

Dorin ȘTEFĂNESCU

RESTAURAREA SENSULUI

Hermeneutică și teologie

DOXOLOGIA

Iași, 2018

CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA

„Chipul nu mai constă decât în părțile cele mai nobile ale ființei noastre; tristețile și mizeriile vieții prezente nu au nimic de a face cu asemănarea noastră divină” .

Sf. Grigorie de Nyssa

Eckhart și teologia Chipului

Ființa imaginii sau ființa-imagine?

O teologie a restaurării chipului divin în suflet, așa cum se conturează ea în speculația eckhartiană, se întemeiază apofatic într-o ieșire a sufletului din definiția sa ontologică. Dacă „sufletul renunță la ceea ce este”¹, inclusiv la rolul său de reflectare a divinului, el nu numai că abdică din ființa intrinsecă a naturii sale, pierzându-și autonomia în raport cu ceea ce nu este de aceeași natură, dar pierde și prezența divină în care se neantizează. Sufletul nu mai rămâne în sine, ci iese din sine pentru a fi în Altul care îl pătrunde și îl nimicește, îl reduce la nimicul absolut al absenței. Absența nu are esență, nu e imagine a unui model reflectat pe care l-ar aduce la manifestare. Sufletul absent își pierde relația speculară care diferențiază – și unește, deopotrivă – imaginea de model, nu mai are chipul propriului proiect în care se pune pe sine în vedere. Este oglindă pură în care ceea ce se vede este transparența însăși a inaparentului chemat la ființă. Dar natura sa este dublă: așa cum a vedea se consumă în a fi, sufletul rămâne totodată în ființă și în neantul imaginii ca Imagine. Căci, deși nu se vede, el continuă să fie în chiar vederea neantului care îi dă imaginea; nu este în sine imagine, ci ființarea *ca Imagine* a Altuia absent. „Devenit Imagine, sufletul nu mai are nimic de văzut, nu mai e subiectul unei vederi, nu mai are vreun obiect al vederii, nici măcar posibilitatea de a se vedea. Altfel spus: sufletul nu mai e reflectare de sine, căci a devenit reflectarea Lui-Însuși, o reflectare care nu mai poate reflecta nimic pentru sine, întrucât el însuși este reflectarea”². Prin urmare, în neantizarea de sine, sufletul este pentru Altul, reflectare prin propria absență de sine, oglindă nevăzută care este doar întrucât ființează în lumina divină căreia îi dă chip. Mai exact, chipul se imprimă în oglinda sufletului ca imagine a neantului în care sufletul e absent, dezlegat de Dumnezeu, iar Dumnezeu este lăsat Lui Însuși, liber de orice reflectare care l-ar „prinde” în forma unei imagini. În această

¹ Eckhart, Pr. 45, *apud* Alain de Libera, *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994, p. 244.

² Alain de Libera, *op. cit.*, p. 243.

stare, sufletul nu mai are ceva de văzut ori de făcut; pe de o parte, el *este* în măsura în care trăiește ca imagine speculară, pasivizându-se oarecum în această oferire de sine, neantizându-se – pe de altă parte – ca viziune reflectată. Condiție imaginală pe care o obține doar cu prețul dezontologizării, deoarece sufletul e acum ascuns în imagine, iese din *a fi* pentru a fi imaginea Celui care iese din ascundere și devine chip. „Când Imaginea se descoperă ca Imagine, sufletul nu mai trăiește prin propria viață, este cu totul ascuns în ființa-Imagine, în a-fi-Imaginea”³. Cu alte cuvinte, iese din *a fi* pentru sine și intră în *a fi* pentru Altul, ajungând astfel la adevărata asemănare, la identificarea cu esența dumnezeirii⁴. Absorbție identitară pe care Eckhart o descrie în *Predica 45* drept o „moarte” sufletească; sufletul moare, însă nu atât ca subiect al vederii, cât mai ales în calitatea sa de loc al vizibilului. Nemaivând loc pentru a fi la sine, nemaifiind locul unei imagini care să-și reflecte modelul, sufletul este mai mult: absența sa îi potențează ființarea, căci el nu mai reflectă ființa imaginii; și invers: aceasta nu se reflectă în suflet; sufletul *este* ființa imaginii, adică ființa-Imagine a Verbului, lăsând Imaginea în libertate. Imaginea care apare în oglinda sufletului nu e cu adevărat liberă decât atunci când nu depinde, pentru a fi, de modelul sau de prototipul pe care îl reprezintă; atunci când ea *este* modelul, chip sau Logos ca atare⁵. Nu își redobândește prin aceasta un statut ontologic propriu, ci devine ființă prin delegație; imaginea nu are ființă de

³ *Ibidem*, p. 244.

