PARADOXUL DECREAȚIEI
(O LECTURĂ FENOMENOLOGICĂ)

Dorin ŞTEFĂNESCU

Abstract

„The knowledge of the Divine presence (...) is the certain knowledge of the fact that the love of God for us is the very substance of our sadness and mutilation. I wish I could, as a recognition of this, be able to express this knowledge", writes Simone Weil in one of her last texts. In fact, by all her works, she was not only able to express this difficult knowledge but her voice – charged with the tragic aspect of an extreme experience – is the very embodiment of an ardent and irradiating confession. We shall underline, in the following paper, some of the essential aspects of this confession which is uttered by a genuine *witness of the absolute*, to quote Gabriel Marcel, thus attempting to establish the themes and stages of a difficult revelation.

„Cunoaşterea prezenței lui Dumnezeu (…) e cunoaştere certă a faptului că iubirea lui Dumnezeu pentru noi e însăşi substanța amărăciunii şi a mutilării. Aş vrea ca, din recunoştință, să fiu în stare să dau mărturie despre această cunoaştere", scrie Simone Weil într-unul din ultimele sale texte. (1) De fapt, prin întreaga sa operă, ea nu numai că a fost în stare să dea mărturie despre această dificilă cunoaştere, dar vocea ei – încărcată de tragicul unei experiențe limită – este întruchiparea însăşi a unei mărturisiri ardente şi iradiante. Vom puncta, în cele ce urmează, câteva din aspectele fundamentale ale acestei mărturisiri rostite de un autentic *martor al absolutului*, după expresia lui Gabriel Marcel, (2) încercând să tematizăm etapele unei anevoioase puneri în lumină.

Greutatea naturală. Folosind termenul de greutate (*la pesanteur*), S.Weil desemnează – conform legilor fizicii – forța care se exercită asupra unui corp material, potrivit atracției universale sau câmpului de gravitație. „Cunoaşterea forței drept lucru absolut suveran în întreaga materie" (*IPC*) înseamnă cunoaştere a apăsării gravitaționale ce acționează în lumea materială sub impulsul unei mişcări centrifugale imprimate de rotația planetei. Corelatele acestei definiri sunt, pe de o parte, căderea liberă a corpurilor atrase de un centru natural, şi, pe de altă parte, în plan existențial, o anumită inerție şi indisponibilitate, o închidere şi o eclipsare. Or legile naturale ale sufletului sunt analoage legilor greutății materiale. Sunt legi de care ascultă, platonician vorbind, partea mediocră din suflet, expusă unei lumini inferioare, obscure, aproape stinse, sub care se află întunericul forței brute, al forței oarbe supusă cu totul gravitației. „Supunerea la greutate e cel mai mare păcat", căci „greutatea determină coborârea" (*PG*), căderea în josnicia forței al cărei simbol în lumea devenirii este însăşi greutatea. De aceea, „a căuta armonia în devenire, în ceea ce e contrar eternității, e o proastă unire a contrariilor" (*PG*). Greutatea nu reprezintă doar degradarea (ceea ce ne trage în jos şi ne în-joseşte), ci şi superficialitatea şi

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

aparenţa. Dacă „josul şi superficialul stau pe acelaşi nivel" (*PG*), aceasta pentru că formele inferioare ale existenţei sunt materie goală sau natură neluminată supranatural. Cu toate că forţa care le guvernează e însăşi legea atracţiei universale ori a greutăţii apăsătoare, această forţă e aparenţă pură pentru cei puri („Dacă am fi inocenţi, aparenţa ar avea culoarea însăşi a realului şi nu ar fi un văl de destrămat", *IPC*), dar povară de nesuportat pentru cei impuri care i se supun în întregime: „Când un om se întoarce cu faţa de la Dumnezeu, el se abandonează pur şi simplu greutăţii" (*AD*), lipsit de virtutea luminii supranaturale. Întoarcerea feţei corespunde rămânerii în ascundere şi în nevedere. Omul „greu", atras de legea forţei şi de „aparenţa ce înlănţuie fiinţa" (*PG*), îşi foloseşte trupul (şi tot ce înseamnă natură materială) pentru a se ascunde de lumină; el „se ascunde în spatele cărnii, se acoperă cu ea luând-o drept văl" (*AD*). Carnea e astfel „vălul pe care îl aşezăm în faţa noastră ca ecran între Dumnezeu şi noi" (*PG*), iar această învăluire în aparenţă face cu neputinţă contactul cu ceea ce apare în plină lumină. Este o ecranare ce distruge raportul dintre semn şi semnificat, căci vălul semnează însăşi dispariţia semnificaţiei, impunând ilicit propriile semne nesemnificante. Semnul nu e luminat şi nu luminează, prin urmare în el nimic nu vorbeşte limbajul luminii. Natura coruptibilă e natura păcătoasă şi viciată, disolubilă, ca atare aparentă. „Atracţia pentru categorii inferioare", după Sf. Augustin, se conjugă cu lipsa oricărei semnificaţii în lucrurile nesupuse ordinii divine. Vederea, în acest caz, e „neputincioasă din pricina obişnuinţei cu *umbrele cărnii*" (*s.n.*). (3) Atunci când nu mai suntem sensibili la frumuseţea lumii, „între ea şi noi se interpune un ecran" (*IPC*); frumosul nu apare, nu se impune vederii întrucât, în noi, greutatea acoperă ochii, închizându-i laolaltă cu perspectiva lumească. Aici aparenţa e echivalentă dispariţiei, căci în ceea ce a-pare ca inter-punere, lumina e covârşită de excesul aparenţei, dis-pare strivită de greutatea unei forţe întunecate.

Harul sau lumina supranaturală. Există însă două forţe care guvernează universul: „lumina şi greutatea" (*PG*). Dacă aparenţa greutăţii se inter-pune ca ecran ori ca văl, lumina harului inter-vine pentru a restabili echilibrul. Căci harul (*la grâce*) este „intervenţie a supranaturalului", virtuţile naturale fiind autentice doar „pentru cel care poartă în sine harul supranatural" (*PG*). Or „supranaturalul e lumina" (*PG*) care, pe de o parte, e prezentă în om pretutindeni, căci ea iradiază tainic *toate* zonele naturii umane, dar, pe de altă parte, este cea de care natura coruptă (carnea) se ascunde. „Tot ce e lipsit de valoare fuge de lumină", „răul fuge de lumină" (*PG*), „tot ce e mediocru fuge de lumină" (*AD*). Fuga de lumină sau ascunderea în aparenţă ocultează orice apariţie, orice semnificaţie. Apariţia semnificantă – lumina harică – nu se iveşte decât în absenţa oricărei ecranări, în golul naturii predispus să cheme şi să primească în sine sămânţa supranaturală. Noul echilibru vizat este cel al inter-venirii harice, al sur-venirii unei lumini sfâşietoare, mântuitoare: „Numai echilibrul, el singur, distruge, anulează forţa"; dar acolo, la limita acestei apariţii, „atingem golul" (*PG*), un tărâm nealterat de greutate, nesupus forţei: o apariţie posibilă doar într-un cuprins *inaparent*.

