

## N. BAGDASAR DESPRE TEORIA BLAGIANĂ A CUNOAȘTERII

EUGENIU NISTOR

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Abstract.** N. Bagdasar approaches Lucian Blaga's writings on the theory of knowledge in the first section of the volume “History of Romanian Philosophy” (1940), subtitled “Pure Philosophy”, where he tackles issues regarding logic, epistemology and metaphysics. After a brief biobibliographical presentation, in which he remarks, among other things, that he is “endowed with the most constructive head and a special fecundity”, the exegete exposes objectively the main concepts of knowledge, starting with the original methodology of Blaga, with dogmatic meaning, emphasising the distinction between dogma and transfigured paradoxes, between the enstatic and ecstatic intellect, referring, in detail, to the mystery as a working object of understanding knowledge, to the two types of knowledge: paradisiacal and luciferic, insisting on “articulated” possibilities of the latter: plus-knowledge, zero-knowledge and minus-knowledge. All these types of knowledge, to which others are added, “juxtaposed” (such as mythical and occult knowledge), are “modes” of individual knowledge, under the control of the unseen center of the world represented by the Great Anonymous who, to ensure “existential balance”, limits the possibilities of human knowledge by applying transcendent censorship.

**Keywords:** Dogmatic method, mystery, paradisiacal knowledge, luciferic knowledge, metaphysical paradoxes.

Primele preocupări ale lui Lucian Blaga pentru „creațiunile cunoașterii” pot fi identificate încă din volumul său de aforisme *Pietre pentru templul meu*, unde, între multe și variate reflecții filosofice, impresionează prin astfel de caligrafieri: „Ce teorie a cunoștinței adoptezi, este un pas de-o importanță enormă pentru viața sufletească, căci teoria cunoștinței nu este o simplă teorie între multe altele, ci începutul strălucit sau dezastruos al unei adânci sau mărginite concepții despre lume”<sup>1</sup>. Apoi, în prefața lucrării *Cultură și cunoștință*, reprezentând rezumatul tezei sale de doctorat, considerațiile tânărului gânditor despre „teoria cunoștinței” sunt adâncite și analizate din diverse unghiuri. Elaborată în limba germană, cu titlul *Kultur und Erkenntnis. Beiträge zur Erkenntnislehre vom kulturhistorischen Standpunkte*,

<sup>1</sup> Volumul lui Lucian Blaga, *Pietre pentru templul meu*, a apărut, mai întâi, la Editura „Cosânzeana” din Sibiu (în anul 1919), ulterior fiind republicat; trimiterea noastră bibliografică o facem la același volum, reeditat un an mai târziu: Lucian Blaga, *Pietre pentru templul meu*, București, Editura „Cartea Românească”, 1920, p. 10.

predată Universității din Viena, în 1920, și susținută în 1921, tipărită un an mai târziu (în 1922), în traducere rezumată, la Institutul de arte grafice „Ardealul” din Cluj, teza de doctorat a lui Lucian Blaga conține o variată încărcătură filosofică, cu multiple aspecte și problematizări. Arătând că în istoria filosofiei s-au întrebuițat, ca metode de lucru, logica, psihologia, biologia și sociologia, el vine cu o nouă propunere în acest sens și întreabă retoric: de ce nu s-ar miza, într-o posibilă investigație gnoseologică, pe eficacitatea „metodei culturale”, care ar putea „deschide perspectiva unei vaste sinteze”<sup>2</sup>. Lucrarea este structurată astfel: I. Ideile și variabilitatea lor funcțională; II. Legea valorilor maxime; III. Problema științifică; IV. Categoriile; V. Ipoteza. Descriind mobilitatea ideii prin „funcționalitate”, Blaga exemplifică această funcționalitate prin variabilitatea rezultată, în timp, a ideilor platonice, care, în ciuda imobilității lor (constatată critic și de Aristotel), au avut capacitatea de a se metamorfoza continuu, ele fiind redescoperite și reinvestite cu valoare culturală de Plotin, valorificate sub aspectul unui ciudat elan mistic-religios, iar, mai târziu, căpătând o nouă funcționalitate la Schopenhauer, acesta mergând chiar ceva mai departe: asociindu-le cu voința oarbă a individului de a trăi, le propulsează la nivelul contemplativ-estetic și le înzestreaază cu forță creatoare. Dar, ca și legitățile istorice, variabilitatea funcțională a ideilor tinde să atingă „valorile lor maxime”, căci „rezultatul unui scop oarecare, tradus în realitate printr-o acțiune, întrece totdeauna prin efecte secundare scopul urmărit; aceste efecte secundare devin apoi scopuri independente pentru noi acțiuni”<sup>3</sup>. O seamă de idei și problematizări, unele aflate abia în forme „germinative”, sunt reluate și dezvoltate apoi de tânărul gânditor în volumele sale de eseuri, publicate în decursul deceniului al treilea al secolului trecut.

Până la apariția *Istoriei filosofiei românești* (1940, Societatea Română de Filosofie; și în 1941, ediția a II-a, publicată la aceeași editură; cuprinsă în anul 1941 în tomul *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, cu titlul *Filosofia românească de la origini până astăzi*, Tiparul Universitar, București), nu putem stabili o relație, pe linie filosofică, între Lucian Blaga și Nicolae Bagdasar; doar ceva foarte-foarte vag: o scrisoare a filosofului – datată Berna, 27 august 1931 –, în care acesta îl roagă pe N. Bagdasar să ia legătura „cu toți autorii români” pe care îi cunoaște și „care au scris fie studii de revistă, fie cărți, din domeniul istoriei filosofiei”, pentru a întocmi, fiecare, „ notițe de 2–3 pagini”<sup>4</sup> – care urmau să fie publicate într-o revistă germană. Într-adevăr, inițiativa a avut succes: în articolul „Bericht über die rumänischen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie”, publicat în revista *Archiv für Geschichte der Philosophie*, anul XLI, nr. 1–2 (ianuarie–iunie) / 1932 – semnat de Lucian Blaga și D.D. Roșca – sunt prezentate lucrările unor filosofi români

<sup>2</sup> Lucian Blaga, *Zări și etape*, ediție îngrijită și repere istorico-literare de Dorli Blaga, colecția „Patrimoniul”, București, Editura Minerva, 1990, p. 265.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 275–276.

<sup>4</sup> Lucian Blaga, *Epistolar filosofic*, ediție coordonată, îngrijită și prefațată de Eugeniu Nistor, colecția „Filosofie și comunicare”, Târgu Mureș, Editura Ardealul, 2016, p. 118.

contemporani, precum: Tudor Vianu, Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Marin Ștefănescu, Mircea Florian, Iosif Brucăr, N. Bagdasar, Paul Zarifopol, Dan Bădărău, Mircea Eliade și alții; desigur, nu lipsesc nici lucrările celor doi autori ai articolului<sup>5</sup>.