⁴ „Căci aceasta este firea celor simple, că nu au o asemănare parțială, ci întreg este chipul întregului și este între ele mai degrabă o identitate, mai degrabă decât o asemănare” (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, IV, 20, Anastasia, București, 1993, p. 89).

⁵ Eckhart radicalizează raportul dintre tip și prototip, dar posibila detașare a sufletului de model nu constă de fapt decât după imagine (chip), nu și după asemănare, căci – natura lor fiind identică – sufletul nu se poate desprinde de ceea ce îl definește. Aspect explicat de Sf. Grigorie de Nyssa: „Imaginea nu este cu adevărat imagine decât în măsura în care ea posedă toate atributele modelului său; în măsura în care ea decade din asemănarea cu prototipul, ea nu mai e imagine. Una din proprietățile naturii divine fiind caracterul ei insesizabil, și în această privință imaginea trebuie să se asemene cu modelul ei” (*La création de l'homme*, Cerf, Paris, 1944, p. 122). E adevărat că Sf. Grigorie de Nyssa nu distinge cu claritate între imagine (chip) și asemănare, „«imaginea» (εἰκὼν) desemnând similitudinea naturală ontologică a sufletului, «asemănarea» desăvârșirea dobândită prin asimilarea sa liberă și morală. Pentru Grigorie, această distincție își pierde valoarea, imaginea fiind ea însăși în mod esențial dinamică, la fel cum asemănarea este în mod esențial ontologică” (Hans Urs von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssa*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, 1942, pp. 88-89). Prin asemănare parțială, imaginea nu reflectă decât urcarea la Dumnezeu prin cele văzute; spre cele nevăzute, imaginea nu mai are ce reflecta, asemănarea fiind întreagă, „când ceea ce este asemănător lui Dumnezeu și dumnezeiesc, adică mintea și rațiunea noastră, se va amesteca cu ceea ce îi este familiar și chipul se va urca spre arhetipul, a cărui dorință o are” (Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, II, 17, p. 35).

vreme ce *este* ființa; iar ființa nu e modelul de care ea se diferențiază, ci modelul însuși ca *Imagine*⁶.

Prin urmare, „Imaginea nu mai e tezaurul arhetipurilor, nici reflectarea vreunui lucru pentru suflet”⁷. Sufletul nu e nici imaginea prototipului, nici a lucrurilor exterioare; el *este* Imaginea ca atare, Chipul în care se prezintă Cel ce este. Înseamnă că, în neantul unirii, imaginea se prezintă pe sine, fiind propriul ei referent. Autorefectare a identității fără distanță și diferență, căci nu există imagine a Imaginii, chip al Chipului; „viziunea speculară nu se poate împlini decât suprimând viziunea lui Dumnezeu”⁸. O suprimare a sufletului însuși, acesta nemaifiind nimic altceva decât efect al Fondului; iar pentru a se pierde cu totul în Fond, el trebuie să fie în întregime Imagine, să iasă din sinele lui a fi, pentru a nu fi decât ceea ce este și era „pe vremea când el încă nu era”⁹, înaintea creației, atunci când Dumnezeu nu era „Dumnezeu”, ci *Cel ce este* (Ieș. 3, 14). Este vorba de o regresie – prin suspensie și reducere – prin care sufletul se leapădă de sine, se sărăcește într-atât încât îl pierde pe însuși „Dumnezeu”, pentru ca acesta să poată „rămâne în El însuși Cel ce este”¹⁰. Dar, adaugă Eckhart, „atunci când creaturile au fost create și au primit ființa lor creată, Dumnezeu nu era «Dumnezeu» în el însuși, ci «Dumnezeu» în creaturi”¹¹. Omul al cărui suflet se neantizează în unirea identificatoare cu Imaginea divină este omul sărac, lipsit de tot ce are la sine și pentru sine, pentru a nu mai fi decât în Cel ce este, omul liber în sensul că sufletul său e gol, locul vacant, exfundarea în care Dumnezeu însuși e expropriat. Nu mai putem vorbi aici de nici un fel de proprietate ori stăpânire, ci de libertate. Vacanța spiritului este evacuarea, retragerea și golirea (*ledic machen*, în termenii lui Eckhart) de toate gândurile, de toate lucrările și imaginile intelectului, pentru a păstra doar pătimirea