Alături de carne, cea care încearcă să umple acest gol – zădărnicind luminarea sa harică – este *imaginaţia*. „Imaginaţia lucrează neîncetat pentru a astupa toate fisurile prin care s-ar strecura harul" (*PG*), colmatând golurile, învăluindu-le în aparenţă: „Există prezenţă reală a lui Dumnezeu în orice lucru pe care imaginaţia nu-şi aşază vălul" (*PG*). A voala golul ce aşteaptă ivirea luminii înseamnă a obtura survenirea prezenţei harice, ocultare ce nu poate fi decât un semn al intervenţiei demonice: „ceea ce în noi decurge din Satan este imaginaţia" (*PG*). Răul care se opune binelui nu numai că fuge de lumină,

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

dar se imaginează ca luminare de sine. Fugim de golul interior pentru că „Dumnezeu s-ar putea furişa în el" (*PG*), la fel cum fugim de lumina care orbeşte, răscolindu-ne *insuportabil* întreaga făptură. Dacă fuga de gol înseamnă în acelaşi timp fugă de lumină, aceasta în virtutea ascunderii în semne imaginare. Golul e real, dar el e umplut de posibilul imaginar, posibil înţeles ca „loc al imaginaţiei şi, drept urmare, al degradării" (*PG*). Apariţie frauduloasă, căci ceea ce apare nu e o lumină care să însufleţească golul cu semnificaţia prezenţei sale trans-aparente, ci un loc în-locuit, substituţia nesemnificantă a unui spaţiu de fapt ne-locuit. Este, de altfel, şi situaţia nelegitimă (şi inautentică în esenţă) a oricărui „bine fără lumină" şi a unui „creştinism fără supranatural" (*PG*), care aşază în explicit (şi în suficienţa imanenţei mundane) o experienţă a desăvârşirii ce nu e reală decât în prezenţa *implicită* a unei taine transcendente.

În locul imaginaţiei, „unica sursă de eroare şi de minciună" (*IPC*), golul trebuie să se afirme drept locul în care rectitudinea proporţiilor să fie o evocare a Întrupării. Este contactul real cu lumina harică prin care Dumnezeu se face prezent în suflet. Dumnezeu „nu intră în contact cu individul uman ca atare decât prin harul spiritual pur ce răspunde privirii aţintite spre el, adică exact în măsura în care individul încetează să fie individ. Nici un eveniment nu e dar al lui Dumnezeu, numai harul este" (*PG*). Cum e posibilă această privire ce cheamă darul supranatural, dar ce i se dă însă numai în măsura în care ea nu mai e privirea nimănui anume ? În primul rând, fiind „creat de sus, din apă şi din duh" (*AD*), omul nu poate fi eliberat decât de sus, conform teologiei ioanice: „De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu". (4) În al doilea rând, fiecare om are sădită în suflet lumina fără de care n-ar putea vedea Lumina ce îl dăruieşte şi căreia i se oferă în dar. „Dumnezeu a sădit în orice fiinţă cugetătoare capacitatea de lumină omenească pentru a controla adevărul oricărui gând" (*CS*), fiecare ştiind „printr-o experienţă continuă că primeşte inspiraţia" (*CS*). Fără Cuvântul Luminii „care luminează pe tot omul, care vine în lume", (5) nici omul luminat nu i-ar recunoaşte adevărul, la fel cum doar asemănătorul se recunoaşte în cel asemenea lui. În al treilea rând, dacă lumina a fost dăruită tuturor fără excepţie, ea nu poate străluci cu adevărat decât în cel care, eliberat de sine însuşi, merge până la limita acelui echilibru al golului predispus să ofere sălaş harului. În măsura în care omul e o făptură a greutăţii, „imaginaţia umple golul: coborâre" (*PG*); în măsura în care el e fiinţă de lumină, orice povară e suportabilă: înălţare. Privirea aţintită spre har e privirea însăşi a deposedării şi a golului, o privire cu atât mai rugătoare cu cât ea nu vede, ci străluceşte în lumină. Transcendenţa goală – transcendenţa plină: aceeaşi carenţă a supranaturalului. Transcendenţa e golul şi plinul totodată, golul pe care ea îl creează şi pe care tot ea îl umple. Am văzut că „greutatea determină coborârea, aripa înălţarea" (*PG*), dar există o coborâre nesupusă greutăţii, „o aripă la puterea a doua": „creaţia e alcătuită din mişcarea descendentă a greutăţii, din mişcarea ascendentă a harului şi din mişcarea descendentă a harului la puterea a doua" (*PG*). Această a treia mişcare, guvernată de har, reprezintă coborârea de sine până la nimicul din care am fost creaţi, purtaţi de lumina care ne pătrunde. Eliberaţi de greutatea materială şi de cea imaginară, „cădem spre înalt", uşuraţi de tot ceea ce în noi se leapădă de noi. A coborî până la ultima limită a golului din noi înseamnă ca atare a primi la sine natura luminii supranaturale, acel dar *imponderabil* al harului la a cărui înălţime nu ajungem decât în adâncul în care ne pierdem dăruindu-ne noii lumini.

Cele două feţe ale necesităţii. Greutatea materială (trup ori carne) e vălul sau ecranul pe care omul îl interpune în calea apariţiei luminoase a harului şi, implicit, a prezenţei divine

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

în suflet. Tot un văl sau un ecran e necesitatea, dar de data aceasta el e pus de Dumnezeu însuşi; prin urmare, nu este un act de ascundere şi de nevedere operat de către cel ce fuge de lumină, ci o intervenţie din partea transcendenţei divine, act necesar al întemeierii ontologice: „Necesitatea e ecranul pus între Dumnezeu şi noi pentru ca noi să putem fi. Ne revine să străpungem ecranul pentru a înceta să fim" (*PG*). Aşadar, „necesitatea e vălul lui Dumnezeu" (*PG*), ordinea lumii care, dacă i ne supunem, îl ocultează pe Dumnezeu, dar care, dacă o supunem, ne supunem noi înşine dorinţei lui Dumnezeu. *Suntem* nu prin faptul că dăm credit absolut unei ordini explicite, unei necesităţi vizibile care, în lumea sensibilă, eclipsează inteligibilul, ci transfigurându-i alcătuirea, stră-văzând prin palimpsestul urzelii sale stră-lucirea prezenţei lui Dumnezeu. *A fi* înseamnă, în acest caz, *a nu fi*: încetăm să fim în măsura în care ne golim de tot ceea ce suntem pentru noi. Necesitatea nu e povara de care trebuie să ne eliberăm pentru a fi, ci limita pe care trebuie să o depăşim pentru a nu fi, pentru a atinge acel punct de maximă despuiere şi oferire de sine.

