorm, preferă geneza indirectă a lumii, autocenzurându-se „în forma unei maxime reducții”, acționând doar prin intermediul diferențialelor divine eterogene, „în care se pulverizează întâiul act reproductiv al Marelui Anonim”, determină astfel o situație cel puțin paradoxală; căci dând drumul genezei prin „termeni *tocmai opuși* celor posibili, din superioare considerente centraliste și ca rezultat al unor măsuri în adins luate pentru a zădărnici teogonia sau orice proces similar”, rezultatul seamănă cu o geneză în răspăr, cu o geneză în care „Lumea este poveste infinit mutilată.”⁷⁸ Ulterior, cel mai probabil în 1959, când și-a revizuit sistemul și i-a descris forma finală în testamentul său editorial, filosoful a observat acest defect funcțional al Marelui Anonim și a încercat să atenueze unele divergențe legate de procesul de creație al lumii, precizând, între altele, în notele la

⁷³ *Ibidem*, p. 148

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 151-152

⁷⁵ *Ibidem*, p. 153

⁷⁶ *Ibidem*, p. 154

⁷⁷ *Ibidem*, p. 157

⁷⁸ *Ibidem*, p. 160-161

Diferențialele divine (din Adenda), că: „La Dumnezeu nu e deosebire între «creație», «emanație» sau «geneză». A face, a emana, a naște – e totuna. Toate aceste acte au aspecte *diferențiale* numai în *lume*.”⁷⁹

Cosmologia lui Lucian Blaga a fost întâmpinată cu rezerve încă de la apariția volumului *Diferențialele divine* (în 1940), printre primii comentatori care ridică sprâncenele a mirare și se exprimă critic fiind teologul Dumitru Stăniloae, dezamăgit și „îndurerat” că „d-l Lucian Blaga a zădărnicit posibilitatea ca creștinismul și în special ortodoxia românească să poată arăta în Dsa un exponent al lor, un luminător al unor taine fermecătoare ale lor.”⁸⁰ Dar studiul „Cosmologia dlui Lucian Blaga” fusese publicat încă din 1940, în filele „Telegrafului Român”, în volumul din 1942, aceste atitudini fiind doar reluate.⁸¹

Lăudând gândirea filosofului din Lancrăm în diverse studii publicate în presa vremii (adunate apoi între copertele volumului *Lucian Blaga – energie românească*, din 1938), Vasile Băncilă este primul care constată și afirmă originalitatea acestuia, denumindu-i opera filosofică (încă în formare) drept „blagianism filosofic”, remarcându-i bogăția de idei, consecvența și organicitatea, și subliniind, îndeosebi, un aspect al ei paradoxal: „Lucian Blaga e organic în raport cu timpul actual, fiindcă se încadrează în filosofia nouă, realistă, spiritualistă, metafizică, însă în chip original, iar, pe de altă parte, fiindcă se împotrivesc acestei filosofii în ceea ce a păstrat ea ca pozitivism, ca raționalism exagerat.(...) Lucian Blaga a dat o filosofie cu valoare generală, universală, și totuși e organic în raport cu noi, cu iraționalul etnic, din care a purces.”⁸²

Publicând volumul *Filosofia* lui Blaga încă în anul 1944, cu intenția vădită de a oferi „o prezentare simplă, clară și precisă a filosofiei lui Lucian Blaga”⁸³ – Ovidiu Drimba, fostul asistent al gânditorului, nu se dezmente în privința acestei orientări exegetice; între multe alte aprecieri, el arătând că „teoria cosmologică, expusă foarte sumar aici, comportă unele paradexe; L. Blaga face uz de ele – cum de atâtea ori s-a făcut în istoria științei și în istoria filosofiei – pentru că «s-a dovedit adeseori lucru foarte fertil să pui paradoxul chiar în premise» (...), ca orice metafizică, și metafizica lui Lucian Blaga se împlinește prin *Diferențialele divine*.”⁸⁴