Revenind însă la tema anunțată, observăm că în volumul său, *Istoria filosofiei românești* (1940), după o succintă prezentare biobibliografică, în care remarcă, printre altele, că Lucian Blaga este „înzestrat cu capul cel mai constructiv și de o deosebită fecunditate”, analistul N. Bagdasar comentează operele filosofice blagiene apărute (până atunci) în două secțiuni ale lucrării: „Filosofia pură” și „Filosofia culturii”. Exegetul amintește toate cărțile filosofice blagiene, începând cu *Pietre pentru templul meu*, continuând cu *Cultură și Cunoștință* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar* (1925) și *Daimonion* (1929), oprindu-se la cele două trilogii încheiate (atunci): **Trilogia cunoașterii**, constituită din *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933) și *Censura transcendentă* (1934) și **Trilogia culturii**, constituită din *Orizont și stil* (1936), *Spațiul mioritic* (1936) și *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937)<sup>6</sup>, remarcând că acestea sunt

produsul unui spirit ce se luptă cu mari și vechi probleme filosofice, dar totuși veșnic actuale, precum și cu probleme pe care tot mai insistent și le pune gândirea contemporană – probleme pentru rezolvarea cărora Lucian Blaga se sprijină pe o vie forță dialectică, pe o accentuată putere de subtilitate, ce-l face să introducă termeni noi pentru exprimarea ideilor sale, îngreuiind însă totodată urmărirea lor. De aceea, începătorul în ale filosofiei va întâmpina la citirea operelor lui Blaga, și din această pricină, dificultăți dintre cele mai mari<sup>7</sup>.

În prima secțiune, unde sunt abordate problemele de logică, de epistemologie și metafizică, exegetul tranșează și expune pe larg principalele concepte ale cunoașterii, începând cu metodologia blagiană originală, cu sens dogmatic.

Procedând, încă de la prima carte a sistemului său filosofic (*Eonul dogmatic*, 1931) așa cum ar proceda orice gânditor care își propune să realizeze o construcție temeinică și, aflat în căutarea unei metodologii originale, Lucian Blaga „scormonește prin cenușa istoriei” și descoperă că „teologia a dat naștere la o seamă de formule”, care, „privite mai de aproape, alcătuiesc un tip aparte de cunoaștere: dogmele”, tânărul filosof fiind convins – conform lui N. Bagdasar – „că dogma nu exprimă numai o formulă metafizică, ci că ascunde și un sens *metodologic*, a cărei exactă determinare poate deschide filosofiei perspective noi și poate arunca lumini vii

<sup>5</sup> D. Vatamaniuc, *Lucian Blaga, biobibliografie*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977, p. 140.

<sup>6</sup> N. Bagdasar, *Scrieri*, ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, Colecția „Biblioteca de Filosofie a culturii românești”, București, Editura Eminescu, 1988, p. 128.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 129.

asupra viitorului gândirii filosofice”<sup>8</sup>. De aici nu a mai fost decât un pas până la constatarea că dogma a fost neglijată atât de teologi, cât și filosofi, impunându-se în viitor ca:

Dogmaticul să fie privit nu numai sub prisma filosofică unilaterală și greșită sub care l-a privit Kant, imprimându-i un sens care e unul de osândă. Blaga extinde sensul dogmei dincolo de granițele înguste ale sensului ei religios și ale complicațiilor teologice și o privește dintr-un punct de vedere mai înalt, din punct de vedere epistemologic, în genere, și metafizic<sup>9</sup>.

Luând în considerare trăsăturile paradigmei culturale din veacul al XX-lea, conținutul noțiunilor de Dogmă și Eon sintetizează întregul spirit al epocii contemporane, reliefând, în același timp, corespondențele ei cu epoca elenistică, ambele fiind generatoare de eon – „...o nouă lume spirituală de lungă durată”<sup>10</sup>. Apoi istoricul filosofiei constată că Blaga procedează la o analiză creativă în cadrul binecunoscutei dogme a „trinității Dumnezeu” – reprezentat în „unu” ca ființă și „multiplu” ca persoană –, arătând că intelectul uman nu poate realiza separarea susținută în transcendent a celor două concepte (de ființă și persoană, în același timp), deoarece sesizează imediat aspectul antinomic, absurd și imposibil din punct de vedere logic. Sau, într-o expunere mai explicită a exegetului:

Adică, într-o formulare rezumativă: Dumnezeu este – în viziunea dogmatică – o „ființă” în *trei* „persoane” (adică o „substanță” în *trei* „ipostaze”), nefiind, „prin urmare aci, câtuși de puțin, vorba de o mascare, prin deghizare, ci de o transfigurare.” Dogmele, precizează în continuare N. Bagdasar, „sunt antinomii transfigurate de misterul pe care ele-l exprimă. Orice dogmă este produsul a două procedee ce se suprapun: procedeul stabilirii unei antinomii pe de o parte, procedeul transfigurării antinomiei pe de altă parte; două procedee ce se întregesc, spune Blaga, ca părți complimentare ale unui întreg.”<sup>11</sup> Exegetul subliniază însă că „Dogmele din trecut nu-i servesc lui Blaga decât numai ca un pretext pentru stabilirea unui nou «tip de cunoaștere», sau «tip de ideație»”, pentru a demonstra că dacă acestea și-au dovedit forța spirituală de-a lungul vremii, „«ar putea să mai reapară pe planul istoriei oricând din nou, cu tot atâta avânt și consecvență creatoare ca în eonul patristic»”<sup>12</sup>. De asemenea, ele „nu trebuie confundate cu ceea ce se cunoaște din filosofie cu numele de paradoxii metafizice”, eleații fiind printre primii care au reliefat „dificultățile logice ale concretului”, tăgăduind realitatea mișcării și „reducând-o la o simplă aparență sau iluzie”. Meritul acestora fiind

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 182.

<sup>11</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 131.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 131–132.

acela că „apărau consecvența și stringența logică împotriva concretului”, situația fiind diferită la Hegel, unde „gândirea filosofică se servește de «concepte concrete», așa cum s-a configurat, „spre exemplu, «conceptul concret de devenire»”, pentru ca la Blaga paradoxiile dogmatice să rămână paradoxii „și pe plan logic și pe plan concret”, cu totul „inaccesibile cunoașterii” și „postulate în transcendent”, astfel încât „soluționarea antinomiilor dogmatice nu e posibilă decât într-o zonă contrară logicii și datorită transfigurării”, căci – scrie Bagdasar, în continuare – „dogma nu face apel la logică, deoarece se așază dincolo de ea, diformând raporturile logice pe care le implică conceptele utilizate de ea” și „s-ar părea că paradoxia dogmatică se apropie până la identificare cu paradoxul absolut, cu Non-Sensul. În realitate ea este, spune Blaga, expresia unui «Ultim-Sens inaccesibil»”<sup>13</sup>.