S. Weil vorbeşte despre „două feţe ale necesităţii: exercitată şi îndurată. Soare şi cruce" (*PG*): „una din feţele necesităţii e constrângere brutală, dar cealaltă faţă a ei e ascultarea de Dumnezeu" (*IPC*). Necesitatea e ca atare „ca o medalie cu două feţe, faţa întoarsă spre noi fiind dominaţia necesităţii, faţa întoarsă spre Dumnezeu fiind ascultarea" (*AD*). Să privim pe rând cele două feţe în aparenţă opuse.

Spuneam că întoarcerea feţei de la Dumnezeu corespunde rămânerii în ascundere şi în nevedere, un abandon *în faţa* greutăţii. Acum, faţa pe care necesitatea o întoarce spre noi, dacă nu o vedem decât pe aceasta, reprezintă tot o ascundere, dar a divinităţii umbrite. Este tărâmul necesităţii mecanice a unor cauze pur fizice care acţionează în materie şi, prin urmare, în lumea de aici jos. Mecanismul acestei lumi nu cunoaşte vreun scop al acţiunii sale şi nici vreo finalitate absolută, conform unui auto- sau pre-determinism teleologic universal. „Lumea aceasta, spune S. Weil, domeniu al necesităţii, nu ne oferă absolut nimic altceva decât mijloace" (*PG*); „absenţa finalităţii înseamnă domnia necesităţii. Lucrurile au cauze, nu şi scopuri" (*AD*). În plus, „în toate lucrurile omeneşti, necesitatea este principiul impurităţii" (*AD*), necesitate brută ori mecanică ce „stă cel mai jos în raport cu individul" (*PG*), căci e cel mai departe de libertate şi de bine. Dar „absenţa de finalitate, absenţa de intenţie este esenţa frumuseţii lumii" (*AD*). În accepţie kantiană, finalitatea este „cauzalitatea unui concept în raport cu obiectul său", scopul fiind obiectul conceptului. (6) Prin cauzalitatea lor finală (*nexus finalis*), obiectele sunt prin sine cauză şi efect în acelaşi timp. Categoria frumosului însă nu depinde de un concept, prin urmare – ca frumuseţe liberă – este fără scop. În lipsa conceptului, finalitatea nu mai e intenţională, ea reducându-se la o simplă formă a ei (*forma finalis*) „în reprezentarea prin care ne este *dat* un obiect". (7) Pe de o parte, conform cantităţii, „frumos este ceea ce place în mod universal fără concept" (8); pe de altă parte, conform relaţiei scopurilor, „frumuseţea este forma finalităţii unui obiect, întrucât o percepem fără reprezentarea unui scop". (9) Ca atare, după S. Weil, „tocmai fiindcă frumuseţea nu conţine nici un scop, ea constituie unica finalitate aici jos" (*AD*). Frumosul e modalitatea prin care se poate contempla ordinea lumii, nu necesitatea mecanică în sine, ci mecanismul divin care o pune în mişcare şi o revelează *ca frumuseţe*. Prin faţa văzută a necesităţii constrângătoare întoarsă spre noi se întrevede faţa ascunsă a necesităţii, faţa care se oferă lui Dumnezeu şi i se supune. Lumea învăluită ori ecranată prin voinţa divină devine transparentă, căci în şi prin ea străluceşte chipul ei solar. Chip pe care se răsfrâng toate frumuseţile secundare ce converg în armonia universală a unei frumuseţi

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

desăvârşite. De aceea, frumuseţea lumii – singura finalitate fără scop aici jos – are un caracter etern şi transcendent; în strălucirea ei se învăluie prezenţa lui Dumnezeu. „Frumuseţea lumii nu e un atribut al materiei în sine" (*AD*) şi nici o frumuseţe exterioară, acordată ori distribuită prin actul însuşi al creaţiei; ea este manifestarea în sensibil a lumii inteligibile, lucrurile sensibile fiind criteriul lucrurilor spirituale, căci doar în cele dintâi acestea din urmă pot veni la lumină, dându-se vederii. Se stabileşte astfel un raport între lume şi propria noastră sensibilitate, un raport just cu Dumnezeu care în contemplaţie este iubire, iar în acţiune e supunere. Este tocmai echilibrul instaurat nu doar între cele două feţe ale necesităţii, ci – în plan omenesc – între iubirea contemplativă şi acţiunea ascultătoare. Frumuseţea lumii este ordinea necesară a lumii iubite, dar, întrucât doar Dumnezeu este frumuseţe şi iubire, lumea e însăşi condiţia de limită. Limita, în care transcendentul e prezent sub forma unui „infinit mărunt", e „dovada că Dumnezeu ne iubeşte", întâlnindu-ne iubirea pe pragul acestei supranaturale între-vederi.

La Platon, lucrarea necesităţii (*ananke*) se opune raţiunii (*nous* drept cauză divină – *theion*). Aceasta din urmă trebuie să convertească necesitatea la adevărata sa menire, scoţând-o din tărâmul iraţionalului şi al devenirii şi îndreptând-o „spre ceea ce este cel mai bun": „necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raţionale". (10) La S. Weil nu întâlnim o opoziţie propriu-zisă: convertirea necesităţii mecanice se exercită prin iubire şi ascultare. Ea este percepută ca un tărâm al exilului, şi aceasta întrucât oamenii se simt rătăcitori printre lucrurile lumii naturale, „pe pământ ei sunt străini şi călători". (11) „Ne simţim aici jos străini, dezrădăcinaţi, în exil" (*AD*), spune şi S. Weil, dar aceste cuvinte pot fi interpretate ca exprimând realitatea însăşi a condiţiei umane itinerante şi pătimitoare: un pelerinaj prin frumuseţea lumii, reflex al patriei cereşti: „Lucrurile spirituale, doar ele au valoare, dar lucrurile trupeşti, doar ele au o existenţă constatabilă. Drept urmare, valoarea celor dintâi nu e constatabilă decât prin lumina pe care o proiectează asupra celor din urmă" (*C*). Am văzut că singurul criteriu al lumii spirituale este lumea materială; doar aceasta din urmă poate fi sesizată ca existenţă concretă; dar ea nu are existenţă – şi ca atare nu e văzută – decât în virtutea luminii supranaturale care îi oferă un cadru de manifestare. E un alt fel de a spune că sufletul nu e în trup, „ci îl conţine, îl pătrunde şi îl învăluie din toate părţile" (*IPC*), precum lumina care învăluie lucrurile sensibile pentru ca ele să se poată dezvălui. Învăluind trupul, sufletul îl sublimează şi îl purifică, arătându-se pe sine în acest cuprins manifestant. El „se lasă privit prin frumuseţea sensibilă" (*IPC*). Lumea nu este frumoasă în sine; ea e frumoasă abia în iradierea luminii supralumeşti, atunci când e impregnată de prezenţa „adevărurilor divine exprimate simbolic" (*IPC*). Ca atare, „materia nu e frumoasă atunci când se supune omului, ci doar atunci când se supune lui Dumnezeu" (*AD*).

