

PARADOXUL DECREAȚIEI (O LECTURĂ FENOMENOLOGICĂ)

Dorin ȘTEFĂNESCU

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.

„Cunoașterea prezenței lui Dumnezeu (...) e cunoaștere certă a faptului că iubirea lui Dumnezeu pentru noi e însăși substanța amărăciunii și a mutilării. Aș vrea ca, din recunoștință, să fiu în stare să dau mărturie despre această cunoaștere”, 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 cunoaștere, dar vocea ei – încărcată de tragicul unei experiențe limită – este întruchiparea însăși a unei mărturisiri ardente și 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. „Cunoașterea forței drept lucru absolut suveran în întreaga materie” (*IPC*) înseamnă cunoaștere a apăsării gravitaționale ce acționează în lumea materială sub impulsul unei mișcări centrifugale imprimate de rotația planetei. Corelatele acestei definiții sunt, pe de o parte, căderea liberă a corpurilor atrase de un centru natural, și, pe de altă parte, în plan existențial, o anumită inerție și indisponibilitate, o închidere și o eclipsare. Or legile naturale ale sufletului sunt analoage legilor greutateii 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 însăși 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 și ne în-josește), ci și superficialitatea și

aparența. Dacă „josul și superficialul stau pe același nivel” (PG), aceasta pentru că formele inferioare ale existenței sunt materie goală sau natură neluminată supranatural. Cu toate că forța care le guvernează e însăși legea atracției universale ori a greutateii apăsătoare, această forță e aparență pură pentru cei puri („Dacă am fi inocenți, aparența ar avea culoarea însăși a realului și nu ar fi un vâl de destrămat”, IPC), dar povară de nesuportat pentru cei impuri care i se supun în întregime: „Când un om se întoarce cu fața de la Dumnezeu, el se abandonează pur și simplu greutateii” (AD), lipsit de virtutea luminii supranaturale. Întoarcerea feței corespunde rămânerii în ascundere și în nevedere. Omul „greu”, atras de legea forței și de „aparența ce înlănțuie ființa” (PG), își folosește trupul (și tot ce înseamnă natură materială) pentru a se ascunde de lumină; el „se ascunde în spatele cârnii, se acoperă cu ea luând-o drept vâl” (AD). Carnea e astfel „vâlul pe care îl așezăm în fața noastră ca ecran între Dumnezeu și noi” (PG), iar această învăluire în aparență face cu neputință contactul cu ceea ce apare în plină lumină. Este o ecranare ce distruge raportul dintre semn și semnificat, căci vâlul semnează însăși dispariția semnificației, impunând ilicit propriile semne nesemnificante. Semnul nu e luminat și nu luminează, prin urmare în el nimic nu vorbește limbajul luminii. Natura coruptibilă e natura păcătoasă și viciată, disolubilă, ca atare aparență. „Atracția pentru categorii inferioare”, după Sf. Augustin, se conjugă cu lipsa oricărei semnificații în lucrurile nesupuse ordinii divine. Vederea, în acest caz, e „neputincioasă din pricina obișnuinței cu *umbrele cârnii*” (s.n.). (3) Atunci când nu mai suntem sensibili la frumusețea lumii, „între ea și 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 aparența e echivalentă dispariției, căci în ceea ce a-pare ca inter-punere, lumina e covârșită de excesul aparenței, dis-pare strivită de greutatea unei forțe întunecate.

Harul sau lumina supranaturală. Există însă două forțe care guvernează universul: „lumina și greutatea” (PG). Dacă aparența greutateii se inter-pune ca ecran ori ca vâl, lumina harului inter-vine pentru a restabili echilibrul. Căci harul (*la grâce*) este „intervenție a supranaturalului”, virtuțile 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 iriază 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 aparență ocultează orice apariție, orice semnificație. Apariția semnificativă – lumina harică – nu se ivește decât în absența oricărei ecranări, în golul naturii predispus să cheme și să primească în sine sămânța supranaturală. Noul echilibru vizat este cel al inter-venirii harice, al sur-venirii unei lumini sfâșietoare, mântuitoare: „Numai echilibrul, el singur, distruge, anulează forța”; dar acolo, la limita acestei apariții, „atingem golul” (PG), un tărâm nealterat de greutate, nesupus forței: o apariție posibilă doar într-un cuprins *inaparent*.