Prefigurată de Platon, ca „mare meșter al gândului metafizic”, preluată de Filon din Alexandria și perfecționată de părinții bisericii creștine, *metoda dogmatică*, cu procedeele ei și cu structura ei, devine interesantă prin posibilitățile de a propulsa „un spirit dogmatic (...) în miraculoasă convergență cu nevoile spirituale ale timpului nostru”, ceea ce ar fi mai mult decât ademenitor sau provocator pentru stabilirea și afirmarea unui „tip de cunoaștere sau tip de idee”<sup>14</sup>. Analizând contradicția în știință și dogmă, Blaga stabilește că și gândirea științifică admite „tipuri de construcții și metode..., așezate în paralel cu formulele și metoda dogmatică”. Aceste „construcții” și „metode” care au în comun posibilitatea de a genera „paradoxii” sunt în număr de cinci, constată N. Bagdasar, și anume: „1. construcțiile teoretice de limită; 2. construcțiile procesului logic infinit; 3. metoda erorilor contrarii; 4. analogii matematice ale dogmaticului; 5. echivalente matematice ale dogmaticului”<sup>15</sup>.

Comentatorul explică apoi, pe larg, aceste construcții teoretice de limită: „Prin construcții de limită se înțeleg acele concepte științifice care rezultă din ducerea până la sfârșit, până la limită, a unui proces logic de abstractizare și idealizare a concretului: linia, punctul, planul etc.” Astfel, punctul se definește ca „ceva spațial fără dimensiune, iar linia ca unire a două puncte fără grosime”<sup>16</sup>.

În privința construcțiilor procesului logic infinit, comentatorul arată că intelectul funcționează în baza unei logici speciale, conform căreia el „se crede îndreptățit să repete un act de punere a unei unități cantitative în același fel, fără nici o limită (...) Astfel, de la spațiul concret se ajunge la spațiul infinit, de la momentul concret la timpul infinit, de la numărul concret la numărul infinit etc.”<sup>17</sup>

Dar și matematica se servește de o metodă în care contradicția se afirmă cu stăruință, fiind vorba de metoda erorilor contrarii, iar aici comentariul de N. Bagdasar validează exemplul dat de Blaga:

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>14</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, ed. cit., p. 55.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>16</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 133.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 133.

Se afirmă despre cerc că e o elipsă, o propoziție al cărei subiect exclude hotărât predicatul, făcându-se astfel imposibilă sinteza între cele două concepte. Totuși, propoziția aceasta: «Cercul e o elipsă» este afirmată, dar, totodată și completată. Completată, propoziția sună: «Cercul e o elipsă» – «cu distanța între focare egală cu zero». Avem deci a face aici cu două contradicții. Una e: «Cercul e o elipsă», iar cealaltă e: «cu distanța între focare egală cu zero». Ce înseamnă distanța egală cu zero? «Cercul e o elipsă» este o eroare ce se cere corectată printr-o altă eroare, printr-o contraeroare, ajungându-se astfel la un echilibru între cele două erori și făcându-se posibilă soluționarea unei întregi serii de probleme matematice. Metoda erorilor contrarii nu trebuie însă confundată cu dogma, căci structura dogmei este cu totul de altă natură<sup>18</sup>.

Apoi, comentatorul descrie și varianta în care în științele matematice întâlnim „o serie de fapte ca stau în analogie cu dogmaticul, ca, de pildă, numărul imaginar  $\sqrt{-1}$ , care e o construcție absolut irațională”. Și totuși, deși „alcătuită printr-un tur de forță a gândirii matematice”, „construcția  $\sqrt{-1}$  intră perfect în ritmul exact și în dinamica țâșnirilor simetrice de forme logice ale matematicii și «devine în cadrul operațiilor logico-matematice echivalentul unei construcții raționale.»” Asemenea construcții sunt acceptate și utilizate datorită faptului că se reintegrează logic în gândirea matematică. Ele nu posedă o structură dogmatică, ci sunt numai analogii dogmatice<sup>19</sup>.

Tot în matematică pot fi întâlnite și așa-zisele echivalente ale dogmaticului – un exemplu de acest fel fiind simbolul Alef al lui Cantor, care „denumește o mărime transfinită ce rămâne identică cu sine și orice mărime s-ar scădea din ea”, determinare care-i echivalentă cu o antinomie „pe care Cantor o rezolvă prin scindarea conceptelor solidare de «putere» și «sumă»”<sup>20</sup>.

Încercuită și stăpânită de credință, gândirea dogmatică, susține filosoful român, ar trebui să revină din nou la *starea creatoare*, în care s-a aflat cu multe veacuri în urmă, adică până atunci când s-a întâmplat altoirea religiei pe trunchiul ei, urmată spontan de oprirea din firescul evoluției, ajungându-se astfel la o „caricatură embrionară”, alta decât forma care trebuia să devină<sup>21</sup>.

Comentatorul este cât se poate de obiectiv, aproape că nu recurge deloc la reacții critice, ci doar face unele constatări, arătând că Blaga distinge două manifestări fundamentale ale intelectului: 1. o manifestare de tip *enstatic*, când acesta se situează în cadrul funcțiilor sale logice firești, și 2. o altă manifestare, de tip *ecstatic*, când intelectul iese „în afară de sine”, adică în afara concretului și a

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, ed. cit., p. 119.

funcțiilor logice, folosindu-se de concepte în formulările sale; așadar – „Cele două moduri de comportare a intelectului, unul logic și altul metalogic, au la bază două stări fundamentale ale acestuia: una «enstatică» și alta «ecstatică»”<sup>22</sup>. Prima stare – enstatică – derivă din așezarea intelectului în funcțiile sale logice, normale; iar cea de-a doua – ecstatică – derivă din evadarea intelectului din sine, dar, explică Bagdasar:

Intelectul nu iese de bunăvoie din sine, nu se decide arbitrar la ecstazie, ci el este determinat din afară de o asemenea stare. Intelectul poate fi determinat la ecstazie, sau de autoritatea cuvântului presupus revelat, sau de experiență. Și în aceasta stă iarăși o nouă deosebire între gândirea dialectică și cea dogmatică. Gândirea dialectică nu are nevoie de un impuls din afară pentru a stabili antinomii și a le aduce pe urmă la sinteză. Din contră...[...] Intelectul se decide însă pentru ecstazie, după ce au fost epuizate toate metodele enstatice<sup>23</sup>.

O analiză pertinentă a cuplului *dogmă – cunoaștere* îi dă posibilitatea lui Blaga de a formula unele teze, în încercarea sa temerară de a determina posibilitățile *cunoașterii înțelegătoare*, a raportului acesteia cu „misterul cosmic” prin „câteva interesante diferențieri”, pe care le vom recapitula aici, după cum urmează: când cunoașterea își pătrunde obiectul („un x sau nenumărate x-uri”) și îl raționalizează prin metodele intelectului enstatic – atunci ea poate fi apreciată ca o cunoaștere pozitivă marcată de semnul plus, adică este o *plus-cunoaștere*; când cunoașterea se află în imposibilitate de a-și pătrunde obiectul – ea poate fi marcată cu semnul zero, vorbind adică de *zero-cunoaștere*; cât privește cunoașterea dogmatică, aceasta „își formulează obiectul, articulându-l ca mister imposibil de construit sau de raționalizat” – fiind marcat de semnul minus și fiind vorba de o *minus-cunoaștere*.