În frumuseţea lumii, necesitatea naturală devine obiect de iubire. Acest obiect e singura finalitate pe care lumea o cunoaşte, căci necesitatea e recunoscută drept substanţă universală, în timp ce iubirea e recunoscută drept substanţă a necesităţii. Faţa necesităţii dominante se supune ea însăşi lui Dumnezeu, e ascultare a luminii ce o pătrunde şi îi dă strălucire. „Nu există în lumea de aici, la drept vorbind, decât o singură frumuseţe, frumuseţea lumii" (*IPC*), singura valoare universală recunoscută a cărei faţă, în raport cu omul, e necesitatea sensibilă, cealaltă faţă, întoarsă spre Dumnezeu, fiind binele. Lumea e limită şi trecere totodată, întrucât doar în limita naturii care e necesitate binele se poate reflecta şi poate fi iubit. Lumea naturii devine transparentă, punându-se pe sine în situaţia ascultării, a supunerii faţă de ceea ce o luminează şi o nelimitează în ordine supranaturală. „Această supunere a lucrurilor este pentru noi, în raport cu Dumnezeu, ceea ce e

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

transparența unui geam în raport cu lumea. De îndată ce simțim această supunere cu întreaga noastră ființă, îl vedem pe Dumnezeu" (*AD*). Chiar dacă, după Platon, „în fapt, se deosebesc între ele natura necesarului şi cea a binelui", (12) chipul necesității este ascultare şi frumusețe, supunere şi iubire; prin el lumina nu doar trece întru vederea lui Dumnezeu, ci iluminează chipul însuşi.

Există însă două feluri de supunere, față de forța greutății sau față de raportul lucrurilor; pe de o parte, „față de necesitatea mecanică" în care oamenii sunt cuprinşi datorită condiției lor pământeşti, şi, pe de altă parte, „față de inspirația divină", care e chiar lumina harului. Or a ne întoarce fața, ca pură supunere, spre Fața lui Dumnezeu şi a o privi înseamnă a ne încredința inima în mâinile Domnului, a afla centrul nu în noi ci în afara noastră. Conform acestei viziuni teocentrice, renunțăm la autonomia propriei noastre persoane imaginare pentru a ne alătura imaginii lui Dumnezeu, chipului supranatural care ne luminează tainic fața. „Căci unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta". (13) Prin urmare, necesității mecanice căreia i te supui ca lucru, „o necesitate nouă se adaugă, o necesitate constituită prin legile proprii lucrurilor supranaturale" (*AD*). În sufletul supus acestei a doua fețe a necesității, cea întoarsă spre Dumnezeu, se realizează armonia dintre necesitate şi libertate: „Necesitatea e supunere a materiei față de Dumnezeu. Astfel cuplul de contrarii constituit de necesitate în materie şi de libertate în noi îşi află unitatea în supunere, căci a fi liberi, pentru noi, nu înseamnă altceva decât a dori să ne supunem lui Dumnezeu" (*IPC*). Doar iubind necesitatea care e supunere, ea ne eliberează de individual, libertatea fiind chiar binele la care consimțim: „acolo unde există ascultare consimțită există libertate" (*EL*). Ascultarea este consimțământul pe care omul îl dă lui Dumnezeu care nu se poate iubi pe sine decât în smerenia iubitoare a celui ce i se supune. „Nu consimțim abandonându-ne. Consimțim cu o violență exercitată de întregul suflet asupra sufletului întreg. Consimțământul însă este deplin şi fără rezerve, acordat printr-o unică mişcare a întregii ființe" (*CS*). Consimțământul față de bine este o facultate a iubirii supranaturale, întemeiat într-o puritate absolută, singura transparentă şi deci propice revelației. În această con-simțire, omul îi oferă lui Dumnezeu ceea ce Dumnezeu cere, dar cere chiar în miezul oferirii de sine. De aceea, „consimțământul uman este un lucru sacru. Este ceea ce omul îi acordă lui Dumnezeu. Este ceea ce Dumnezeu vine să caute ca un cerşetor în preajma oamenilor" (*EL*). A consimți la această întâlnire supranaturală reprezintă menirea noastră în lume, vocația ascultării desăvârşite în care lucrează şi se arată însăşi prezența lui Dumnezeu.

Darul nefericirii: existența anonimă. Coborârea omului până la ultima limită a golului din sine pentru a primi acolo noul chip de lumină este chiar smerenia prin care, oferindu-se pe sine, sufletul consimte să se supună prezenței supranaturale. Supunere care este în primul rând iubire pentru Cel care ne iubeşte căutându-ne iubirea. Dar „iubirea mutuală dintre Dumnezeu şi om înseamnă suferință" (*PG*), căci atât Dumnezeu care îl iubeşte pe om, cât şi omul care îl iubeşte pe Dumnezeu trebuie amândoi să sufere pentru a se putea dărui unul altuia. Contactul cu necesitatea ca ordine a lumii oferă posibilitatea de a iubi iubirea divină trecând prin suferință. Nu este contactul ce operează în bucurie, ci în rana sângerândă a lumii. „Doar durerea este contact cu acea necesitate care constituie ordinea lumii" (*AD*), căci, în afara frumuseții, celălalt „vârf" care ne pătrunde este nefericirea. „Bucuria şi durerea sunt daruri la fel de prețioase (…). Prin bucurie, frumusețea lumii ne intră în suflet. Prin durere, ea ne intră în carne" (*AD*). De aceea, cel care suferă frumusețea, pe care o trăieşte ca pătimire şi transfigurare, este la drept vorbind trupul,

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

carnea care trebuie să devină transparentă, uşoară, iluminată de prezenţa divină. Orice suferinţă serveşte „la intrarea universului în trup", „orice durere este însăşi frumuseţea ce intră în trup" (*PG*). E preţul pe care trupul trebuie să-l plătească pentru a străluci laolaltă cu sufletul, violenţa dobândirii libertăţii care este aproape un viol consimţit ce face din om „un simplu intermediar între trupul său şi Dumnezeu" (*CS*). În chiar miezul suferinţei, îndurarea legii universale care expune creatura la nedreptate înseamnă consimţire supranaturală, astfel încât suferinţa să devină un dar divin primit cu respect. E o suferinţă mântuitoare, goală în puritatea vieţii dezrădăcinate, dincolo de care omul nu se mai poate supune decât nimicului. E hrana amară oferită celui înfometat, sau mai degrabă foamea însăşi, profunda agonie a pathosului care e „marele preţ cerut de lupta pe care o dăm pentru sfârâmarea legăturilor distrugerii, cea care nu ne lasă să ne înălţăm spre locul vieţuirii lui Dumnezeu", cum spune Christos Yannaras, acea foame binecuvântată care e „cel mai puternic martiriu şi cea mai mare speranţă în viaţa aceasta". (14) Căci „cu frică şi cu cutremur" trebuie lucrată mântuirea, (15) în disperarea de toate care doar ea e în măsură să mărturisească pentru adevăr. La fel cum suferinţa purităţii mântuie de impuritate, „adevărul este condamnat să sufere". „Adevăratul cavaler al credinţei – afirmă Kierkegaard – este un un martor, niciodată un stăpân"; „de aceea, orice om care vrea cu adevărat să slujească Adevărul este un martir"; „toată viaţa lui Hristos a fost suferinţă; pentru ea a suferit apostolul; pentru ea, martorul adevărului, martirul". (16)