Alături de carne, cea care încearcă să umple acest gol – zădărniciind luminarea sa harică – este *imaginația*. „Imaginația lucrează neîncetat pentru a astupa toate fisurile prin care s-ar strecura harul” (PG), colmatând golurile, învăluindu-le în aparență: „Există prezență reală a lui Dumnezeu în orice lucru pe care imaginația nu-și așază vâlul” (PG). A voala golul ce așteaptă ivirea luminii înseamnă a obtura survenirea prezenței harice, ocultare ce nu poate fi decât un semn al intervenției demonice: „ceea ce în noi decurge din Satan este imaginația” (PG). Răul care se opune binelui nu numai că fuge de lumină,

dar se imaginează ca luminare de sine. Fugim de golul interior pentru că „Dumnezeu s-ar putea furișa în el” (PG), la fel cum fugim de lumina care orbește, răscolindu-ne *insuportabil* întreaga făptură. Dacă fuga de gol înseamnă în același timp fugă de lumină, aceasta în virtutea ascunderii în semne imaginare. Golul e real, dar el e umplut de posibilul imaginar, posibil înțeles ca „loc al imaginației și, drept urmare, al degradării” (PG). Apariție frauduloasă, căci ceea ce apare nu e o lumină care să însuflețească golul cu semnificația prezenței sale trans-aparente, ci un loc în-locuit, substituția nesemnificantă a unui spațiu de fapt ne-locuit. Este, de altfel, și situația nelegitimă (și inautentică în esență) a oricărui „bine fără lumină” și a unui „creștinism fără supranatural” (PG), care așază în explicit (și în suficiența imanenței mundane) o experiență a desăvârșirii ce nu e reală decât în prezența *implicită* a unei taine transcendente.

În locul imaginației, „unica sursă de eroare și de minciună” (IPC), golul trebuie să se afirme drept locul în care rectitudinea proporțiilor 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 ațintite 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 și din duh” (AD), omul nu poate fi eliberat decât de sus, conform teologiei ionice: „De nu se va naște cineva de sus, nu va putea să vadă împărăția lui Dumnezeu”. (4) În al doilea rând, fiecare om are sădită în suflet lumina fără de care n-ar putea vedea Lumina ce îl dăruiește și căreia i se oferă în dar. „Dumnezeu a sădit în orice ființă cugetătoare capacitatea de lumină omenească pentru a controla adevărul oricărui gând” (CS), fiecare știind „printr-o experiență continuă că primește inspirația” (CS). Fără Cuvântul Luminii „care luminează pe tot omul, care vine în lume”, (5) nici omul luminat nu i-ar recunoaște adevărul, la fel cum doar asemănătorul se recunoaște în cel asemenea lui. În al treilea rând, dacă lumina a fost dăruită tuturor fără excepție, ea nu poate străluci cu adevărat decât în cel care, eliberat de sine însuși, merge până la limita aceluși echilibru al golului predispus să ofere sălaș harului. În măsura în care omul e o făptură a greutății, „imaginația umple golul: coborâre” (PG); în măsura în care el e ființă de lumină, orice povară e suportabilă: înălțare. Privirea ațintită spre har e privirea însăși a deposedării și a golului, o privire cu atât mai rugătoare cu cât ea nu vede, ci strălucește în lumină. Transcendența goală – transcendența plină: aceeași carență a supranaturalului. Transcendența e golul și plinul totodată, golul pe care ea îl creează și pe care tot ea îl umple. Am văzut că „greutatea determină coborârea, aripa înălțarea” (PG), dar există o coborâre nesupusă greutății, „o aripă la puterea a doua”: „creația e alcătuită din mișcarea descendentă a greutății, din mișcarea ascendentă a harului și din mișcarea descendentă a harului la puterea a doua” (PG). Această a treia mișcare, guvernată de har, reprezintă coborârea de sine până la nimicul din care am fost creați, purtați de lumina care ne pătrunde. Eliberați de greutatea materială și de cea imaginată, „cădem spre înalt”, ușurați 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 înălțime nu ajungem decât în adâncul în care ne pierdem dăruindu-ne noii lumini.

Cele două fețe ale necesității. Greutatea materială (trup ori carne) e vâlul sau ecranul pe care omul îl interpune în calea apariției luminoase a harului și, implicit, a prezenței divine

în suflet. Tot un vâl sau un ecran e necesitatea, dar de data aceasta el e pus de Dumnezeu însuși; prin urmare, nu este un act de ascundere și de nevedere operat de către cel ce fuge de lumină, ci o intervenție din partea transcendenței divine, act necesar al întemeierii ontologice: „Necesitatea e ecranul pus între Dumnezeu și noi pentru ca noi să putem fi. Ne revine să străpungem ecranul pentru a înceta să fim” (PG). Așadar, „necesitatea e vâlul lui Dumnezeu” (PG), ordinea lumii care, dacă i ne supunem, îl ocultează pe Dumnezeu, dar care, dacă o supunem, ne supunem noi înșine dorinței lui Dumnezeu. *Suntem* nu prin faptul că dăm credit absolut unei ordini explicite, unei necesități vizibile care, în lumea sensibilă, eclipsează inteligibilul, ci transfigurându-i alcătuirea, stră-văzând prin palimpsestul urzelii sale stră-lucirea prezenței 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 depășim pentru a nu fi, pentru a atinge acel punct de maximă despuiere și oferire de sine.

