

Este Blaga un gânditor gnostic? Marele Anonim și transcendența slăbită*

Aurel Teodor Codoban

Membru corespondent al Academiei Române

Există în exegeza blagiană comentarii, interpretări și trimiteri care, mai mult sau mai puțin direct, îl leagă pe Blaga de gnoză. Motivul frecvent invocat în favoarea gnosticizmului este acela al fundalului cultural românesc, cu care Blaga se simte solidar stilistic. Am fost obișnuiți să considerăm acest fond cultural unul creștin. Dar românii sunt creștinați până spre începutul primului mileniu într-un amestec de romanitate și orientalizate, fără context politic statal ferm, cu o viață urbană rarefiată, supusă unor stăpâniri barbare succesive, cu o comunicare fluctuantă cu centrele creștine instituționale. Până în secolul al V-lea acest creștinism nu are nici o reacție consemnată față de gnoză sau ereziile orientale. Pe la jumătatea secolului al XIV-lea, gnosticii bogomili, alungați din Bulgaria și Serbia, se deplasează „în proaspăt creatul principat al Țării Românești, la nord de Dunăre, iar din acest moment datele despre activitatea lor în Bulgaria dispar aproape cu totul din documentele scrise”.¹ Însă nu apare nicio reacție de respingere consemnată într-o țară la fel de ortodoxă ca și Bulgaria sau Serbia. De aceea, poate că formula unanim acceptată de istoricii și teologii noștri ar trebui, poate, reformulată: poporul român s-a născut mai degrabă gnostic decât creștin.²

Dar nu o hermeneutică a influenței – care, de altfel așa cum o arată Eliade în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, este mult mai complexă – poate decide apartenența la gnosticizmul. Pentru un diagnostic precis e preferabilă o analiză semantică structurală. Definiția combinatorică a lui Culianu ne oferă cel mai bun punct de plecare în spiritul morfologiei bliagene a culturii și stilului: „toate sistemele gnostice, fără excepție, apar drept trans-

formări ale altora, și se poate afirma, prin urmare, că fac parte dintr-un obiect ideal supraordonat, ale cărui posibilități sunt explorate de mințile omenitești din toate vremurile, fără deosebire de timp și de spațiu.”³

Pentru Culianu dualismul religios a fost mereu „reinventat” în diferite locuri și în diferite forme. Gnosticizmul nu este o doctrină ce se poate transfera sau moșteni, ci un proces de gândire care, odată pus în mișcare, produce de la sine o infinitate de variante perfect previzibile logic. Altfel, Culianu păstrează în studiul gnozei toate celelalte note caracteristice: gnoza ca formă de cunoaștere transcendentă, ca un mod de a accesa un nivel superior al realității, unde cunoașterea autentică este secretă și revelată doar inițiaților. Aceasta implică o dualitate radicală între spirit și materie, între lumea coruptă și o realitate pură, inaccesibilă prin mijloace obișnuite.

Putem regăsi în gândirea lui Blaga analogii și similarități mai specifice cu motivele și temele gnosticizmului? Marele Anonim, o entitate transcendentă limitează accesul omului la cunoaștere printr-un sistem de „cenzură transcendentă” pentru a proteja ordinea existenței, ceea ce e poate fi similar gnozei. În gnoză, omul este un spirit divin în exil ontologic într-o lume materială ostilă. Blaga nu se exprimă în acești termeni, dar în filosofia sa omul trăiește într-o existență limitată, cu un dor profund de transcendență, ceea ce induce un sentiment de înstrăinare asemănător celui gnostic. Atât gnosticii, cât și Blaga văd cunoașterea ca pe o cale către transcendent, blocată într-un fel sau altul de o forță superioară. Diferența mare și decisivă este aceea că, pentru gnostici, cunoașterea absolută

*Alocuțiune susținută la Simpozionul „130 de ani de la nașterea lui Lucian Blaga”. Textul a apărut în revista „Viața Românească” nr. 7-8 / 2025, paginile 66-73.
(27 mai 2025, Aula Academiei Române)

poate fi dobândită de către cei inițiați, în timp ce pentru Blaga, ea rămâne definitiv inaccesibilă.