Comentând posibilitățile cunoașterii – așa cum rezultă acestea din viziunea blagiană –, N. Bagdasar subliniază încercarea temerară făcută de filosof de a înzestra cunoașterea înțelegătoare cu „mai mult decât o dimensiune”, acesta deosebind diverse tipuri de cunoaștere – mitică, rațională, intuitivă, dialectică etc. –, tuturor însă atribuindu-le „același sens unic de reducere la minimum a misterului cosmic”.

Și în analiza acestor concepte operaționale, având ca centru de interes determinarea cunoașterii înțelegătoare „în legătură cu misterul cosmic”, explicațiile lui Bagdasar sunt clarificatoare:

Avem o cunoaștere care-și pătrunde obiectul și-l raționalizează. O atare cunoaștere poate fi socotită o cunoaștere pozitivă cu semnul plus (*plus-cunoaștere*). Avem apoi o cunoaștere care este în imposibilitate să-și pătrundă în vreun chip oarecare obiectul. Această cunoaștere poate fi socotită ca o cunoaștere cu semnul zero (*zero-cunoaștere*). Avem în

<sup>22</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 134.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp.134–135.

sfârșit o cunoaștere care-și formulează obiectul și-l determină ca pe un mister imposibil de construit sau de raționalizat. Aceasta este cunoașterea dogmatică care merită să fie înzestrată cu semnul minus (minus-cunoaștere). Cu ajutorul plus-cunoașterii spiritul omenesc tinde să reducă misterul cosmic la minimum; cu ajutorul minus-cunoașterii, din contră «spiritul omenesc ia maximumul său de adâncime și de relief»<sup>24</sup>.

Cum problema cunoașterii înțelegătoare este sau reducerea, sau potențarea „misterului”, pentru realizarea acestei probleme cu dublu sens, cunoașterea are la îndemână procedeele „intelectului enstatic și ale intelectului ecstatic”.

Pe de altă parte, comentatorul subliniază că „minus-cunoașterea nu trebuie înțeleasă ca o lipsă de cunoaștere sau ca o noțiune căreia îi sunt subsumate erorile cunoașterii, ci tot ca o cunoaștere însă cu o direcție inversă celei obișnuite”, arătând apoi că „formulele dogmatice nu sunt rigide, inerte, neevoluabile. Ci din contră”. Iar aici exegetul îl citează cu sârg pe Blaga, care scrie că „formulele minus-cunoașterii evoluează de la un minimum de incomprehensibilitate spre un maximum de incomprehensibilitate”<sup>25</sup>. Explicitat, termenul de *incomprehensibilitate* are, în gândirea blagiană, semnificația de „neconstruibil în concret”<sup>26</sup>.

În finalul comentariului la prima carte a cunoașterii, N. Bagdasar arată că prin exemplificarea lui Lucian Blaga – cum că elementele ecstatice se găsesc în teoria relativității, în teoria cuantelor și în teoria entelehială – acesta prognozează că *metoda ecstatică* va fi aplicată în viitor tot mai mult, tocmai prin felul ei distinct de a aborda o problemă dificilă și de a o rezolva: De fapt chiar „ritmul istoric” îl face pe Lucian Blaga să creadă că lumea se îndreaptă spre o nouă eră dogmatică, așa cum a fost cea creștină, însă aceasta nu ar mai putea fi restaurată, în ciuda entuziasmului gândirii „eonice” a filosofului rus N. Berdiaev (idee pe care acesta o susținuse în lucrarea sa, *Noul Ev Mediu*, din 1925). Și, tot aici, exegetul arată că „o serie întregă de simptome” îl determină pe filosoful român să creadă și să susțină că lumea se îndreaptă „spre un nou eon în care ecstazia intelectuală va fi socotită ca ceva firesc. Noul eon dogmatic nu va exclude cu totul intelectul enstatic, ci va recurge numai *in extremis* la noul fel dogmatic de a gândi.”<sup>27</sup>

Despre cea de-a doua carte blagiană cu conținut declarat gnoseologic, intitulată *Cunoașterea luciferică* (1931), Bagdasar scrie că „aici se recunoaște mai bine puterea de pătrundere și darul de analiză, perspicacitatea și subtilitatea spiritului lui Blaga.”<sup>28</sup> Iar atunci când se referă la *cunoașterea înțelegătoare*, care are în centrul preocupărilor ei „misterul”, ca obiect al cunoașterii, el reliefează că aceasta prezintă două stări fundamentale: „două caractere fundamentale diferite,

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>25</sup> Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, ed. cit., p. 166.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>27</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 136.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



două moduri de comportare ce n-au fost sesizate în toată semnificația lor teoretică. Cunoașterea înțelegătoare are o comportare paradisiacă și o comportare luciferică<sup>29</sup>. Adăugând apoi, imediat, detalii semnificative referitoare la cele două moduri „comportamentale” de cunoaștere, analistul arată că:

Prin comportarea ei paradisiacă, atunci când se află în fața obiectului – fie acesta intuitiv, general-abstract sau imaginar – îi aplică conceptele pe care obiectul însuși le solicită și caută să-l înscrie pe planul conceptual. Ea se revarsă complet asupra obiectului și merge totdeauna direct la țintă. Ea nu se simte îndemnată să-și depășească obiectul. Ea nu cunoaște problematicul în adevăratul lui sens, iar îndoielile ei sunt de scurtă durată, precum și nedumeririle sunt fără orizont, și găsindu-și soluția fără întârziere. În câmpul ei «necunoscutul» nu apare decât ca «lipsă», ca obiect-interval în seria cunoscutelor sau necunoscut în seria cunoscutelor. Iar când asemenea intervale sau hiaturi apar în seria cunoscutelor, ea caută să le scoată la iveală, determinându-le sau prin analogie cu cunoscutul când ele sunt unice, sau printr-un nou concept care să exprime esența „noului”, când acesta e multiplu.<sup>30</sup>

Este faza când cunoașterea are capacitatea de a lărgi, spori și progresa în înaintarea ei „în contact strâns cu obiectul”, căpătând „un tot mai pronunțat relief” – motiv pentru care filosoful a stabilit că denumirea cea mai potrivită care i se cuvine este aceea de *cunoaștere paradisiacă*, fiindu-și sine însăși suficientă.