S. Weil vorbește despre „două fețe ale necesității: exercitată și îndurată. Soare și cruce” (PG): „una din fețele necesității e constrângere brutală, dar cealaltă față a ei e ascultarea de Dumnezeu” (IPC). Necesitatea e ca atare „ca o medalie cu două fețe, fața întoarsă spre noi fiind dominația necesității, fața întoarsă spre Dumnezeu fiind ascultarea” (AD). Să privim pe rând cele două fețe în aparență opuse.

Spuneam că întoarcerea feței de la Dumnezeu corespunde rămânerii în ascundere și în nevedere, un abandon *în fața* greutății. Acum, fața pe care necesitatea o întoarce spre noi, dacă nu o vedem decât pe aceasta, reprezintă tot o ascundere, dar a divinității umbrite. Este tărâmul necesității mecanice a unor cauze pur fizice care acționează în materie și, prin urmare, în lumea de aici jos. Mecanismul acestei lumi nu cunoaște vreun scop al acțiunii sale și nici vreo finalitate absolută, conform unui auto- sau pre-determinism teleologic universal. „Lumea aceasta, spune S. Weil, domeniu al necesității, nu ne oferă absolut nimic altceva decât mijloace” (PG); „absența finalității înseamnă domnia necesității. Lucrurile au cauze, nu și scopuri” (AD). În plus, „în toate lucrurile omenești, necesitatea este principiul impurității” (AD), necesitate brută ori mecanică ce „stă cel mai jos în raport cu individul” (PG), căci e cel mai departe de libertate și de bine. Dar „absența de finalitate, absența de intenție este esența frumuseții lumii” (AD). În accepție 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 și efect în același timp. Categoria frumosului însă nu depinde de un concept, prin urmare – ca frumusețe liberă – este fără scop. În lipsa conceptului, finalitatea nu mai e intențională, 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 cantității, „frumos este ceea ce place în mod universal fără concept” (8); pe de altă parte, conform relației scopurilor, „frumusețea este forma finalității unui obiect, întrucât o percepem fără reprezentarea unui scop”. (9) Ca atare, după S. Weil, „tocmai fiindcă frumusețea nu conține 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 mișcare și o revelează *ca frumusețe*. Prin fața văzută a necesității constrângătoare întoarsă spre noi se întrevede fața ascunsă a necesității, fața care se oferă lui Dumnezeu și i se supune. Lumea învăluită ori ecranată prin voința divină devine transparentă, căci în și prin ea strălucește chipul ei solar. Chip pe care se răsfrâng toate frumusețile secundare ce converg în armonia universală a unei frumuseți

desăvârșite. De aceea, frumusețea lumii – singura finalitate fără scop aici jos – are un caracter etern și transcendent; în strălucirea ei se învăluie prezența lui Dumnezeu. „Frumusețea lumii nu e un atribut al materiei în sine” (AD) și nici o frumusețe exterioară, acordată ori distribuită prin actul însuși al creației; 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 stabilește astfel un raport între lume și propria noastră sensibilitate, un raport just cu Dumnezeu care în contemplație este iubire, iar în acțiune e supunere. Este tocmai echilibrul instaurat nu doar între cele două fețe ale necesității, ci – în plan omenesc – între iubirea contemplativă și acțiunea ascultătoare. Frumusețea lumii este ordinea necesară a lumii iubite, dar, întrucât doar Dumnezeu este frumusețe și iubire, lumea e însăși condiția de limită. Limita, în care transcendentul e prezent sub forma unui „infiniț mărunț”, e „dovada că Dumnezeu ne iubește”, întâlnindu-ne iubirea pe pragul acestei supranaturale între-vederi.