Dacă nefericirea se află în centrul creştinismului, aceasta pentru că ea este înţeleasă supranatural, conform unei metafizici a ascezei. Faptul că Hristos s-a făcut pentru noi blestem, răscumpărându-ne din blestemul Legii, (17) reprezintă esenţa nefericirii care îl loveşte pe cel nevinovat; nici o vină nu atrage vitegia sorţii, nici o pată nu întunecă puritatea nepăcătuirii; şi totuşi, dacă nefericirea survine în chiar miezul aparent inaccesibil al vieţii, pătrunzându-ne trupul şi sufletul, ea este semnul supranatural al mântuirii. Este mai mult decât suferinţa; este puterea prin care Dumnezeu cuprinde întreaga fiinţă a celor nevinovaţi, din care smulge viaţa de până atunci, viaţa stătătoare ce se închide în nevinovăţie fără a se putea înnoi. Smulgerea aceasta e o convertire a întregii naturi; durerea pricinuită de spulberarea sufletului şi de zdrobirea trupului este extremă; ea intră în carne la fel cum sapa intră în pământ pentru a-l răsturna în brazdă, luându-i viaţa şi redându-l vieţii. Este, prin urmare, un dar *vital*, „o minune a tehnicii divine" care operează în sufletul părăsit, pustiit de durere. Ceea ce i se dăruieşte nu e altceva decât golul nefericirii, dar în miezul nevăzut al acestui gol – în adâncul păcatului putrezit – străluceşte viaţa renăscută, viaţa cea nouă oferită nefericitului în sufletul căruia iubirea nu se stinge. Iubirea nefericirii îşi sporeşte semnificaţia prin „încărcătura supranaturală a milei" (*AD*). Dacă „nefericirea e semnul cel mai sigur că Dumnezeu vrea să fie iubit de noi; e mărturia cea mai preţioasă a gingăşiei lui iubitoare" (*AD*), „mila divină străluceşte în nefericirea însăşi. În adâncul adâncului, în centrul amărăciunii ei de nemângâiat" (*EL*). Darul divin al nefericirii se mărturiseşte pe sine ca iubire mângâietoare, ca milă desăvârşită pentru ceea ce nu poate fi mângâiat. Ceea ce ni se dă nu este mila indiscretă al cărei dar răneşte, ci actul supranatural al unui sacrament. Nu numai că „Hristos se află în cel care dăruieşte în chip absolut pur", ci acesta „îl pune realmente pe Hristos în sufletul unui nefericit" (*AD*). Hristos însuşi e darul pe care mila îl oferă celui dăruit. Celui dăruit cu nefericire, căci numai darul hristic blestemă blestemul, golindu-ne de umanitate, aşa cum Hristos s-a golit de dumnezeire. Omul astfel dăruit nu mai are altă existenţă decât nefericirea, „trecerea în anonimat", în chipul celui care imploră pomana, pâinea supranaturală. Este o limită în care nu mai e loc pentru Dumnezeu; „fiinţa întreagă devine lipsă de Dumnezeu (…).

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

Dincolo de acest punct nu mai este decât învierea" (*PG*). Lipsă resimţită ca evacuare, vacuitate ori părăsire; despărţire necesară, întrucât „existenţa nefericită nu poate fi acceptată decât privind-o ca pe o distanţă" (*AD*). În acest sens, nefericirea e *indiferentă*, nu pentru că aşază raportul dintre om şi Dumnezeu într-o stare de indistincţie ori de relativitate, ci pentru că omul golit de umanitate devine lucru in-diferent, o creatură fără nume şi adresă, o pastă moale, o faţă ştearsă. Acum nu mai doare decât nimicul, nefericirea sfâşietoare a unei existenţe ea însăşi absentă, în care nu mai e nimic de iubit decât darul celui Absent.

Retragerea creatoare. A-l iubi pe cel Absent, a-l iubi în pofida absenţei; înseamnă că ceva încă se expune iubirii, continuă să se ofere şi să dăruiască în adâncul cel mai ascuns al absenţei. Nu e doar nefericire a golului ce absoarbe existenţa, nu e doar durere pricinuită de sfâşierea vălului vieţii aparente, ci e nefericirea mângâietoare, rana deschisă a durerii mântuitoare. „Absenţa lui Dumnezeu în sufletul integral golit de sine însuşi din iubire e durere mântuitoare" (*PG*). Este un mod de prezenţă resimţită drept absenţă; „cel care nu îl are pe Dumnezeu în sine nu-i poate resimţi absenţa" (*PG*), întrucât cel Absent lucrează în ascuns – ca ascundere – în miezul prezenţei sale inaparente. Abia în ceea ce pare să dispară, ceea-ce-apare nu se dă ca apariţie propriu-zisă, ci ca prezenţă învăluită în absenţă. Este o formă de manifestare inaparentă, dar operantă în inaparenţa însăşi, lucrătoare în dezastrul acestei eclipsări. Absenţa lui Dumnezeu – mai degrabă, în viziune apofatică: Dumnezeu ca Absenţă – e sfâşietor de reală, teribil de dureroasă: un dar care ne dăruieşte nefericirea, deşertându-ne de noi înşine. „Ea este de acum înainte modul lui de a apărea" (*PG*).