În monumentală sa istorie a literaturii noastre, faimosul critic G. Călinescu remarca, în 1941: „Lucian Blaga e cel dintâi care a încercat să ridice un sistem integral, cu ziduri, cu «cupolă» și să dea acestei filosofii o aplicare la realitățile naționale. Meritul său

⁷⁹ *Ibidem*, p. 165

⁸⁰ Dumitru Stăniloae – *Poziția dlui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942, p. 150

⁸¹ De văzut, în acest sens, chiar precizarea lui D. Stăniloae: „Recensie publicată în «Telegraful Român», în anul 1940, la apariția cărții «Diferențialele divine».” Cf. D. Stăniloae – op. cit., p. 125

⁸² Vasile Băncilă – *Lucian Blaga - energie românească*, îngrijirea ediției, adnotări, notă asupra ediției și tabel biobibliografic de Ileana Băncilă, Editura Marineasa, Timișoara, 1995, pp. 54-55

⁸³ Ovidiu Drimba – *Filosofia lui Blaga*, reeditare, Casa de Editură „Excelsior”, București, 1994, p. 5

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 150-151

este în afară de orice discuție. Oricât de nedumeriți s-ar uita profesorii de filosofie universitară, adevărata gândire românească se inaugurează aici.”⁸⁵

Luând apărarea lui Blaga, față de zelul ofensiv al teologilor, Al. Tănase arată, într-o primă fază, că „examinată de pe poziții materialiste și raționaliste, poziția ontologic-cosmologică a lui Blaga, așa cum se încheagă și se împlinește în *Diferențialele divine*, pare înrudită îndeaproape cu o filosofie creștină a religiei. Ar fi însă o profundă eroare dacă am situa concepția lui Blaga ... sub egida filosofiei creștine.”⁸⁶ Pe de altă parte, într-o altă fază, același exeget, în *Istoria filosofiei românești*, se arată oarecum reținut, prudent și ezitant în legătură cu cosmologia blagiană, afirmând printre altele că: „de pe pozițiile unei ontologii spiritualiste, care în *Diferențialele divine* se intersectează uneori cu teologia și misticismul, Blaga ia atitudine critică față de alte sisteme cosmologice și îndeosebi împotriva curentelor materialiste.”⁸⁷

La rândul său, profesorul Ion Mihail Popescu se referă la *Diferențialele divine* ca la niște „Diferențiale sublime”, arătând că „arborele cosmologic construit de Lucian Blaga, în termeni metaforici, cu semnificație ambiguă, își are rădăcinile în Trilogia cunoașterii, în mod special în *Eonul dogmatic* și *Cunoașterea luciferică*, trunchiul în Trilogia cosmologică (...) și ramurile în toate celelalte lucrări.”⁸⁸

Sub semnul negativismului așează cosmologia și metafizica blagiană prof. Gh. Al. Cazan, abordând subiectul fără nici o îngăduință: „cosmologia este partea săracă, cea mai săracă parte a sistemului autorului trilogiilor. Dar nu cosmologia în totalitatea ei, pentru că *Ființa istorică* și *Aspecte antropologice* se desfășoară într-un plan apropiat de real, ci *Diferențialele divine* reprezintă, în ansamblul Trilogiei cosmologice și al sistemului în general, o lume metafizică fără strălucirea proșpețimii și noutății.”⁸⁹

Comentând sistemul de gândire blagian, filosoful Constantin Noica recurge la un îndemn⁹⁰: „Comparați viziunea extraordinară a lui Blaga din *Diferențialele divine* (care puteau fi numite și «Diferențialele cosmice», fiindcă e vorba de fondul ultim al cosmosului), comparați viziunea lui cu cea a oamenilor de știință de azi. Suntem la periferia lumii și ni se spune că Terra e o biată planetă, într-un biet sistem planetar, dintr-o biată galaxie. Undeva, în centru, trebuie să fie Marele Anonim, dar nu e pe la noi, ci poate în Proxima Centauri, poate în altă constelație, dacă se găsesc acolo ființe raționale, poate nicăieri. Și suntem toți la periferia lumii. Dar ce spune omul de știință de astăzi despre periferiabilitatea noastră? (...Totul e periferie, trăim o lume în care nu există decât