Cu atât mai accentuată apare întrebarea cu cât există și diferențe fundamentale care îl disting pe Blaga de un gnostic autentic. Gnosticismul operează cu un dualism radical între spirit-bun și materie-rea. Blaga nu vede materia ca fiind rea, ci mai degrabă ca parte a unui cosmos misterios. În gnosticism, Demiurgul este o entitate negativă. În schimb, Marele Anonim al lui Blaga nu este malefic, ci mai degrabă limitativ, o instanță misterioasă care reglează raportul omului cu Absolutul. Pentru gnostici, cunoașterea este cheia eliberării, pe când la Blaga ea este limitată, nu aduce mântuire și omul trebuie să accepte misterul și căutarea perpetuă, prin creație.

De altfel Blaga nu pare deloc interesat teoretic de ideea de rău, lipsește chiar partea limitat dedicată acestuia, cea a eticii, dintr-o filosofie altfel sistematică. Un tratat de etică, măcar în proiect, nu pare să existe. Or, la un filosof al Trilogiilor, cu intenții atât de sistematice, e chiar ciudată lipsa unui tratat de etică. Ar trebui atunci căutat altundeva decât în formulări teoretice exprese prezența răului în forma dualistă a gnozei? Apare dualismul gnostic mai clar în creația literară decât în cea teoretică?

Între cele trei legende fondatoare pentru folclorul românesc, cultura noastră, menajând creștinismul ortodox, amintește, frecvent, doar Miorița și Meșterul Manole. Totuși, Blaga – la fel ca și Eliade – acordă atenția meritată mitului cosmogonic în care Dumnezeu și Dracul erau frați: „La început era peste tot numai apa. Singur Dumnezeu și cu Dracul umblau pe deasupra.” „«Cum te cheamă pe tine?», zice Dumnezeu. «Nefârtate», zice Dracul. «Dar pe tine?», întreabă Dracul. «Pe mine mă cheamă Fârtate», zice Dumnezeu.” Legenda cosmogonică este expresia unei mentalități mitice dualiste și e un fond de idee folclorică de care Blaga se simte profund atașat, preluând întorsătura locală a mitului bogomilic.

Rămâne de căutat atunci, cum de altfel s-a și făcut, validarea gnosticismului în creația literară, mai apropiată de fondul folcloric anonim. „A crea întru absolut înseamnă a crea anonim, a fi impersonal, colectiv”.⁴ Și Blaga recurge în perfectă conștiință de cauză la motive folclorice – „anonime, impersonale, colective” – bogomilice, adică dua-

liste, deci gnostice. O face în teatrul său, pe care, după spusele sale, Noica îl admira cel mai mult din întreaga creație a lui Blaga.

Numele de „Fârtate și Nefârtate cuprind afirmația și negația, ridicate la rangul de puteri cosmice” și reprezintă dualitatea antinomică a binelui și răului.⁵ Ca personaje, cei doi apar pregnant în *Arca lui Noe*, piesa de teatru care pornește de la o poveste populară influențată de bogomilism. *Arca lui Noe* e scrisă, neîntâmplător, în împrejurările anului 1944, un fel de an al potopului pentru România. Probabil că tot cam de atunci sunt unele dintre eseurile cu care se încheie romanul *Luntrea lui Caron* și care sunt reluate în *Isvoade*.⁶ Între ele ne interesează mai ales *Fârtate și Nefârtate*. „Lucian Blaga închipuie în schițele metafizice din *Isvoade* (dar mai ales în finalul romanului *Luntrea lui Caron*) «un gânditor năstrușnic» în stare să țeasă filosofii pe seama sugestiilor conservate de folclorul românesc.” În romanul postum *Luntrea lui Caron*, eseul apare ca parte din manuscrisul ce conține spusele lui Leonte Pătrașcu – un avatar în roman al lui Blaga –, *Minciunile lui Dumnezeu*, consemnate de Ana Rareș.⁷

Dar motivul și versiunea bogomilică e reluată cu multiple complicații, Fratele cu barbă cenușie, Patriarhul este „strămoșul tuturor strămoșilor” care vine „de aici și de mai departe”. Dualismul este manifest prin înrudirea dintre Dumnezeu și Diavol. Doar că părintele celor doi frați „ar trebui să aibă, firește, și în substanța sa un amestec de bine și de rău”. Iar lupta dintre bine și rău „atârână în buna parte de hotărârea omului de a da concursul său luminii sau întunericului”. Și nici nu este o luptă atât de încrâncenată, ci o colaborare care rămâne și dă roade în fel și chip.