⁶ Spre deosebire de statutul ontologic al imaginii în gândirea platoniciană. La Platon, nu întâlnim nici ființa imaginii, nici ființa-imagine, ci *ființă de imagine*, adică neasemănare a unei ființări „care nu are decât ființă de imagine, în raport cu *ființa* donatoare, prototip al acestei imaginii: *Formă, Ființă sau Unu*” (Anca Vasiliu, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, Polirom, Iași, 2010, p. 307).

⁷ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 245.

⁸ *Ibidem*. Aici, în contradicție cu Proclus, pentru care sufletul „posedă principiile inteligibile ca imagini, primind formele acestora” (*Elementatio theologica*, prop. 195, în *Elemente de teologie*, Herald, București, 2007, p. 167).

⁹ Predica apocrifă intitulată „Cum își urmează sufletul propria cale și se află pe sine”, în Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Aubier, Paris, 1942, p. 248.

¹⁰ *Ibidem*, p. 247.

¹¹ *Pr. 52, apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 247.

lui Dumnezeu¹². Nu a avea ceva (orice), ci *a fi* vacuitatea absolută; nu însă un *a fi* „activ”, pentru care a acționa înseamnă încă un fel de a poseda, ci un *a fi* „pasiv”, expus neapropriabilului – dar deschis, creator –, implicat în experiența disponibilității și a primirii¹³. „Aici, în această sărăcie, omul regăsește Ființa veșnică”, își redobândește starea originară, atunci când el „era nefiind”¹⁴, când el (nu) era nimic. Stare ce echivalează cu Fondul imperceptibil, cu străfundul nevăzut și indicibil al Ființei ca Unul divin, pustiul în care nimic și nimeni nu e la sine, dar toate sunt în Chipul care le dă ființă și chip¹⁵.

Imaginea esențială și Dumnezeu ca Non-Imagine

În afara distincției dintre imagine (chip) și Imagine (Chip), în care cea dintâi nici nu există, neantizându-se în unirea identificatoare cu cea de a doua¹⁶, Eckhart aduce în discuție încă două tipuri de imagine. În primul rând, *Imaginea esențială*. Principiul operării de care am amintit este un principiu

¹² Omul desăvârșit este „omul desprins de toate imaginile străine de el însuși, tot atât de desprins ca și atunci când el nu exista”, „fără piedica vreunei imagini” (*Pr. 2. Intravit iesus in quoddam castellum*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet. Predici germane*, Polirom, Iași, 2003, pp. 25, 26). La fel va spune – într-un alt context și cu altă finalitate – Merleau-Ponty, cu referire la golirea ek-statică prin care, pentru a avea acces la lumea lucrurilor, ființa se eliberează „de toate fantomele filosofiei”, astfel încât să nu mai rămână nimic, „nici o «reprezentare», nici un «gând», nici o «imagine»” care ar mai putea-o califica drept subiect, spirit sau Ego” (*Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 77).

¹³ Pe de o parte, faptul-de-a-avea este „indicele unei indisponibilități posibile”, or ființei îi e dată posibilitatea „de a se afirma ca transcendentă faptului-de-a-avea” (Gabriel Marcel, *A fi și a avea*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 100). Pe de altă parte, la rădăcina lui a-avea se află „tensiunea dintre același și celălalt”, tensiune pe care o implică orice obiect problematizabil. Doar actul creator îl sublimează pe a-avea, preschimbându-l în a fi, în chiar unitatea viului care îl leagă pe creator de creație. „Pretutindeni unde există creație pură, faptul-de-a-avea ca atare este depășit sau chiar volatilizat în sânul acestei creații înseși; dualitatea posedantului și a posedatului se abolește într-o realitate vie” (*ibidem*, pp. 181, 187, 188). De aceea, subliniază Gabriel Marcel, „disponibilitatea și creativitatea sunt noțiuni conexe” (*Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, p. 85). Este chiar sensul jertfirii de sine prin care, pentru a fi, nu mai avem decât bucuria acestei slujiri, libertatea de a primi un dar ineputabil.