⁸⁵ G. Călinescu – *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941, p. 864

⁸⁶ Alexandru Tănase – *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof*, Editura Cartea Românească, București, 1977, p. 36

⁸⁷ Alexandru Tănase – în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, Editura Academiei RSR, București, 1980, p. 187

⁸⁸ Ion Mihail Popescu – *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor. Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga*, Ed. Eminescu, București, 1980, p. 105

⁸⁹ Gh. Al. Cazan – *Istoria filosofiei românești, Editura Didactică și Pedagogică*, București, 1984, p. 282

⁹⁰ Fragmente citate în continuare sunt extrase din textul conferinței ținute de Constantin Noica la Sebeș-Alba, în mai 1984, în cadrul Festivalului Național „Lucian Blaga”, conferință publicată ulterior în revista „Viața Românească” (nr. 3-4 /1986). Vezi explicațiile editorilor volumului Constantin Noica – *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 262

periferie; sau periferia e peste tot, centrul nu e nicăieri. Asta e viziunea oamenilor de știință de azi. Ce alta și ce actuală este viziunea lui Blaga al nostru!”⁹¹

Abordând problema transcendenței sau mai precis a permisiunii de „acces în transcendență, în cadrul teoriei blagiene a cunoașterii, Alexandru Surdu se întreabă că dacă și alți gânditori „au greșit” prin aspirația „unui salt în transcendență” (trimiterile fiind aici la Platon, Aristotel și îndeosebi la Kant), „de ce ar fi Blaga mai vinovat decât aceștia”, căci „la lumina oricât de slabă a «săgeților aprinse» se poate observa că paznicul cel fioros nu păzește numai tărâmul de dincolo, ci și pe cel de dincoace de noi, ceea ce Kant nu și-a mai permis să distingă cu toată precizia.”⁹²

În loc de concluzii

Ultima trilogie blagiană este consacrată cosmologiei – deschisă prin *Diferențialele divine* – unde Marele Anonim (căruia i-a fost adăugată și sintagma „generatorul”) este principiul metafizic absolut sau „centrul metafizic” al lumii, un „tot unitar”, autarhic, având o maximă complexitate, creând prin el însuși, cu capacitatea de a genera „*ad indefinitum* existențe de aceeași amploare substanțială și de aceeași complexitate structurală.” Însă, ca reprezentant al Existenței absolute, având posibilități de creație infinite, fără a-și istovi substanța creatoare și fără a se „alimenta” cu alte elemente substanțiale din afara lui, Marele Anonim îl ține pe om la periferie și îi pune în față o serie de stavile, limitându-l la condiția lui umilă și barându-i astfel, pentru totdeauna, accesul dincolo de zidurile transcendentului. Iar pentru a preveni apariția unor „Dumnezei echivalenți”, care ar duce la o „gravă teoanarhie”, el *refuză chiar și să se gândească pe sine* – pentru a nu se reproduce *prin simplul act al autogândirii*; de aceea el generează și emite din Fondul Anonim doar *diferențiale periferiale*, și „mai puțin nucleare”, căci „diferențialele divine – scrie filosoful – (ne referim la cele eterogene) sunt substanțialmente tot atâtea purtătoare infinitezimale ale câte unei structuri virtuale de extremă, de ultimă simplitate.” Emise în serii infinite și eterogene (mai rar omogene), diferențialele divine sunt lăsate „la voia întâmplării” pentru a se integra potrivit principiului *minimei* sau *suficientei potriviri* și a alcătui existențe complexe. Diferite de *monadele* lui Leibniz și de *realele* lui Herbart, acestea se integrează, înainte de orice alcătuire, în așa-zisele *unități formative*; formând structuri, mai mult sau mai puțin complexe, după un timp acestea se destructurează, deoarece toate unitățile formative sunt supuse „vremelniceii” și efemerității. Ca și diferențiale divine, unitățile formative alcătuiesc fondul transbiologic, ele integrându-se în tot ceea ce există (conform „potrivirilor”), însă „plafonul maxim” al procesului de integrare admis de Marele Anonim este cel atins de conștiința umană, unde sunt integrate cele „mai nucleare” diferențiale, iar dincolo de acestea – orice evoluție este stăvilită!