În schimb, cea de-a doua manifestare a cunoașterii înțelegătoare – reprezentată de *cunoașterea luciferică* – are un cu totul alt „comportament”, aceasta detașându-se de obiect, dar „fără a părăsi însă obiectul”, obiectul fiind întotdeauna un mister; așadar, acest tip de cunoaștere este distinct în manifestări:

Deși îndreptată asupra obiectului, este totuși detașată de obiect. Prin actul său inițial, cunoașterea luciferică provoacă o criză în obiect, despiciându-l în două, într-o parte care se arată și într-o parte care se ascunde, răpindu-i astfel obiectului echilibrul său lăuntric. Pentru cunoașterea luciferică obiectul este un «mister», «un mister» care «de o parte se arată prin semnele sale și de altă parte se ascunde, după semnele sale». Pentru a evita eventualele confuzii pe care termenii curenți, introduși în filosofie, mai totdeauna le provoacă, Blaga creează noi termeni tehnici spre a desemna cele două părți ale obiectului în criză. Partea care se arată a obiectului în criză el o numește fanicul misterului deschis (de la grecescul *fainestai*, care înseamnă a se arăta), iar partea care se ascunde el o numește cripticul misterului deschis (de la grecescul *krýptein*, care înseamnă a ascunde)<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

Apoi, N. Bagdasar arată că, încă din actul ei inițial, de la primele tatonări, cunoașterea luciferică provoacă o criză în obiect, despicându-l în două: „într-o parte care se *arată* și într-o parte care se *ascunde*”, în timp ce *cunoașterea paradisiacă* aduce în spiritul cunoscător echilibrul, calmul, siguranța, fiind exterioară misterului și posibilă prin intelectul enstatic, ea atașându-se de obiect, *cea luciferică* se realizează prin intelectul ecstetic și prin detașare de obiectul dat, astfel încât, sub arcuirea ideii problematicului, declanșează *criza, determinarea* acestuia. Intrând sub obsesia lucifericului, spiritul cunoscător devine nestatornic, neliniștit și tulburat, alunecând sub negurile fantasticului și ale demonicului. Tranșând și rezumând noțiunile teoretice blagiene, exegetul arată că:

Ambele cunoașteri, atât cea paradisiacă cât și cea luciferică, pornesc de la același material, dar se deosebesc prin modul cum îl întrebuințează. Ambele cunoașteri se mișcă pe cele două planuri, al intuiției și al conceptului, dar se deosebesc fundamental prin procedeul lor, cât și prin rezultatele la care ajung: cunoașterea luciferică ajunge la rezultate la care cea paradisiacă niciodată nu poate ajunge. Între cunoașterea paradisiacă și cea luciferică este o discontinuitate care «ia aspectul violent al unei polarități»<sup>32</sup>.

Dar comentatorul este surprins și, în același timp, intrigat de descoperirea lui Blaga: că *noțiunea de „mister”* nu a fost supusă de filosofi unei analize critice mai stăruitoare și mai adânci, căci această noțiune se prezintă cu *n* variante de lucru și cu o precizie operațională „aproape matematică”, existând astfel posibilitatea de a avea: 1. *mistere latente*, 2. *mistere deschise*, 3. *mistere atenuate*, 4. *mistere permanentizate*, 5. *mistere potențate*, dar și unele mistere în „variante incomplete, laterale sau viciiate”, cum ar fi: *mistere-hiaturi*, *mistere minuni*, *mistere adventive*. Prin urmare, urmând firul explicațiilor exegetului, aflăm că dacă cunoașterea paradisiacă avansează în domeniul necunoscutului în chip „extensiv” și „liniar”, procedând, ca „metodă de lucru” la reducerea numerică a misterele latente, prin „întregire, adăugire, juxtapunere”, în schimb cunoașterea luciferică „nu are a face cu misterele latente, ci deschide misterele ca mistere, supunându-le unei varieri calitative”<sup>33</sup>. Iar exegetul descrie cele trei posibilități ale varierii calitative, adică: 1) Un mister deschis poate să îndure atenuare în calitatea sa; 2) Un mister deschis poate să fie permanentizat în calitatea sa; 3) Un mister deschis poate să fie potențat în calitatea sa – precizând că „posibilitatea dintâi este cea mai frecventă, a doua este mai rară, iar a treia este excepțională”. Apoi, fiind vorba de raportul în care „stau aceste posibilități de variere calitativă a misterele cu direcțiile amintite mai sus ale cunoașterii luciferice”, el recapitulează „schema de lucru” a filosofului (reprezentată și grafic, în figura 1), care operează astfel: „1) Atenuarea calitativă a unui mister deschis vom

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 139.

socoti-o ca procedeu de cunoaștere drept «plus-cunoaștere». 2) Permanentizarea calitativă a unui mister deschis va dobândi denumirea de «zero-cunoaștere», 3) Întețirea calitativă a unui mister deschis va purta ca procedeu denumirea de «minus-cunoaștere»<sup>34</sup>.

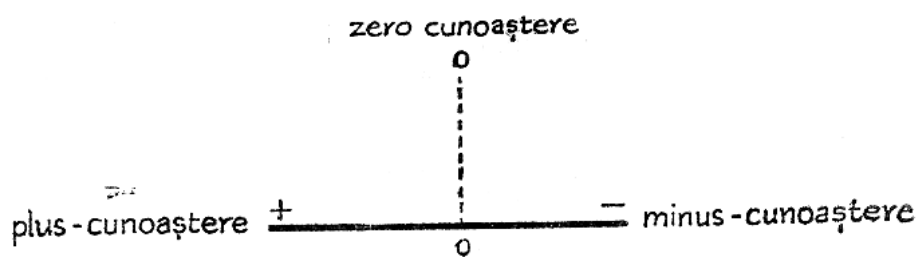


Fig. 1

Așadar, fenomenul „nuclear” al cunoașterii luciferice este „misterul deschis”, adică desplicarea lui în *arătat* (fanic) și *ascuns* (criptic). Iar dacă putem spune că, în cazul cunoașterii paradisiace avem de-a face cu un proces autonom, în cazul celei luciferice acesta este condiționat de cel dintâi. Revelarea „ascunsului” unui mister se face de regulă prin propulsia unei idei teoretice care mijlocește saltul în criptic, prin măsurarea „tensiunii interioare” a acestuia, schițată de Blaga în cinci faze succesive (asupra cărora vom reveni cu detalii). Aici e de făcut o precizare: în timp ce un obiect al cunoașterii, în cazul cunoașterii paradisiace, este echivalent cu *cunoscutul*, iar opusul acestuia, „necunoscutul” = *hiatul*, „golul” –, în cunoașterea luciferică „cunoscutul” semnifică *arătatul* (fanicul), iar „necunoscutul” = *ascunsul* (cripticul). Prin conceptualizare, ea subsumează obiectele, numeric și calitativ, în cele trei sensuri posibile: *plus-cunoaștere* (când este atenuat calitativ un mister deschis), *zero-cunoaștere* (în cazul misterului permanentizat) sau *minus-cunoaștere* (în cazul misterului potențat).