La Platon, lucrarea necesității (*anankē*) se opune rațiunii (*nous* drept cauză divină – *theion*). Aceasta din urmă trebuie să convertească necesitatea la adevărata sa menire, scoțând-o din tărâmul iraționalului și al devenirii și îndreptând-o „spre ceea ce este cel mai bun”: „necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raționale”. (10) La S. Weil nu întâlnim o opoziție propriu-zisă: convertirea necesității mecanice se exercită prin iubire și ascultare. Ea este percepută ca un tărâm al exilului, și aceasta întrucât oamenii se simt rătăcitori printre lucrurile lumii naturale, „pe pământ ei sunt străini și călători”. (11) „Ne simțim aici jos străini, dezrădăcinați, în exil” (AD), spune și S. Weil, dar aceste cuvinte pot fi interpretate ca exprimând realitatea însăși a condiției umane itinerante și pătimitoare: un pelerinaj prin frumusețea lumii, reflex al patriei cerești: „Lucrurile spirituale, doar ele au valoare, dar lucrurile trupești, doar ele au o existență 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 existență concretă; dar ea nu are existență – și 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 conține, îl pătrunde și îl învăluie din toate părțile” (IPC), precum lumina care învăluie lucrurile sensibile pentru ca ele să se poată dezvălui. Învăluind trupul, sufletul îl sublimizează și îl purifică, arătându-se pe sine în acest cuprins manifestant. El „se lasă privit prin frumusețea sensibilă” (IPC). Lumea nu este frumoasă în sine; ea e frumoasă abia în iradierea luminii supralumești, atunci când e impregnată de prezența „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 frumusețea lumii, necesitatea naturală devine obiect de iubire. Acest obiect e singura finalitate pe care lumea o cunoaște, căci necesitatea e recunoscută drept substanță universală, în timp ce iubirea e recunoscută drept substanță a necesității. Fața necesității dominante se supune ea însăși lui Dumnezeu, e ascultare a luminii ce o pătrunde și îi dă strălucire. „Nu există în lumea de aici, la drept vorbind, decât o singură frumusețe, frumusețea lumii” (IPC), singura valoare universală recunoscută a cărei față, în raport cu omul, e necesitatea sensibilă, cealaltă față, întoarsă spre Dumnezeu, fiind binele. Lumea e limită și trecere totodată, întrucât doar în limita naturii care e necesitate binele se poate reflecta și poate fi iubit. Lumea naturii devine transparentă, punându-se pe sine în situația ascultării, a supunerii față de ceea ce o luminează și o nelimitează în ordine supranaturală. „Această supunere a lucrurilor este pentru noi, în raport cu Dumnezeu, ceea ce e

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 și cea a binelui”, (12) chipul necesității este ascultare și frumusețe, supunere și iubire; prin el lumina nu doar trece întru vederea lui Dumnezeu, ci iluminează chipul însuși.

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 cuprinși datorită condiției lor pământeste, și, 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 și 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 și 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 și libertate: „Necesitatea e supunere a materiei față de Dumnezeu. Astfel cuplul de contrarii constituit de necesitate în materie și de libertate în noi își 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 și fără rezerve, acordat printr-o unică mișcare a întregii ființe” (CS). Consimțământul față de bine este o facultate a iubirii supranaturale, întemeiat într-o puritate absolută, singura transparentă și 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 cerșetor în preajma oamenilor” (EL). A consimți la această întâlnire supranaturală reprezintă menirea noastră în lume, vocația ascultării desăvârșite în care lucrează și se arată însăși 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 iubește căutându-ne iubirea. Dar „iubirea mutuală dintre Dumnezeu și om înseamnă suferință” (PG), căci atât Dumnezeu care îl iubește pe om, cât și omul care îl iubește pe Dumnezeu trebuie amândoi să sufere pentru a se putea dăruia 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 și 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 trăiește ca pătimire și transfigurare, este la drept vorbind trupul,

carnea care trebuie să devină transparentă, ușoară, iluminată de prezența divină. Orice suferință servește „la intrarea universului în trup”, „orice durere este însăși frumusețea ce intră în trup” (PG). E prețul pe care trupul trebuie să-l plătească pentru a străluci laolaltă cu sufletul, violența dobândirii libertății care este aproape un viol consimțit ce face din om „un simplu intermediar între trupul său și Dumnezeu” (CS). În chiar miezul suferinței, îndurarea legii universale care expune creatura la nedreptate înseamnă consimțire supranaturală, astfel încât suferința să devină un dar divin primit cu respect. E o suferință mântuitoare, goală în puritatea vieții dezrădăcinate, dincolo de care omul nu se mai poate supune decât nimicului. E hrana amară oferită celui înfometat, sau mai degrabă foamea însăși, profunda agonie a pathosului care e „marele preț cerut de lupta pe care o dăm pentru sfârâmarea legăturilor distrugerii, cea care nu ne lasă să ne înălțăm spre locul viețuirii lui Dumnezeu”, cum spune Christos Yannaras, acea foame binecuvântată care e „cel mai puternic martiriu și cea mai mare speranță în viața aceasta”. (14) Căci „cu frică și cu cutremur” trebuie lucrată mântuirea, (15) în disperarea de toate care doar ea e în măsură să mărturisească pentru adevăr. La fel cum suferința purității mântuie de impuritate, „adevărul este condamnat să sufere”. „Adevăratul cavalier al credinței – afirmă Kierkegaard – este un un martor, niciodată un stăpân”; „de aceea, orice om care vrea cu adevărat să slujească Adevărul este un martir”; „toată viața lui Hristos a fost suferință; pentru ea a suferit apostolul; pentru ea, martorul adevărului, martirul”. (16)