Dumnezeu „S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând", (18) lăsând lumea goală, lipsită de semnele vizibile ale prezenţei sale. El „nu poate fi prezent aici jos decât în ascuns" (*AD*), la fel cum cuvântul său se retrage într-o semnificaţie non-evidentă, într-un *absconditum* al cărui cuvânt e tăcere. „Modelul divin absolut al acestei renunţări este, în noi, supunerea" (*AD*), supunerea ca *imitatio* a supunerii divine. Căci eul ca persoană se şterge „pe măsură ce omul îl imită pe Dumnezeu" (*C*). Ce înseamnă, pentru om, această imitaţie a modelului divin ? „Perfectul imitator al lui Dumnezeu – răspunde S. Weil – mai întâi se destrupează, apoi se întrupează" (*SG*). Dacă imitaţia este o *urmare* a căii Domnului, aşa cum apare la Thomas de Kempis în *De imitatione Christi*, ea este totodată o ieşire din ascundere şi din întuneric şi o înălţare de la vizibil la invizibil. „Cel ce Îmi urmează nu va umbla în întuneric", (19) căci acela este cu adevărat îndumnezeit, lepădându-se nu doar de umanitatea sa, ci şi de mundaneitate. „Dezbrăcat de tot ce-i pământesc", (20) omul se goleşte de sine însuşi, năzuind să-şi „îndepărteze inima de la iubirea celor văzute şi să se înalţe către cele nevăzute". (21) Dar „când omul e pătruns de o înfrângere desăvârşită a inimii, atunci toată lumea nu este altceva pentru el decât o povară şi o amărăciune". (22) Înfrângerea inimii echivalează cu un act de reorientare a întregii fiinţe spre lumina harică, o răpire extatică prin care inima e smulsă, dislocată şi mutată în afara noastră. Nu putem concepe această *moarte* a sufletului decât ca *renaştere* a sa la o altă viaţă, „dacă locul unde se află comoara noastră şi inima noastră nu e în afara noastră (…), dincolo de tot ceea ce e cognoscibil, în mâinile Tatălui care e în ascuns" (*AD*). Această descentrare ce distruge falsul centru (şi aici mundaneitatea se află la acelaşi nivel cu imanenţa lipsită de lumină a oricărui tip de antropomorfism) recreează fiinţa şi o recentrează, relegând-o de un temei transcendent. „Căci unde este comoara voastră va fi şi inima voastră", „împărăţia cerurilor" fiind „o comoară ascunsă". (23)

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

Imitaţia presupune *urmarea* lepădării lui Dumnezeu de propria sa dumnezeire. Când Iisus afirmă: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie", (24) el îndeamnă nu doar la retragerea omului din mundaneitatea sa umană, ci şi la pătimirea acestei tainice lucrări. Am văzut în ce constau darul suferinţei şi mărturia nefericirii. „Dacă nu vrei să suferi nimic, cum vei putea fi prietenul lui Hristos ?" (25); „cu cât trupul e mai mult zdrobit de suferinţă, cu atât mai mult sufletul e întărit de harul lăuntric", căci „nimic nu e mai mântuitor pentru tine în lumea aceasta decât a suferi cu bucurie pentru Hristos". (26) Într-adevăr, „prin multe suferinţe trebuie să intrăm în împărăţia lui Dumnezeu", (27) dar suferinţa trebuie iubită; a suferi cu bucurie înseamnă a consimţi acestei smulgeri mântuitoare: „Smulge din mine trupul acesta şi sufletul acesta pentru a face din ele lucrurile tale, şi nu mai lăsa să subziste din mine, în veşnicie, decât însăşi această smulgere" (*CS*). Ceea ce presupune, mai întâi, „un efort în gol, un efort al voinţei nefericite şi oarbe, căci ea este fără lumină", iar apoi menţinerea într-o „stare de aşteptare şi de privire" (*SG*). Efortul voinţei este un efort în gol, întrucât urmăreşte evacuarea eului; nu distrugerea lui ca atare este vizată, ci închiderea perspectivei sale, la rândul ei distrugătoare, şi deschiderea unei noi perspective, eliberatoare. De aceea, imitaţia creatoare nu distruge, ci păstrează; ceea ce se păstrează este chiar lumina noii perspective care orbeşte eul, o strălucire abia suportabilă în comparaţie cu care orice impuls egocentric nu mai înseamnă nimic: „Trebuie să imităm actul creaţiei, dar există două tipuri de imitaţie posibile – o imitaţie reală, alta aparentă – a păstra şi a distruge. În păstrare, nici o urmă de « eu ». « Eul » îşi lasă pecetea asupra lumii distrugând" (*PG*). Astfel că nimicirea eului, act al libertăţii prin excelenţă, este un act de conştientizare a naturii sale aparente. „Eul nu e decât o umbră proiectată de păcat şi de eroare care opreşte lumina lui Dumnezeu" (*PG*). Eul e păcatul, căci orice păcat spune *eu*, eu sunt totul. „Dar acel « eu » care e totul este Dumnezeu. Nu este un eu" (*PG*). Eul poate să dispară – şi dispare realmente – întrucât el nu e decât ceea ce a-pare; chiar dacă se dă cu totul, aparenţa lui nu semnifică; cel care spune *eu* nu există, nu e prezent drept apariţie marcantă, căci nu se arată în lumină şi nu luminează. A şti că eul nu oferă nici o sursă de energie care să-mi permită înălţarea înseamnă a şti că „tot ce e preţios în mine, fără excepţie, vine de altundeva decât din mine" (*PG*); este un dar ce trebuie înnoit neîncetat, sporit şi înapoiat celui care ne-a dăruit. Acesta nu e eul, ci faţa de lumină pe care trebuie să o întoarcem spre faţa celui care o luminează, spre „Dumnezeul meu şi totul meu", conform expresiei franciscane.

Dar întoarcerea feţei către Faţa nevăzută a celui ce luminează nu e chiar *convertirea* ? „Convertirea este o operaţie violentă şi dureroasă, o smulgere" (*SG*). Ea înseamnă, înainte de toate, o desprindere totală de lucrurile lumii, drept condiţie a iubirii de Dumnezeu, şi o detaşare de condiţia eului. Căci „nu posedăm decât lucrurile la care renunţăm" (*PG*); „a-l dori pe Dumnezeu şi a renunţa la tot restul: iată singurul lucru care mântuie" (*AD*). Este vorba, precum la Eckhart, de acea detaşare de toate, preţuită mai mult decât iubirea sau mila: „Eu laud detaşarea mai mult decât întreaga iubire. Mai întâi din acest motiv: ceea ce iubirea are mai bun este că mă sileşte să-l iubesc pe Dumnezeu, în timp ce detaşarea îl sileşte pe Dumnezeu să mă iubească pe mine". (28) Şi aceasta întrucât detaşarea desăvârşită, ca şi smerenia desăvârşită, năzuieşte la „nimicirea de sine", la „neantul absolut" ori la nimicul (*nihil*) în care „nu există nici aici, nici acolo". (29) „Leapădă-te de toate şi vei afla toate", îndeamnă şi Thomas de Kempis, (30) căci sufletul desăvârşit, consfinţit lui Dumnezeu, renunţă la tot ce-l poate întina sau împovăra. Malebranche afirmă acelaşi lucru: „Uniunea noastră cu Dumnezeu diminuează şi slăbeşte pe măsură ce