Creștinismul românesc a fost unul tolerant și în comunicare cu formele religioase alternative, ale magiei și credințelor care acceptă prezenta echi-potentă a răului, fără să-i dea un accent deosebit. Sau, cum o spune Blaga, dualismul religios a luat la români „o înfățișare mai domoală”, decât a unui „eres organizat”. Dualismul gnostic din legendele românești nu este la fel de accentuat ca în cele persane sau marcionite „și este atenuat prin aceea că cei doi vrășmași primordialii rămân «frați». Această concepție aproape glumeată, pe care snoavele noastre cosmogonice o dezvoltă, a luat forma unor eresuri tolerate ca niște visuri de

un pronunțat umor țărănesc.”⁸ După inspirata formulare a Irinei Petraș: relația dintre cei doi pare mai degrabă oximoronică, ținând adică de retorică discursului, mai degrabă decât strict gnostică. La Blaga „Răul potențează binele, îl face posibil: „Dar oare ar rodi-n ogorul meu / atâta răs fără’de căldura răului?” (*Lumina raiului*); „Pesemne – învrăjbiți / de-o veșnicie, Dumnezeu și cu Satana / au înțeles că e mai mare fiecare dacă-și întind de pace mâna (*Pax magna*)“⁹. Pacea e oximoronică – nu înlătură vrajba, ci o face creatoare.⁹

Timpul unei atare filosofii gnostice s-a pierdut: pentru „o metafizică originală de răspicate nuanțe bogomilice” nu a bătut ceasul gândirii nici atunci, nici acum, concluzionează Blaga în finalul eseului.¹⁰ Iar în teatrul lui Blaga motivele bogomilice sunt doar o opțiune exterioară, motive literare de împrumut, pe care le utilizează cu destulă detașare. Poate că matricea stilistică românească a atenuat tăria trăsăturilor gnostice, ea permițând – în sensul unei combinatorici – numai apariția anumitor constelații și conotații structurante. Gnostic în teatrul său doar prin împrumutul unor motive, Blaga poate fi considerat un gânditor care explorează teme apropiate de gnosticism, dar nu se afiliază soluției gnostic. Blaga se află doar sub categoria stilistică românească – oximoronică, șugubeață – a înfrățirii între bine și rău.

Dar există un alt motiv religios față de care Blaga își arată interesul, care a fost prea puțin luat în considerare de către comentatori. E vorba despre *deus otiosus* la fel frecvent întâlnit în folclorul românesc, ca și motivele bogomilice: „Doamne, Doamne, mult zic Doamne! – Dumnezeu pare că doarme cu capul pe-o mânăstire și de nimeni n-are știre”. Tema unui „Dumnezeu îndepărtat” joacă un rol capital în folclorul religios românesc.¹¹ Dramatismul „este datorat mai puțin antagonismului Diavolului, cât pasivității lui Dumnezeu și a neînțelesei lui decăderi”¹². Caracterul de *deus otiosus*, lămurște contradicțiile și suferințele vieții omenești.

Sucesiunea concepțiilor asupra divinității între transcendența deplină și transcendența negativă este: teism, deism, *deus otiosus* (Dumnezeul retras din lume, cel din doctrina lui Jansenius) și moartea lui Dumnezeu. Aceste concepții pot fi văzute ca etape pe o axă descendentă a transcendenței active, reflectând o distanțare progresivă a divinității față de lume și sens, până la negarea

completă a prezenței sau necesității ei. Între transcendența plină și transcendența negativă există o transcendență incertă – *deus otiosus*. Este o formă radicalizată de deism, în care divinitatea este complet inaccesibilă și pasivă. Mai degrabă decât o divinitate gnostică, Marele Anonim este un *deus otiosus* care, după ce a așezat între el și lume diferențialele divine (instituind cenzura), se retrage din istoria lumii acesteia.

Marele Anonim apare ca o Divinitate retrasă din lume într-o formă dezvoltată de Blaga ca ipoteză foarte personală, pe care o reține pentru romanul *Luntrea lui Caron*. Zic foarte personală pentru că atribuind-o unui timp – „timpul dintre anii 1800 și 1825 – și unui anumit spațiu – „prin preajma bisericii Sfântului Nicolae din Scheii Brașovului” – invocă un gânditor român nu anonim, ci imaginat, situat în roman la intersecția dintre discursul poetului narator și duminecile metafizice ale geamănului filosof Leonte. Iar romanul merită creditat ca un text memorialistic mascat, din care, de altfel, eseurile din *Isvoade* sunt reluate ca și texte.