¹⁴ *Pr. 52, apud Alain de Libera, op. cit.*, pp. 248, 250.

¹⁵ Adică „în străfundul sufletului, acolo unde străfundul sufletului și al lui Dumnezeu sunt un singur lucru” (*Pr. 15. Homo quidam nobilis....*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 112).

¹⁶ În care intelectul (facultatea cunoașterii) și voința (facultatea iubirii) își află principiul operațional: „Suntem în Imagine ceea ce Dumnezeu însuși este în potență”, în puterea operativă, teologia Chipului fiind o teologie a operării. „Acolo unde este Imaginea, este și operarea sufletului” (Alain de Libera, *op. cit.*, p. 253).

personal; operând în Imagine, sufletul operează în Persoanele Trinității: „[Inclus în Imagine], el este încă inclus în Persoane și se comportă conform puterii Tatălui, înțelepciunii Fiului și bunătății Spiritului Sfânt”¹⁷. Dar deasupra acestei lucrări personale, sufletul află ființa fără lucrare, adică fără să opereze în Imagine; nu se identifică cu ea ca și cu o exterioritate pe care și-o asumă internalizând-o, ci *este* această Ființă în ea însăși, fără nici un raport de transcendență, în absoluta interioritate divină. „În Imagine – spune Eckhart – nu există decât ființă în lucrare. Dar acolo unde sufletul este în Dumnezeu, așa cum Persoanele se înrădăcinează în Ființă, acolo, într-adevăr, lucrare și Ființă sunt Una; acolo, sufletul ia cunoștință de Persoane în imanența Ființei, de unde ele nu au ieșit niciodată și unde nu există decât o pură Imagine esențială”¹⁸. Imaginea esențială nu este o imagine în adevăratul înțeles al cuvântului, căci ea nu arată nici *altul* unei exteriorități transcendente, nici măcar pe *același* al identității în imanența Ființei. Imaginea esenței e transparența absolută, inaparentul prin excelență, care nu reflectă sufletul lucrător în Persoane, ci în care – dimpotrivă – actul lucrător se resoarbe până la indistinție. „Funcția teologică a Imaginii trinitare este, deci, de a se revela sufletului ca Imagine esențială”¹⁹, dar este vorba de revelarea unei potențe pure, a unui intelect posibil (receptor) care, spre deosebire de o oglindă obișnuită, nu întoarce în exterior imaginea modelului ci o păstrează în interior, șterge orice vizibilitate: „[Imaginea esențială] este intelectul esențial al lui Dumnezeu care este pură și simplă putere, *intellectus* pe care maeștrii îl numesc «receptiv»”²⁰, „o putere absolut receptivă a lui Dumnezeu”²¹, *potentia animae* ca intelect posibil sau receptor²². Imaginea esențială este inevidentul *in potentia*, imaginea ascunsă a celui *abditum*

¹⁷ Pr. 67, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 253-254.

¹⁸ *Ibidem*, p. 254.

¹⁹ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 254.

²⁰ Pr. 67, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 254.

²¹ Pr. 68, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 260.

²² Conform Pr. 69, intelectul eckhartian are cinci proprietăți originare pe care sufletul le conține în sine „de îndată ce ia cunoștință de Dumnezeu și îl gustă”, a cincea proprietate constând în faptul că sufletul este o Imagine. Format în Dumnezeu ca intelect pur, sufletul devine Imaginea lui Dumnezeu, nu reprezentarea sau copia acestei Imagini, căci Imaginea – așa cum am văzut – nu are imagine. El este „Imaginea însăși (*daz bilde selbst*) care este fără mediere și fără imagine (*âne mittel und âne bilde*)” (*apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 262). Invers decât la Thierry de Freiberg, pentru care intelectul posibil nu e decât asemănare (*similitudo*) a esenței divine, pe când intelectul agent este chiar mai mult decât „după chipul lui Dumnezeu” (*ad imaginem Dei*), și anume adevărata *imago*: „El este conform naturii și formei sale însăși imaginea lui Dumnezeu (*imago Dei*) în noi” (*Tractatus de visione beatifica* 1. 1. 1., 6, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 180).