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

aceea pe care o avem cu lucrurile sensibile sporeşte şi se întăreşte". (31) Este, conform aceleiaşi viziuni platonico-augustiniene a lui Malebranche, o retragere din trup, ca golire şi moarte, şi o rupere a legăturilor care ne ţin captivi. (32) Operaţie prin care existenţa lumii materiale se pune drept cea mai mare distanţă între universul nostru şi Dumnezeu. Înainte de convertire, nu suntem încă liberi, căci acel tot divin care e bunul nostru cel mai de preţ nu poate fi posedat. Supunându-se unei forţe deifuge, „Dumnezeu renunţă la a fi totul"; dacă nu ar face-o, totul ar fi el, nemaifiind loc pentru iubirea omenească. Imitându-i modelul, „noi trebuie să renunţăm la a fi ceva", (*PG*) participând la creaţia lumii prin *decreaţia* de noi înşine. Acceptând să se retragă pentru a ne lăsa pe noi să fim, Dumnezeu se smereşte pe sine, se depersonalizează şi se goleşte de dumnezeirea sa. La rândul nostru, printr-un act de răspuns, noi trebuie să consimţim la a ne retrage pentru a-l lăsa pe el să treacă, să ne deşertăm de umanitatea noastră şi de falsa dumnezeire (de idolii imaginaţiei), smerindu-ne în faţa Celui ce survine. „A te goli de falsa dumnezeire, a te nega pe tine însuţi, a renunţa să fii în imaginaţie centrul lumii" (*AD*) – iată treptele decreaţiei prin care omul se sărăceşte fiinţial pentru a se putea trezi la real şi pentru a vedea adevărata lumină. Renunţarea la autonomie şi implicit la persoană „face din om reflexul lui Dumnezeu". (*AD*) De aceea, în spirit franciscan, „sărăcia e privilegiată" (*AD*), căci în omul îndumnezeit – care dislocându-se îi face loc lui Dumnezeu – se iveşte ceva impersonal, anonim: nimeni şi nimic. Non-ipseitate ce are caracterul unei transparenţe impersonale; fiinţa astfel *modificată*, cum spune Maine de Biran, este fiinţa transparentă prin care adevărul trece şi străluceşte. Transparenţa este trecerea însăşi a adevărului primit şi nu locul trecerii. „Noi nu ne aflăm în punctul în care Dumnezeu există", (*PG*) deoarece ne aflăm în pustie, iar cel ce trebuie iubit e absent. Ca atare, trebuie să iubim „condiţia de a fi nimic". (*PG*) Dumnezeu trece prin pustiu, dar o face ca şi cum noi nu am fi de faţă. Cum arată acest pustiu atunci când noi nu suntem de faţă, când nu există nimeni care să-l privească ? El e „vidul divin, mai plin ca plinătatea" (*PG*) care ne locuieşte, darul venit din afară pentru cel care nu mai e nimic. „Ţinta tuturor eforturilor e să devenim nimic", (*PG*) pentru ca Dumnezeu să ne poată iubi prin inter-mediul nostru. Părăsirea şi pierderea a toate, ca în cazul lui Iov, înseamnă a deveni nimic până la nivel vegetativ „pentru a fi la locul tău adevărat în întreg". (*PG*) *Dis-locarea prin nihilizare reprezintă forma cea mai înaltă a găsirii locului dat spre locuire*. A fi „părăsit şi sărac", (33) „pulbere şi cenuşă" (34) înseamnă a şti să părăseşti totul pentru a te adânci în „prăpastia nimicului". (35) Abia atunci „Dumnezeu devine pâine", (*PG*) pâinea cerească amestecându-se cu „pâinea lacrimilor". (36)

Faptul că Dumnezeu e înţeles nu în calitate de Creator (prezenţă de creaţie), ci în calitate de Spirit (prezenţă de de-creaţie) face ca întreg creatul să treacă în increat. Prin Hristos, Dumnezeu foloseşte inter-mediul sufletului nostru pustiit, suflet care are posibilitatea de a fi „mediatorul între Dumnezeu şi acea parte a creaţiei care ne e încredinţată". (*PG*) Prin noi, adică prin con-simţământul sufletului nostru smerit, Dumnezeu îşi percepe şi îşi iubeşte creaţia. De aceea, spune Eckhart, „a fi golit de toate creaturile înseamnă a fi plin de Dumnezeu şi a fi plin de toate creaturile înseamnă a fi golit de Dumnezeu". (37) Astfel că a fi un intermediar presupune a muri pentru tine însuţi pentru a deveni imaginea desăvârşită a supunerii. Acest principiu al renunţării lucrează în miezul persoanei umane, ca autonegare creatoare. „Virtutea autentică în toate domeniile este de tip negativ", (*AD*) o negativitate deschisă spre viaţă, căci a imita renunţarea lui Dumnezeu înseamnă a suporta golul, noaptea întunecată în care se iveşte supranaturalul, acceptarea morţii. „Trebuie să murim pentru a elibera energia ataşată,

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

pentru a poseda o energie liberă" (*PG*) şi, detaşaţi de toate, să vedem golul lumii. Pentru că prezenţa noastră afimativă e indiscretă, trebuie să fim goi şi morţi, retraşi în inaparenţă. „Moartea e lucrul cel mai preţios ce a fost dat omului", (*PG*) fiindcă darul negării de sine schimbă semnificaţia vieţii, punând-o în perspectiva precarităţii ei. De fapt, „nu e vorba în realitate de o moarte a sufletului, ci pur şi simplu de recunoaşterea de către suflet a adevărului, anume că el însuşi e un lucru mort, ceva analog materiei". (*AD*) Este, de altfel, şi sensul eshatologic al deşertăciunii, căci, după Eckhart, „acolo unde sfârşeşte creatura începe să fiinţeze Dumnezeu". (38) Orientat spre noua perspectivă, nu sufletul convertit trăieşte, ci Hristos trăieşte în el: „M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine". (39) Nu e vorba însă doar de o schimbare de perspectivă, ci de o inversare a ei, de o răsturnare de postulaţie, întrevăzută deja de Platon: „partea cea mai stăpână a sufletului", care „ne poartă de la pământ spre cerurile cu care se aseamănă", a fost dată omului de către zeu „ca o divinitate călăuzitoare", „partea divină din noi" menţinându-ne îndreptaţi înspre locul în care s-a născut sufletul. (40) Ordinea lumii nu îşi are centrul aici jos, ci „dincolo de ceruri", (*AD*) convertirea presupunând astfel o non-perspectivă transcendentă care e chiar perspectiva răsturnată a lui Dumnezeu. „Trebuie să fii mort – comentează Miklos Vetö – pentru a atinge perspectiva lui Dumnezeu". (41) Constitutivă condiţiei umane e posibilitatea întoarcerii şi a reorientării în noua perspectivă, o dis-poziţie sau o reaşezare în orizontul luminii care vine de sus. „Nu există altă sursă de lumină decât Dumnezeu", iar întoarcerea spre această lumină transcendentă este o convertire (o conversiune, în limbaj plotinian) ce presupune desprinderea „de toate lucrurile ce se nasc şi pier" şi „o pierdere de energie vitală"; „este o moarte. Convertirea este această moarte". (*SG*)