E o alternanță între Dumnezeu și lumea omului, spune Blaga: „Dumnezeu a fost, lumea este. Când lumea nu va mai fi, Dumnezeu va fi iarăși. Dumnezeu și lumea reprezintă două faze alternative în desfășurarea uneia și aceleiași substanțe, când lumea este, Dumnezeu nu poate fi căci lumea este Dumnezeu în altă formă.” „Existența, în totalitatea ei desfășurată în timp, reprezintă o necurmată metamorfoză teo-cosmică.” Spațiul se naște și dispare odată cu lumea, timpul este etern – „ritm, cadență, palpitația substanței”, „răspântie între Dumnezeu și lume” „Omul este o parte esențială a lumii: un «transformator» al lumii în Dumnezeu. Acesta e supremul tâlc al existenței sale.” „În faza când Dumnezeu este, omul n-ar putea avea niciun rost. Prin «om» mai mult decât prin orice lume, se pregătește faza dumnezeiască a existenței.”¹³ „Poate că Dumnezeu este Marele Orb, care așteaptă de la noi, fii săi să-l ducem de mână, întrucât noi avem vederea solară, pe care el nu o are.”¹⁴

„Perspectiva deschisă de gânditorul român asupra acestei probleme metafizice („materia magică” cu ghilimelele lui Blaga n.m.) nu este monistă ca la Spinoza, nici dualistă ca la Descartes, ci trialistă.”¹⁵ Atribuind monismul lui Spinoza și dualismul lui Descartes, Blaga lasă „trialismul” neatribuit. Nu cumva peste tot aici va fi fiind o aluzie la

Hegel? Ideea Absolută care devine lumea naturală în spațiu, și se recuperează prin istoria omului în timp? Iar ceea ce adaugă ipoteticul gânditor român al lui Blaga e nesfârșita, continua alternanță între Dumnezeu și Lume, ca veșnica oscilație deal-vale a spațiului mioritic...

Cred că această formă a transcendenței incerte își verifică prezența nu numai în teoriile lui Blaga, dar și în poezia lui. Există o filosofie și o poezie clasică, a transcendenței pline, pozitive, a credinței în existența lui Dumnezeu, după cum există o filosofie și o poezie moderne, care pot fi atribuite transcendenței goale, negative, absenței Divinității. Or, poezia – ca și filosofia – blagiană nu aparțin clasicității transcendenței pline. Dar ele nu aparțin nici transcendenței goale, a modernității. Fără să fie clasic tradiționale, gândirea și poezia blagiană nu sunt nici moderne; stilistic, ca tip de metaforă, ele aparțin transcendenței slăbite, incerte.

Deus otiosus, sau transcendența incertă e evident prezentă în gândirea lui Blaga. Ea este, de fapt, cea care dă caracteristicile Marelui Anonim pe care o interpretare pornită de la studiul influențelor le putea considera gnostice. Marele Anonim nu este Demiurgul cel rău, ci un *deus otiosus*. Interpretarea pe care Eliade o dă diferenței, față de Asia centrală și septentrională, variantelor românești ale mitului bogomilic de la care pornește Blaga susține înțelegerea noastră: „Mai mult decât <dualismul>, aceste elemente negative – oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenței – sunt cele care dau un caracter absolut distinctiv miturilor cosmologice românești și sud-est europene.”¹⁶ La români acest mit cosmologic are o urmare nu fără importanță: o chestionare sau o contestare ciudată a omniscienței lui Dumnezeu. Acest Dumnezeu „nu are nimic din Dumnezeul creator al Vechiului Testament, nici din zeii creatori sau suverani ai mitologiei grecești”. Ceea ce „surprinde pe drept cuvânt în aceste povestiri mitologice este oboseala lui Dumnezeu după ce a creat lumea.”, „ca țăranul după o zi de muncă” doar că „oboseala și somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci Dumnezeu n-a făcut mai nimic”.