Avem în schema grafică de mai jos (preluată întocmai, de Bagdasar, din volumul *Cunoașterea luciferică*):

Un zero pe linia orizontală care semnifică punctul de plecare, «origo». Iar la capătul de sus al liniei verticale, zero semnifică direcția (...) Deoarece există o infinitate de mistere latente în cadrul experienței concrete, adică o infinitate de mistere ce pot fi deschise aici, urmează ca în punctul origo absolut se așază de la sine toate problemele puse în cadrul cunoașterii luciferice în legătură cu fenomenele empirico-concrete. Din origo absolut pornesc coordonatele absolute în sensul plus, minus, zero.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 140–141.

Însă cunoașterea luciferică nu conține numai acea diversitate de direcții – plus, minus, zero –, ci și ceea ce Lucian Blaga numește „domenii” – cuprinzând toate „misterele progresiv atenuate” (domeniul plus-cunoașterii) și toate „misterele progresiv potențate” (domeniul minus-cunoașterii), între acestea fiind linia zero-cunoașterii, cu toate „misterele permanentizate” (conform reprezentării din figura 2).

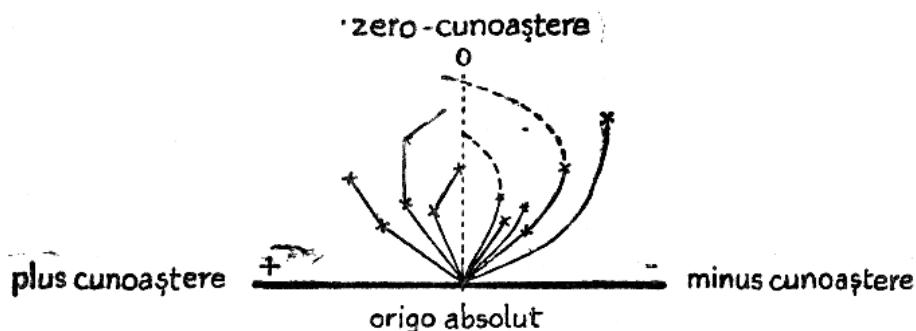


Fig. 2

Lui N. Bagdasar îi place exemplificarea la care recurge Blaga, spre a lămuri și a descrie unele conexiuni (dar și spre a fi mai convingător sub aspect argumentativ) în ceea ce privește „funcționalitatea” articulațiilor cunoașterii luciferice, pornind de la presupunerea că:

Cunoașterea se îndreaptă asupra *luminii* cu tot complexul de probleme al fenomenului – propagare, reflexie, refracție, interferență și dispersia ei spectrală etc. – toate aceste caracteristici devin pentru cunoașterea luciferică un complex de semne ale unui mister, astfel că obiectul *lumină* intră în criză, despiciându-se în fanic și criptic. Iar, mai departe, din pragul fanicului, cunoașterea luciferică caută să scoată la iveală cripticul obiectului respectiv – reușind aceasta prin susținerea, ca revelație a cripticului, că lumina este «ondulație în eter».<sup>36</sup>

Și astfel misterului deschis i se substituie cripticul revelat – adică acea „ondulație în eter”, misterul deschis suferind prin aceasta „o atenuare calitativă”. Dar construcția imaginară „ondulație în eter” poate deveni, la rândul ei, conform comentariului lui Bagdasar, iarăși „mister deschis”, și „anume latura *fanică* a unui mister deschis, urmând apoi să i se reveleze cripticul ș.a.m.d. realizându-se în chipul acesta un ciclu de probleme și soluții”<sup>37</sup>.

Iar când descrie procesul complex de relevare a cripticului în „pragul fanicului”, Bagdasar arată măiestria teoretică a filosofului, care explică că întregul travaliu

<sup>36</sup> Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 48.

<sup>37</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 142.

este posibil grație „unei trambuline” sau unei „punți de salt”, pe care acesta o denumește (mai tehnic) „idee teorică”. Dar, în legătură cu această invenție filosofică, este necesar să revenim la cărțile blagiene ale cunoașterii, unde avem explicația completă a modului cum se pune o problemă de „tensiune interioară” în cunoașterea luciferică, când divergența dintre ideea teorică și fanicul cripticului deschis, duce fără de greș – ne asigură Blaga – la o „construcție teoretică”, având drept rost revelarea cripticului misterului deschis. Descriind acest complex proces, filosoful ne dezvăluie cele cinci faze succesive, astfel:

1. Fanicul misterului deschis (raze de lumină, culori, reflexie, refracție etc.). 2. Ideea teorică (ideea determinismului mecanicist). 3. Tensiunea între ideea teorică și fanic. 4. Construcția teoretică care revelează cripticul misterului deschis («ondulația în eter»). 5. Acordarea indirectă a ideii (construcției) cu fanicul inițial al misterului deschis, acordare indirectă prin accesorii teoretice (pentru diversitatea «culorilor» se emit vibrații de diversă lungime, pentru natura calitativă a fanicului luminii se enunță «subiectivitatea senzației» etc.<sup>38</sup>

Conform explicațiilor detaliate ale filosofului, exegetul N. Bagdasar arată că în revelarea cripticului unui mister deschis, cunoașterea luciferică acționează pe trei planuri, acestea fiind:

1) Planul  $\alpha$ , al sensibilității înțelegătoare (empiric-concret); 2) Planul  $\beta$ , al imaginației înțelegătoare (imaginar-concret) și 3) Planul  $\gamma$ , al înțelegerii conceptuale. Cunoașterea luciferică poate trece de pe un plan pe altul, de pildă să reveleze un criptic al unui mister deschis și să treacă în varietatea lui calitativă pe planul  $\beta$ , sau poate chiar  $\gamma$ . Nu este însă neapărat necesar ca ceea ce e fanic pe planul  $\beta$  sau  $\gamma$  să fie fanic și pe planul  $\alpha$ . Pentru a face mai ușor inteligibilă teoria lui Blaga despre cunoaștere e indicat, credem, să reproducem graficul pe care-l dă gânditorul însuși (așa cum apare în reprezentarea grafică din figura 3).<sup>39</sup>

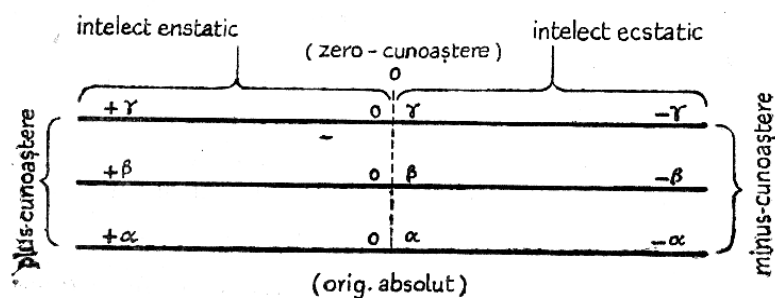


Fig. 3

<sup>38</sup> Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, ed. cit., pp. 57–58.

<sup>39</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 144.