Dacă nefericirea se află în centrul creștinismului, aceasta pentru că ea este înțeleasă supranatural, conform unei metafizici a ascezei. Faptul că Hristos s-a făcut pentru noi blestem, răscumpărându-ne din blestemul Legii, (17) reprezintă esența nefericirii care îl lovește pe cel nevinovat; nici o vină nu atrage vitegia sorții, nici o pată nu întunecă puritatea nepăcătuirii; și totuși, dacă nefericirea survine în chiar miezul aparent inaccesibil al vieții, pătrunzându-ne trupul și sufletul, ea este semnul supranatural al mântuirii. Este mai mult decât suferința; este puterea prin care Dumnezeu cuprinde întreaga ființă a celor nevinovați, din care smulge viața de până atunci, viața stătătoare ce se închide în nevinovăție fără a se putea înnoi. Smulgerea aceasta e o convertire a întregii naturi; durerea pricinuită de spulberarea sufletului și de zdrobirea trupului este extremă; ea intră în carne la fel cum sapa intră în pământ pentru a-l răsturna în brazdă, luându-i viața și redându-l vieții. Este, prin urmare, un dar *vital*, „o minune a tehnicii divine” care operează în sufletul părăsit, pustit de durere. Ceea ce i se dăruiește nu e altceva decât golul nefericirii, dar în miezul nevăzut al acestui gol – în adâncul păcatului putrezit – strălucește viața renăscută, viața cea nouă oferită nefericitului în sufletul căruia iubirea nu se stinge. Iubirea nefericirii își sporește semnificația 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 prețioasă a gingășiei lui iubitoare” (AD), „mila divină strălucește în nefericirea însăși. În adâncul adâncului, în centrul amărăciunii ei de nemângâiat” (EL). Darul divin al nefericirii se mărturisește pe sine ca iubire mângâietoare, ca milă desăvârșită pentru ceea ce nu poate fi mângâiat. Ceea ce ni se dă nu este mila indiscretă al cărei dar rănește, ci actul supranatural al unui sacrament. Nu numai că „Hristos se află în cel care dăruiește în chip absolut pur”, ci acesta „îl pune realmente pe Hristos în sufletul unui nefericit” (AD). Hristos însuși e darul pe care mila îl oferă celui dăruit. Celui dăruit cu nefericire, căci numai darul hristic blestemă blestemul, golindu-ne de umanitate, așa cum Hristos s-a golit de dumnezeire. Omul astfel dăruit nu mai are altă existență decât nefericirea, „trecerea în anonim”, în chipul celui care imploră pomana, pâinea supranaturală. Este o limită în care nu mai e loc pentru Dumnezeu; „ființa întreagă devine lipsă de Dumnezeu (...).

Dincolo de acest punct nu mai este decât învierea” (PG). Lipsă resimțită ca evacuare, vacuitate ori părăsire; despărțire necesară, întrucât „existența nefericită nu poate fi acceptată decât privind-o ca pe o distanță” (AD). În acest sens, nefericirea e *indiferentă*, nu pentru că așază raportul dintre om și Dumnezeu într-o stare de indistinție ori de relativitate, ci pentru că omul golit de umanitate devine lucru in-diferent, o creață fără nume și adresă, o pastă moale, o față ștearsă. Acum nu mai doare decât nimicul, nefericirea sfâșietoare a unei existențe ea însăși 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 absenței; înseamnă că ceva încă se expune iubirii, continuă să se ofere și să dăruiască în adâncul cel mai ascuns al absenței. Nu e doar nefericire a golului ce absoarbe existența, nu e doar durere pricinuită de sfâșierea vălului vieții aparente, ci e nefericirea mângâietoare, rana deschisă a durerii mântuitoare. „Absența lui Dumnezeu în sufletul integral golit de sine însuși din iubire e durere mântuitoare” (PG). Este un mod de prezență resimțită drept absență; „cel care nu îl are pe Dumnezeu în sine nu-i poate resimți absența” (PG), întrucât cel Absent lucrează în ascuns – ca ascundere – în miezul prezenței sale inaparente. Abia în ceea ce pare să dispară, ceea-ce-apare nu se dă ca apariție propriu-zisă, ci ca prezență învăluită în absență. Este o formă de manifestare inaparentă, dar operantă în inaparența însăși, lucrătoare în dezastrul acestei eclipsări. Absența lui Dumnezeu – mai degrabă, în viziune apofatică: Dumnezeu ca Absență – e sfâșietor de reală, teribil de dureroasă: un dar care ne dăruiește nefericirea, deșertându-ne de noi înșine. „Ea este de acum înainte modul lui de a apărea” (PG).