Decreaţia nu e prin urmare o destrucţie ori o destrupare propriu-zisă, ci o nouă întrupare, trecerea de la omul cel vechi la cel nou. Omul locuit de Dumnezeu, îndumnezeit, devine intermediarul, mediatorul, căci – hristofor fiind, adică purtător al lui Hristos – el exprimă „noua înfăţişare a creaţiei atunci când sufletul a trecut prin Creator". (*CS*) E o dublă mişcare: Dumnezeu care coboară şi omul care se înalţă. Doar iubirea supranaturală poate opera o astfel de înălţare. Pentru ca Dumnezeu să treacă prin suflet iar sufletul să fie trecut prin Dumnezeu, trebuie ca sufletul însuşi să lase loc de trecere iubirii, să facă loc acestei tainice întâlniri. Întreaga distanţă care îl separă pe Creator de creatură se adună în acest loc, „pentru a străpunge sufletul în centrul lui" (*AD*): „Cel al cărui suflet rămâne orientat spre Dumnezeu în timp ce e străpuns de un cui se vede înfipt în chiar centrul universului. E adevăratul centru care nu se află în mijloc, care e în afara spaţiului şi a timpului, care e Dumnezeu. Conform unei dimensiuni care nu e spaţiu ori timp, care e o cu totul altă dimensiune: cuiul acesta a străpuns creaţia prin grosimea ecranului care desparte sufletul de Dumnezeu". (*AD*) A fi convertit înseamnă a te lăsa străpuns de raza tăioasă a iubirii divine care, răsucindu-ţi întreaga făptură, (42) te orientează spre Orientul ascuns, în care ceea-ce-răsare şi răsăritul ca atare sunt una şi aceeaşi lumină. „Ceea ce, în noi, e jos să coboare pentru ca ceea ce e sus să poată urca. Fiindcă suntem răsturnaţi. Ne naştem aşa. A restabili ordinea înseamnă a desface în noi creatura (…). Ne naştem şi trăim în contrasens, fiindcă ne naştem şi trăim în păcat, care e o răsturnare a ierarhiei. Prima operaţie e inversarea. Conversiunea". (*PG*) Sufletul face în sens invers călătoria pe care Dumnezeu a făcut-o spre el. Cu cât se află mai jos, cu atât se poate înălţa mai sus, peste măsură, prin faptul că preajosul a luat asupra lui divinitatea, iar „Preaînaltul a venit şi a luat asupra Lui umanitatea". (43) Chipul sufletului nu caută altceva decât lumina asemănării cu cel care îl vizitează străpungându-l în chiar miezul său

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

cel mai tainic, acolo unde, după Eckhart, „Dumnezeu şi cu mine devenim unul şi acelaşi lucru". Coborându-se pe sine, înfrângându-se şi răs-frângându-se precum pâinea binecuvântată frântă de Iisus, (44) sufletul e înălţat până în pragul cunoaşterii, până la răs-crucea luminoasă a pătimirii. Chipul lui se aseamănă lui Dumnezeu, dar lui Dumnezeu răstignit.

NOTE

1. Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957 (*EL*). Pentru restul trimiterilor, vom folosi următoarele sigle: *PG* (*La Pesanteur et la Grâce*, Plon, Paris, 1944, 1988); *CS* (*La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950); *AD* (*Attente de Dieu*, La Colombe, 1950, Fayard, Paris, 1966); *IPC* (*Intuitions pré-chrétiennes,* La Colombe, 1951, Fayard, Paris, 1985); *SG* (*La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953); *C* (*Cahiers*, în *Oeuvres*, Gallimard, Paris, 1999). Traduceri în limba română: *Greutatea şi harul*, traducere şi prefaţă de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003; *Autobiografie spirituală*, traducere şi introducere de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004; *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, traducere, note şi introducere de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.
2. Gabriel Marcel, *Prefaţă* la Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Éditions Universitaires, Paris, 1956.
3. Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, I, 7, 21, Ed Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 61, 69.
4. *Ioan* 3, 3.
5. *Ioan* 1, 9.
6. Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.112.
7. *Ibid.*, p. 114.
8. *Ibid.,* p. 112.
9. *Ibid.*, p. 129.
10. Platon, *Timaios*, 47 e – 48 a.
11. *Evr.* 11, 13.
12. Platon, *Republica*, 493 c.
13. *Matei* 6, 21; *Luca* 12, 34.
14. Christos Yannaras, *Foamea şi setea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 23, 33.
15. *Fil.* 2, 12.
16. Sören Kierkegaard, *Frică şi cutremur; Punct de vedere asupra operei mele ca autor; Clipa*, nr. 9, în Kierkegaard, *L'Existence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, pp. 35, 55.
17. *Gal.* 3, 13.
18. *Fil.* 2, 7.
19. *Ioan* 8, 12.
20. Thomas de Kempis, *De imitatione Christi*, II, 2, 16, în Thomas de Kempis, *Imitarea lui Christos*, Ed. Cartimpex, Cluj, 1998, p. 50.
21. *De imitatione Christi*, I, 1, 20, în ed.cit., p. 4.
22. *Ibid.*, I, 21, 17, în ed.cit., p. 31.

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)

23. *Luca* 12, 34; *Matei* 13, 44.
24. *Matei* 16, 24.
25. *De imitatione Christi*, II, 1, 27, în ed.cit., p. 49.
26. *Ibid.*, II, 12, 34; II, 12 57, în ed.cit., pp. 67, 69.
27. *Fapte* 14, 22.
28. Meister Eckhart, *Despre detaşare*, în *Benedictus Deus*, Ed. Herald, Bucureşti, 2004, p. 113.
29. *Predica* 1, în Meister Eckhart, *Cetăţuia din suflet. Predici germane*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 19-20.
30. *De imitatione Christi*, III, 32, 4, în ed.cit., p. 120.
31. Malebranche, *Préface à La Recherche de la Vérité*, Prière, La Pléiade, I. (şi corelatul acestei afirmaţii: „Uniunea dintre spirit şi trup slăbeşte pe măsură ce aceea pe care o avem cu Dumnezeu creşte" (*ibid.*).
32. *Cf.* Malebranche, *Conversation chrétienne*: „Rupeţi legăturile care vă ţin captivi. Dar faceți-o cu strălucire".
33. *Ps.* 24, 17.
34. *Fac.* 18, 27.
35. *De imitatione Christi*, III, 8, 3, în ed.cit., p. 86.
36. *Ps.* 79, 6.
37. Meister Eckhart, *Despre detaşare*, în ed.cit., p. 117.
38. Idem, *Predica* 5 b, în *Cetăţuia din suflet*…, ed.cit., p. 53.
39. *Gal.* 2, 20.
40. Platon, *Timaios*, 90 a; *cf.* 41, c – d; *Phaidros*, 246 a sq.
41. Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971, p. 131.
42. *Cf.* Platon, *Republica*, 518 c.
43. Meister Eckhart, *Predica* 5 a, în *Cetăţuia din suflet*…, ed.cit., p. 45.
44. *Luca* 24, 30.

BDD-A2991 © 2006 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:01:18 UTC)