Abordând o seamă de aspecte legate de evoluție, de selecția naturală și teoria mutațiilor, filosoful polemizează cu Darwin, Lamarck, Driesch și alți biologi și antropologi

⁹¹ Constantin Noica – *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ed. cit. p. 180

⁹² Alexandru Surdu – *Vocații filosofice românești*, colecția Biblioteca de filosofie, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2003, p. 100

faimoși, criticând apoi unele concepții biologice despre cultură, între care și teoria lui Arnold Gehlen, conform căreia ar trebui „să înțelegem cultura în toate formele ei de manifestare, ca o simplă compensație a deficiențelor biologice de structură ce par a ține de ființa omenească.” Ideea lui Blaga despre cele două orizonturi ale lumii, în care omul își duce existența și își imprimă destinul creator, se axează și aici pe *potențialul factorilor stilistici, pe inteligență și geniu*, care trebuie socotiți net superiori *arbetipurilor și impulsurilor instinctuale*, teoretizate, printre alții, și de psihologul elvețian Gustav Jung.

Și astfel, omul, ca *ființă istorică*, purtând sub frunte miracolul mutațiilor ontologice, trăiește, de când s-a făcut om, în cele două orizonturi specifice numai lui: în cel al lumii date și în orizontul misterelor – pe care încearcă, în această ultimă ipostază, să le reveleze mereu prin prisma potențialului său creator, permis însă doar în limitele impuse de cenzura transcendentă a Marelui Anonim; el participând, de fapt, doar ca o *potrivire de diferențiale* în cadrul acestei „autogenerări nesfârșite”, ce decurge din Fondul Anonim și din care rezultă însăși lumea reală, care pare astfel a fi o „poveste infinit mutilată.”⁹³

Bibliografie

- Lucian Blaga, *Trilogia cosmologică: Diferențialele divine, Aspecte antropologice, Ființa istorică*, Editura Humanitas, București, 1997
- Vasile Băncilă, *Lucian Blaga - energie românească*, îngrijirea ediției, adnotări, notă asupra ediției și tabel biobibliografic de Ileana Băncilă, Editura Marineasa, Timișoara, 1995
- Gh. Al. Cazan, *Istoria filosofiei românești*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984
- G. Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1941
- Ovidiu Drimba, *Filosofia lui Blaga*, reeditare, Casa de Editură „Excelsior”, București, 1994
- Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1992
- Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor. Bazele teoriei culturii și valorilor în sistemul lui Lucian Blaga*, Ed. Eminescu, București, 1980
- Dumitru Stăniloae, *Poziția dlui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1942
- Alexandru Surdu, *Vocații filosofice românești*, colecția Biblioteca de filosofie, Editura Ardealul, Târgu-Mureș, 2003
- Alexandru Tănase, *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof*, Editura Cartea Românească, București, 1977
- Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Editura Minerva, București, 1982
- x x x, *Dicționar filosofic*, Editura Politică, București, 1978
- x x x, *Istoria filosofiei românești*, vol. II, Editura Academiei RSR, București, 1980

⁹³ Lucian Blaga – *Diferențialele divine*, ed. cit. p. 161