Dumnezeu „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând”, (18) lăsând lumea goală, lipsită de semnele vizibile ale prezenței sale. El „nu poate fi prezent aici jos decât în ascuns” (AD), la fel cum cuvântul său se retrage într-o semnificație non-evidentă, într-un *absconditum* al cărui cuvânt e tăcere. „Modelul divin absolut al acestei renunțări este, în noi, supunerea” (AD), supunerea ca *imitatio* a supunerii divine. Căci eul ca persoană se șterge „pe măsură ce omul îl imită pe Dumnezeu” (C). Ce înseamnă, pentru om, această imitație a modelului divin? „Perfectul imitator al lui Dumnezeu – răspunde S. Weil – mai întâi se destrupează, apoi se întrupează” (SG). Dacă imitația este o *urmare* a căii Domnului, așa cum apare la Thomas de Kempis în *De imitatione Christi*, ea este totodată o ieșire din ascundere și din întuneric și o înălțare 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 și de mundaneitate. „Dezbrăcat de tot ce-i pământesc”, (20) omul se golește de sine însuși, năzuind să-și „îndepărteze inima de la iubirea celor văzute și să se înalțe către cele nevăzute”. (21) Dar „când omul e pătruns de o înfrângere desăvârșită a inimii, atunci toată lumea nu este altceva pentru el decât o povară și o amărăciune”. (22) Înfrângerea inimii echivalează cu un act de reorientare a întregii ființe spre lumina harică, o răpire extatică prin care inima e smulșă, dislocată și mutată în afara noastră. Nu putem concepe această *moarte* a sufletului decât ca *renaștere* a sa la o altă viață, „dacă locul unde se află comoara noastră și 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 (și aici mundaneitatea se află la același nivel cu imanența lipsită de lumină a oricărui tip de antropomorfism) recrează ființa și o recentrează, relegând-o de un temei transcendent. „Căci unde este comoara voastră va fi și inima voastră”, „împărăția cerurilor” fiind „o comoară ascunsă”. (23)

Imitația 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-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie”, (24) el îndeamnă nu doar la retragerea omului din mundaneitatea sa umană, ci și la pătimirea acestei tainice lucrări. Am văzut în ce constau darul suferinței și mărturia nefericirii. „Dacă nu vrei să suferi nimic, cum vei putea fi prietenul lui Hristos ?” (25); „cu cât trupul e mai mult zdrobit de suferință, 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 suferințe trebuie să intrăm în împărăția lui Dumnezeu”, (27) dar suferința trebuie iubită; a suferi cu bucurie înseamnă a consimți acestei smulgeri mântuitoare: „Smulge din mine trupul acesta și sufletul acesta pentru a face din ele lucrurile tale, și nu mai lăsa să subziste din mine, în veșnicie, decât însăși această smulgere” (CS). Ceea ce presupune, mai întâi, „un efort în gol, un efort al voinței nefericite și oarbe, căci ea este fără lumină”, iar apoi menținerea într-o „stare de așteptare și de privire” (SG). Efortul voinței este un efort în gol, întrucât urmărește evacuarea eului; nu distrugerea lui ca atare este vizată, ci închiderea perspectivei sale, la rândul ei distrugătoare, și deschiderea unei noi perspective, eliberatoare. De aceea, imitația creatoare nu distruge, ci păstrează; ceea ce se păstrează este chiar lumina noii perspective care orbește eul, o strălucire abia suportabilă în comparație cu care orice impuls egocentric nu mai înseamnă nimic: „Trebuie să imităm actul creației, dar există două tipuri de imitație posibile – o imitație reală, alta aparentă – a păstra și a distruge. În păstrare, nici o urmă de « eu ». « Eul » își lasă pecetea asupra lumii distrugând” (PG). Astfel că nimicirea eului, act al libertății prin excelență, este un act de conștientizare a naturii sale aparente. „Eul nu e decât o umbră proiectată de păcat și de eroare care oprește 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 – și dispare realmente – întrucât el nu e decât ceea ce a-pare; chiar dacă se dă cu totul, aparența lui nu semnifică; cel care spune *eu* nu există, nu e prezent drept apariție marcantă, căci nu se arată în lumină și nu luminează. A ști că eul nu oferă nici o sursă de energie care să-mi permită înălțarea înseamnă a ști că „tot ce e prețios în mine, fără excepție, vine de altundeva decât din mine” (PG); este un dar ce trebuie înnoit neîncetat, sporit și înapoiat celui care ne-a dăruit. Acesta nu e eul, ci fața de lumină pe care trebuie să o întoarcem spre fața celui care o luminează, spre „Dumnezeul meu și totul meu”, conform expresiei franciscane.