Așa cum se configurează concepția blagiană despre cunoașterea luciferică, căile acesteia duc, în mod inevitabil, către împărăția metafizicii, căci cunoașterea are, în miezul ei, un adânc, un sens metafizic. Așa se face că în volumul *Cenzura transcendentă* (1934), Lucian Blaga încearcă să determine relația existentă între „principiul metafizic absolut” și „cunoașterea individuală”, care este privită ca o „relație de la existența productivă la o existență produsă” sau ca un „raport de la creator la creat, de la autor la făcut, de la un *x* determinat la rezultatul determinant”<sup>40</sup>. Prin *cunoașterea individuală*, comentatorul înțelege cunoașterea realizată de un individ oarecare, iar „principiul metafizic absolut” este ceea ce imaginația metafizică a desemnat a fi când *substanță*, când *eu absolut*, când *Rațiune imanentă*, când *Tată extramundan*, când *Inconștient*, când *Conștiință* etc., și pe care filosoful îl mai numește, cu cea mai mare precizie: *Marele Anonim*, considerându-l „factorul metafizic central” al întregii existențe<sup>41</sup>.

Spirit lucid, cu o viziune sintetică și clarificatoare, referindu-se la tipurile de cunoaștere avansate de sistemul gnoseologic blagian, N. Bagdasar arată că:

Patru sunt modurile pe care Blaga le descoperă în cunoașterea individuală: cunoașterea concretă, cunoașterea înțelegătoare (paradisiacă și luciferică), cunoașterea mitică și cunoașterea ocultă. Cunoașterea concretă se caracterizează prin aceea ce nu e de sine stătătoare, ci că e sau punct de plecare printre celelalte moduri, sau un element constitutiv al lor. De aceea, ceea ce se arată în planul concret nu este din unghiul de vedere al cunoașterii înțelegătoare decât un semn al unui mister latent sau al unui mister declarat. [...] Ceea ce percepem cu simțurile nu sunt, prin urmare, decât niște disimulări ale unor mistere pe care simțurile numai ni le revelează. Cunoașterea concretă se mai caracterizează prin aceea că în orizontul ei nu se întâlnește nicăieri vreun gol, sau vreo lipsă, sau vreo hiat: orizontul ei este întotdeauna plin.<sup>42</sup>

Pe de altă parte, tocmai datorită acestei „disimulări senzitive”, subiectul cognitiv, care se mișcă numai în planul cunoașterii individuate concrete, „nu ajunge la conștiința că această cunoaștere afectează o disimulare a misterelor”. După cunoașterea paradisiacă, cel mai frecvent mod de manifestare al cunoașterii individuate ar fi modul mitic de cunoaștere, întâlnit „juxtapus celorlalte”, pe care le pătrunde din plin, căci – scrie comentatorul – „însăși cunoașterea oamenilor culți e impregnată de mit. Superstițiile, bunăoară, nu sunt decât mituri în miniatură. Rațiunea n-a distrus miturile, ci numai le-a fragmentat, le-a amestecat, le-a împrăștiat”<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 23.

<sup>41</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 145.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 145–146.

Dar, înainte de a studia raportul dintre Marele Anonim și „cunoașterea individuală”, analistul stăruie asupra celor patru moduri de manifestare sub care se înfățișează această cunoaștere, dezvăluite de gânditorul român, și anume: 1. *Cunoașterea concretă*; 2. *Cunoașterea înțelegătoare* (paradisiacă și luciferică); 3. *Cunoașterea mitică*; 4. *Cunoașterea ocultă*. Avansând pe firul lecturii, ulterior vom constata cum *cunoașterea individuală*, sub orice mod de manifestare s-ar înfățișa ea, nu poate duce la revelații adecvate, căci, privită sub aspect ontologic, „Lumea așa cum o știm, cum o simțim, cum o înțelegem și nu o înțelegem, are pe plan metafizic rostul unei *imense apologii a misterului existențial*”<sup>44</sup>. Pe de altă parte, ea este dependentă de censura transcendentă exercitată de Marele Anonim, căruia i se atribuie „o absolută «veracitate»”, iar acesta, având și unele „taine în raport cu cunoașterea individuală”, a făcut în așa fel încât insulului uman să-i fie accesibil adevărul doar în „fragmente”<sup>45</sup>.

Pe urmele filosofului, exegetul identifică trei posibile motive care ar putea justifica intervenția cenzurii transcendente: în primul rând – o motivare *minimală*, în al doilea rând – una *medie* și, în al treilea rând – alta *maximală*, el referindu-se, apoi, pe scurt, la fiecare. În *motivarea minimală*, cenzurarea este necesară în interesul vieții și al spiritului, căci deținerea adevărului absolut ar condamna viața și spiritul la stagnare perpetuă, ar anula orice tensiune, ar reduce cunoașterea la repetiție stereotipică și ar duce chiar la imposibilitatea creației, astfel că „spre a preîntâmpina «staza perpetuă» a vieții și spiritului, Marele Anonim aplică cunoașterii individuale «cenzura transcendentă». Îngrădind astfel cunoașterea individuală, Marele Anonim o înzestreaază în același timp cu tendința dinamică de a se depăși în fiecare moment.”<sup>46</sup> În *motivarea medie*, o cunoaștere individuală absolută ar constitui o primejdie atât pentru creatură, cât și pentru obiectul supus cunoașterii, căci ar smulge individul din „aderențele sale creaturale” și i-ar tulbura echilibrul, și, de aceea „aceste primejdii au toate caracterul unei perturbații virtuale a echilibrului existențial”<sup>47</sup>. Iar în *motivarea maximală*, cunoașterea, lăsată nestăvilită, ar însemna o mare primejdie chiar și pentru Marele Anonim, căruia i-ar fi redus și zădărnicit atât potențialul creator, cât și influențele și intențiile lui. Acestea ar fi motivele pentru care Marele Anonim a instituit aceste măsuri asiguratorii: din grija pentru subiectul cunoscător și din grija pentru el însuși, ceea ce atestă că în „vizor” se află mereu „raportul dintre Centrul absolut și individualitate”, căci, conform comentariului lui Bagdasar:

Rațiunile pentru care Marele Anonim a instituit cenzura transcendentă: grija pentru subiectul cunoscător, pentru obiectul cunoscut și pentru el însuși. Cenzura este totalitară și preventivă. [...] Cuvântul biblic: «cine

<sup>44</sup> Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, ed. cit., p. 30.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 85.

vede pe Dumnezeu, moare» – rămâne un simplu cuvânt poetic și impresionant, dat fără obiect. Căci Dumnezeu s-a îngrijit să nu poată fi văzut, adică să nu poată fi cunoscut întocmai; Dumnezeu s-a îngrijit să poată fi cunoscut cel mult «disimulat» sau ca «mister catexohen»; astfel n-ar muri numai cel ce-L vede, ci o putere s-ar stinge și în Dumnezeu. Dacă cineva ar vedea pe Dumnezeu, ar putea să piară în parte Dumnezeu însuși; o asemenea cunoaștere ar echivala cu o castrare parțială a divinității.<sup>48</sup>