Apropierea de Eliade ne permite să înțelegem mai bine sensul conceptual al transcendenței incerte, acela de transcendență dezanthropomorfizată și slăbită. Și ne ajută, grație acestui paralelism

să înțelegem mai bine și sensul blagian al creației, ca destin salvator pentru ființa umană, care nu este până la capăt conturat. Diferența față de gnoză este aceea că Blaga înlocuiește cunoașterea inițiatică salvatoare, care pentru gnosticii stătea în locul credinței mântuitoare creștine, cu creația. Nu cunoașterea, ci creația este inițiatic salvatoare. Sau, mai bine: o cunoașterea creatoare, cunoașterea care, prinsă în chinga categoriilor stilistice, nu poate fi decât creatoare de lume. Aceasta este inițierea pe care pe care Blaga ne-o oferă: că nu putem dispune de o cunoaștere mântuitoare decât dacă creăm. Și nici nu mai are importanță lupta dintre rău și bine, pentru că de vreme ce există puterea de creație a omului totul e bine.

Dar cum să înțelegem sensul puterii umane de creație confruntată cu tăria acestei lumi? Ce e de făcut, de vreme ce viața e prinsă în cercul trasat de destin – „acest țarc al lumii fără scăpare” cum spune Meșterul Manole – și totul e determinat?

Cred că răspunsul la această întrebare ne vine de la Mircea Eliade și de la comentariile sale la o altă baladă, dintre cele trei legende, Miorița. Cât despre acceptarea morții, doar dintr-o perspectivă raționalistă poate fi considerată ca o probă de „pasivitate” sau de resemnare. În universul valorilor folclorice, atitudinea păstorului exprimă o decizie existențială mai profundă: „nu te poți apăra împotriva destinului cum te aperi împotriva dușmanului”; nu poți decât să impui o nouă semnificație consecințelor ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească.

Retragerea lui Dumnezeu din lume a lăsat deismul determinist intact, dar fără fatalism. Nu este vorba de un „fatalism”, pentru că un fatalist nici măcar nu se crede capabil de a schimba semnificația a ceea ce i-a fost predestinat.¹⁷ Singura libertate clară într-o lume ordonată de un determinism fără fatalitate este resemnificarea. Resemnificarea care transformă moartea într-o nuntă cosmică. E aici tot ce ar ține de matricea stilistică românească – boicot al istoriei, retragerea în preistorie, destin mioritic, *A 25 a oră* a lui Constantin Virgil Gheorghiu... Și e o neașteptată reîntâlnire cu gnoză, în sensul în care, la fel ca în configurarea creației ca resemnificare la Eliade și Blaga, Culianu o consideră strâns legată de imaginație și de capacitatea minții umane de a crea realități alternative.

Note

1. Yuri Stoianov, *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu*, Polirom, Iași, 1999, p. 176.
2. Aurel Codoban, *Sullo gnosticismo del „cristianesimo popolare” romeno*, în: Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni. Atti del Convegno Academia di Romania in Roma, 15-17 giugno 2000, P.U.C., Cluj-Napoca, 2002.
3. Ioan Petru Culianu, *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, Ed. a 2-a; trad. de Corina Popescu – Iași: Polirom, 2005, p. 98.
4. Lucian Blaga, *Zări și etape. Text îngrijit și bibliografie de Dorli Blaga*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 76.
5. Lucian Blaga, *Isvoade*, Minerva, București, 1972, p. 209.
6. Lucian Blaga, *Isvoade*, Minerva, București, 1972, p. 207.
7. Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Humanitas, București, 1990, p. 459. Mai sunt între aceste scurte și poematice eseuri alte câteva care sunt prezente și în roman și în antologia de eseuri, conferințe, articole, *Isvoade: Stratul Mumelor, Iisus -Pământul, Inorogul / Dimitrie Cantemir, Patrie și înviere, Cuvintele originare*.
8. Lucian Blaga, *Isvoade*, Minerva, București, 1972, p. 209-210.
9. Irina Petraș, *Dimensiunea oximoronică a existenței*, „România literară” nr. 19/2020, <https://romanaliterara.com/2020/05/dimensiunea-oximoronica-a-existentei/>.
10. Lucian Blaga, *Isvoade*, Minerva, București, 1972, p. 211.
11. *Satana și Bunul Dumnezeu*, în: *Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 98.
12. *Satana și Bunul Dumnezeu*, în: *Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 97.
13. Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Humanitas, București, 1990, p. 483.
14. Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Humanitas, București, 1990, 486.
15. Lucian Blaga, *Luntrea lui Caron*, Humanitas, București, 1990, 493.
16. *Satana și Bunul Dumnezeu*, în: *Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 97; celelalte fragmente de citat sunt din paginile: 94, 95-96, 96, 97.
17. *Mioara năzdrăvană*, în: *Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 247.