Dar întoarcerea feței către Fața nevăzută a celui ce luminează nu e chiar *convertirea* ? „Convertirea este o operație violentă și dureroasă, o smulgere” (SG). Ea înseamnă, înainte de toate, o desprindere totală de lucrurile lumii, drept condiție a iubirii de Dumnezeu, și o detașare de condiția eului. Căci „nu posedăm decât lucrurile la care renunțăm” (PG); „a-l dori pe Dumnezeu și a renunța la tot restul: iată singurul lucru care mântuie” (AD). Este vorba, precum la Eckhart, de acea detașare de toate, prețuită mai mult decât iubirea sau mila: „Eu laud detașarea mai mult decât întreaga iubire. Mai întâi din acest motiv: ceea ce iubirea are mai bun este că mă silește să-l iubesc pe Dumnezeu, în timp ce detașarea îl silește pe Dumnezeu să mă iubească pe mine”. (28) Și aceasta întrucât detașarea desăvârșită, ca și smerenia desăvârșită, năzuiește la „nimicirea de sine”, la „neantul absolut” ori la nimicul (*nihl*) în care „nu există nici aici, nici acolo”. (29) „Leapădă-te de toate și vei afla toate”, îndeamnă și Thomas de Kempis, (30) căci sufletul desăvârșit, consfințit lui Dumnezeu, renunță la tot ce-l poate întina sau împovăra. Malebranche afirmă același lucru: „Uniunea noastră cu Dumnezeu diminuează și slăbește pe măsură ce

aceea pe care o avem cu lucrurile sensibile sporește și se întărește”. (31) Este, conform aceleiași viziuni platonico-augustinienne a lui Malebranche, o retragere din trup, ca golire și moarte, și o rupere a legăturilor care ne țin captivi. (32) Operație prin care existența lumii materiale se pune drept cea mai mare distanță între universul nostru și Dumnezeu. Înainte de convertire, nu suntem încă liberi, căci acel tot divin care e bunul nostru cel mai de preț nu poate fi posedat. Supunându-se unei forțe deifuge, „Dumnezeu renunță la a fi totul”; dacă nu ar face-o, totul ar fi el, nemaifiind loc pentru iubirea omenească. Imitându-i modelul, „noi trebuie să renunțăm la a fi ceva”, (PG) participând la creația lumii prin *decreația* de noi înșine. Acceptând să se retragă pentru a ne lăsa pe noi să fim, Dumnezeu se smerește pe sine, se depersonalizează și se golește de dumnezeirea sa. La rândul nostru, printr-un act de răspuns, noi trebuie să consimțim la a ne retrage pentru a-l lăsa pe el să treacă, să ne deșertăm de umanitatea noastră și de falsa dumnezeire (de idoli imaginăției), smerindu-ne în fața Celui ce survine. „A te goli de falsa dumnezeire, a te nega pe tine însuși, a renunța să fii în imaginație centrul lumii” (AD) – iată treptele *decreației* prin care omul se sărăcește ființial pentru a se putea trezi la real și pentru a vedea adevărata lumină. Renunțarea la autonomie și 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 ivește ceva impersonal, anonim: nimeni și nimic. Non-ipseitate ce are caracterul unei transparențe impersonale; ființa astfel *modificată*, cum spune Maine de Biran, este ființa transparentă prin care adevărul trece și strălucește. Transparența este trecerea însăși a adevărului primit și 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 „condiția de a fi nimic”. (PG) Dumnezeu trece prin pustiu, dar o face ca și cum noi nu am fi de față. Cum arată acest pustiu atunci când noi nu suntem de față, când nu există nimeni care să-l privească? El e „vidul divin, mai plin ca plinătatea” (PG) care ne locuiește, darul venit din afară pentru cel care nu mai e nimic. „Ținta tuturor eforturilor e să devenim nimic”, (PG) pentru ca Dumnezeu să ne poată iubi prin inter-mediul nostru. Părăsirea și 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 și sărac”, (33) „pulbere și cenușă” (34) înseamnă a ști să părăsești 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 înțeles nu în calitate de Creator (prezență de creație), ci în calitate de Spirit (prezență de de-creație) face ca întreg creatul să treacă în increat. Prin Hristos, Dumnezeu folosește inter-mediul sufletului nostru pustit, suflet care are posibilitatea de a fi „mediatorul între Dumnezeu și acea parte a creației care ne e încredințată”. (PG) Prin noi, adică prin con-simțământul sufletului nostru smerit, Dumnezeu își percepe și își iubește creația. De aceea, spune Eckhart, „a fi golit de toate creaturile înseamnă a fi plin de Dumnezeu și a fi plin de toate creaturile înseamnă a fi golit de Dumnezeu”. (37) Astfel că a fi un intermediar presupune a muri pentru tine însuși pentru a deveni imaginea desăvârșită a supunerii. Acest principiu al renunțării lucrează în miezul persoanei umane, ca autonegare creatoare. „Virtutea autentică în toate domeniile este de tip negativ”, (AD) o negativitate deschisă spre viață, căci a imita renunțarea lui Dumnezeu înseamnă a suporta golul, noaptea întunecată în care se ivește supranaturalul, acceptarea morții. „Trebuie să murim pentru a elibera energia atașată,