Dar în comentariul ingenios al lui Bagdasar, referitor la cunoașterea individuală, axată pe revelații disimulate, se precizează cu claritate că:

Totuși obiectul cunoscător nu are conștiința disimulării, ci este ferm convins că se află în posesiunea unor revelații pure, nedisimulate, că obiectul este așa cum se arată și că chiar dacă mai este ceva ascuns, acel ceva poate fi cunoscut prin alte revelații. Credința aceasta, că revelația e pură, și că obiectul este sesizat în mod adecvat, este numită de Blaga *iluzia adecvației*. Blaga consideră această iluzie a adecvației un moment al cenzurii transcendente, o supraasigurare a acesteia. Stăpânit de iluzia adecvației, subiectul cognitiv nu va mai simți nevoia să caute dincolo de revelația disimulată misterului, ci, socotindu-se în posesia unei revelații pure, nu va mai face nici o încercare de a cunoaște misterul existențial și de a se declara mulțumit.<sup>49</sup>

Analist aplicat, în finalul comentariului său la filosofia blagiană a cunoașterii, N. Bagdasar recurge la o scurtă schemă recapitulativă a cunoașterii individuale, *privită din punct de vedere epistemologic*, care are următoarele diviziuni și subdiviziuni, ea fiind considerată, în ansamblu, o *cunoașterea înțelegătoare*, astfel: 1. Cunoașterea concretă; 2. Cunoașterea paradisiacă, care o implică pe cea concretă; 3. Cunoașterea luciferică, care o implică pe cea paradisiacă. *Cunoașterea luciferică* se articulează în: a. plus-cunoaștere; b. zero-cunoaștere; c. minus-cunoaștere. Iar ca *moduri juxtapuse* la acestea avem: 4. Cunoașterea mitică; 5. Cunoașterea ocultă (magică). Toate aceste moduri ale cunoașterii individuale apar, după Blaga, fie în formă pură, fie în forme eclecticice.

Privită însă *din punct de vedere metafizic*, cunoașterea se prezintă în concepția lui Blaga cu următoarele forme: 1. Cunoașterea absolută pozitiv-adecvată și nelimitată (cu care prin ipoteză este înzestrat Marele Anonim); 2. Cunoașterea individuală: censurată, dar nelimitată care se subdivide în: a. Cvasicunoaștere; b. Cunoașterea negativă; 3. Cunoașterea pozitiv-adecvată, dar limitată (care se întâlnește în procesele formative biologice).

<sup>48</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 147.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 147–148.



Referindu-se la cunoașterea pe care o deține Marele Anonim, N. Bagdasar arată că aceasta trebuie să fie o *cunoaștere absolută* și sub aspectul calității, și sub cel al extensiunii, căci acesta, atunci când cunoaște, are capacitatea de a crea obiectul de cunoscut; el cunoaște pozitiv-adekvat și nelimitat, fiind subiectul cognitiv pentru care nu există niciun fel de mistere, cunoașterea lui fiind „în formă maximalistă”. Așadar, Marele Anonim deține o cunoaștere pozitiv-adekvată și nelimitată, în timp ce „individul cunoscător” deține doar o cunoaștere cenzurată și nelimitată și una posesiv-adekvată, dar limitată, ambele însă aflate sub control, căci „Marele Anonim e supremul cenzor și un centru de grație. Grația distribuită în câmpul individuației e o grație cântărită, adică: sau o grație cenzurată, sau o grație limitată, în niciun caz o grație absolută și nelimitată”<sup>50</sup>.

Toată filosofia lui Blaga are, în centrul preocupărilor ei, ideea de mister, privind totul din orizontul misterelor, cu aspirația perpetuă a ființei omenești de cunoaștere și revelare a acestora – iar din multiplele teme supuse dezbaterei de sistemul gnoseologic al gânditorului din Lancrăm, ingeniosul analist a desprins și s-a „fixat” pe această declarație tranșantă a gânditorului: „Noi filosofăm sub specia misterului ca atare. «Misterul» este pentru noi suprem unghi de vedere”<sup>51</sup>, concluzionând și subliniind că „Filosofia lui Blaga are, prin urmare, în centrul ei ideea de mister”<sup>52</sup>. Aceasta mai ales că filosoful însuși descrie și nu se sfiește să arate rolul „mai mult sau mai puțin deplorabil de cenușăreasă”, jucat de mister în istoria filosofiei: grecii s-au speriat de el ca de haos, creștinii ca de păcat, ajungându-se chiar la o ciudată „fobie față de mister”<sup>53</sup>.

Apoi, analistul N. Bagdasar arată că în demersul său teoretic, axat pe cunoaștere, filosoful se folosește atât de mijloace logice (când cerințele explicative o cer), cât și de mijloace supra-logice (așa cum este, spre exemplu, procedeul minus-cunoașterii) și, pledând pentru un raționalism de tip ecstactic, el chiar se declară în favoarea unui *transraționalism* de o factură specială (marca „Blaga”), cu mari posibilități epistemologice și cu largi deschideri conceptuale în metafizica noului veac și mileniu:

Prețuind mijloacele logice de cunoaștere, recunoaște rolul în dezlegarea anumitor aspecte ale problemelor ontologice, totuși Blaga este convins că în domeniul cunoașterii se poate merge mai departe datorită unor mijloace de minus-cunoaștere, de natură supra-logică. Blaga nu este propriu-zis un antiraționalist. El militează pentru un transraționalism de-o factură proprie, deschizând orizonturi noi și interesante mișcării noastre metafizice. El pledează pentru un raționalism așa-zis ecstactic. Primită de unii cu simpatie și entuziasm, întâmpinată de alții cu rezervare

<sup>50</sup> Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, op. cit., p. 179.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>52</sup> N. Bagdasar, op. cit., p. 150.

<sup>53</sup> Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, op. cit., p. 103.

sau cu obiecții critice, concepția lui Blaga e dintre acelea care obligă pe cititori să ia neapărat atitudine.<sup>54</sup>

Mereu cumpănit în aprecierile sale, Nicolae Bagdasar recurge foarte rar la argumentația critică (și doar atunci când este strict necesar), preferând mai degrabă sacrificarea orgoliului său de comentator și exeget în favoarea obiectivității, el mergând, în mod programat, pe limpezirea – și nu pe înțeșșarea ideilor blagiene! Se poate observa, de asemenea, că adesea pentru a nu deforma cu nimic sensurile și nuanțările stilistice, exegetul recurge la reproducerea în citate a unor paragrafe întregi, tocmai pentru a păstra intactă întreaga încărcătură filosofică instituită de Blaga. Cu alte cuvinte, N. Bagdasar a fost un analist și un hermeneut de excepție, pe care și l-ar dori să-l aibă comentator orice autor de texte filosofice. Păcat că, astăzi, e greu de găsit un astfel de spirit!

<sup>54</sup> N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 150.