pentru a poseda o energie liberă” (PG) și, detașați de toate, să vedem golul lumii. Pentru că prezența noastră afirmativă e indiscretă, trebuie să fim goi și morți, retrași în inaparență. „Moartea e lucrul cel mai prețios ce a fost dat omului”, (PG) fiindcă darul negării de sine schimbă semnificația vieții, punând-o în perspectiva precarității ei. De fapt, „nu e vorba în realitate de o moarte a sufletului, ci pur și simplu de recunoașterea de către suflet a adevărului, anume că el însuși e un lucru mort, ceva analog materiei”. (AD) Este, de altfel, și sensul eshatologic al deșertăciunii, căci, după Eckhart, „acolo unde sfârșește creatura începe să ființeze Dumnezeu”. (38) Orientat spre noua perspectivă, nu sufletul convertit trăiește, ci Hristos trăiește în el: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”. (39) Nu e vorba însă doar de o schimbare de perspectivă, ci de o inversare a ei, de o răsturnare de postulație, 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” menținându-ne îndreptați înspre locul în care s-a născut sufletul. (40) Ordinea lumii nu își 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 condiției umane e posibilitatea întoarcerii și a reorientării în noua perspectivă, o dis-poziție sau o reșezare 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 și pier” și „o pierdere de energie vitală”; „este o moarte. Convertirea este această moarte”. (SG)

Decreația nu e prin urmare o destrucție 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 înfățișare a creației atunci când sufletul a trecut prin Creator”. (CS) E o dublă mișcare: Dumnezeu care coboară și omul care se înalță. Doar iubirea supranaturală poate opera o astfel de înălțare. Pentru ca Dumnezeu să treacă prin suflet iar sufletul să fie trecut prin Dumnezeu, trebuie ca sufletul însuși să lase loc de trecere iubirii, să facă loc acestei tainice întâlniri. Întreaga distanță 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 spațiului și a timpului, care e Dumnezeu. Conform unei dimensiuni care nu e spațiu ori timp, care e o cu totul altă dimensiune: cuiul acesta a străpuns creația 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-ți întreaga făptură, (42) te orientează spre Orientul ascuns, în care ceea-ce-răsare și răsăritul ca atare sunt una și aceeași lumină. „Ceea ce, în noi, e jos să coboare pentru ca ceea ce e sus să poată urca. Fiindcă suntem răsturnați. Ne naștem așa. A restabili ordinea înseamnă a desface în noi creatura (...). Ne naștem și trăim în contrasens, fiindcă ne naștem și trăim în păcat, care e o răsturnare a ierarhiei. Prima operație 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 înălța mai sus, peste măsură, prin faptul că preajosul a luat asupra lui divinitatea, iar „Preainaltul a venit și 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

cel mai tainic, acolo unde, după Eckhart, „Dumnezeu și cu mine devenim unul și același lucru”. Coborându-se pe sine, înfrângându-se și răs-frângându-se precum pâinea binecuvântată frântă de Iisus, (44) sufletul e înălțat până în pragul cunoașterii, până la răscrucea 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 și harul*, traducere și prefață de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2003; *Autobiografie spirituală*, traducere și introducere de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2004; *Forme de iubire implicită a lui Dumnezeu*, traducere, note și introducere de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2005.
2. Gabriel Marcel, *Prefață* la Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Éditions Universitaires, Paris, 1956.
3. Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, I, 7, 21, Ed Humanitas, București, 2002, pp. 61, 69.
4. *Ioan* 3, 3.
5. *Ioan* 1, 9.
6. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 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 și setea*, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 23, 33.
15. *Fil.* 2, 12.
16. Sören Kierkegaard, *Frică și cutremur; Punct de vedere asupra operei mele ca autor; Clișu*, 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.

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 detașare*, în *Benedictus Deus*, Ed. Herald, București, 2004, p. 113.
29. *Predica* 1, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, Ed. Humanitas, București, 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. (și corelatul acestei afirmații: „Uniunea dintre spirit și trup slăbește pe măsură ce aceea pe care o avem cu Dumnezeu crește” (*ibid.*).
32. Cf. Malebranche, *Conversation chrétienne*: „Rupeți legăturile care vă țin 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 detașare*, în ed.cit., p. 117.
38. Idem, *Predica* 5 b, în *Cetățuia 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 *Cetățuia din suflet...*, ed.cit., p. 45.
44. *Luca* 24, 30.