mentis, a Fondului secret al sufletului, în care sufletul nu mai lucrează, ci se lasă lucrat; el e pasivitatea pură, receptacol al esenței divine lucrătoare în el și care, fiind însuși ascunsul sufletului, îl ascunde, îl scoate din Imagine și, deci, din vedere. Astfel încât „relația speculară a sufletului cu Dumnezeu ajunge să se consume în ștergerea Imaginii esențiale. Fără lucrare și imagine, sufletul a trecut oarecum în Dumnezeu. Altfel spus: Imaginea trinitară e depășită ca Imagine a esenței în chiar Ființa lui Dumnezeu”²³. Este însuși locul sufletului reîntors la originea sa; el nu-și mai găsește loc în sine, la sine, ci tocmai în această dislocare prin care el dă loc, devine loc de primire²⁴. În Imagine, el nu se reprezintă pe sine, nu spune altceva decât posibilul străfundului în care se ascunde, „veșnica pre-față (*l'éternel avant-propos*) a reprezentării”, nu arată decât „Imaginea ca inițială mereu disponibilă de a se întoarce în Dumnezeu”²⁵. Se întoarce la Începutul Imaginii fără imagine vizibilă, fără un exterior în care ar putea fi văzut, căci Imaginea „nu e văzută într-o altă imagine”²⁶. O imagine nereprezentativă, care se prezintă pe sine ca substrat invizibil, fără asemănare cu lumea creată: „Pentru ca nimic să nu-mi fie ascuns în Dumnezeu [...], trebuie ca nici o similitudine să nu fie deschisă în mine, nici o imagine, căci nici o imagine nu ne deschide Dumnezeirea și nici ființa lui Dumnezeu. Dacă vreo imagine sau similitudine [chip sau asemănare] ar rămâne în tine, nu ai fi niciodată una cu Dumnezeu. De aceea, pentru a fi una cu Dumnezeu, nici o imagine nu trebuie să se formeze, să se imprime sau să se exprime în tine, adică nimic în tine să nu fie ascuns care să nu se manifeste și să fie aruncat afară”²⁷.

Să ne oprim puțin la aceste ultime cuvinte. Chiar dacă în suflet apar imagini ale lui Dumnezeu, ele îl reprezintă din exterior, dându-l vederii

²³ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 254.

²⁴ Dincolo de diferențe, mistica athonită spune în esență același lucru: „În această stare (...) sufletul este prins de Dumnezeu, e stăpânit de îndrăgostirea dumnezeiască, intră prin lucrarea Duhului Sfânt într-un loc de lumină și iubire, unde simte că a găsit obiectul îndrăgostirii lui atunci când, din atingerile lui fără atingere, încetează să-l mai cheme. Cum să mai invoce sufletul pe cel prezent și aflat în comuniune cu el în iubire?” (Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos – între cer și pământ*, Deisis, Sibiu, 2015, p. 395).

²⁵ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 255.

²⁶ Începutul e finalitatea, întunericul non-cunoașterii în care se revelează lumina ascunsă a dumnezeirii, pe care o găsești doar necăutând-o: „Începutul este cu totul [orientat] în vederea scopului deoarece cele ce au dobândit vreodată ființa intelectuală își găsesc liniștea în scopul final. Scopul final al ființei este întunecimea sau necunoașterea ascunsei dumnezeiri, care strălucește în lumina necuprinsă de întuneric” (Pr. 15. *Homo quidam nobilis...*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 112).

²⁷ Pr. 76, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 262.

într-un chip care nu e al lui²⁸. L-ar cunoaște prin medierea reprezentării, a reflectării în ceva străin, imagini care i-ar altera absolutul nemanifestării. Sufletul însuși nu ar mai fi în starea de cvasi-pasivitate a receptării, ci ar lucra efectiv, și activ, la propria sa umplere imaginară. Ceea ce este ascuns ca imagine nu trebuie prin urmare să rămână în ascundere, ci să fie aruncat afară precum un corp străin, manifestat și ex-primat în exterioritatea falsificatoare a reprezentării. Ca atare, expus luminii care îl voalează, dovedindu-i inadecvarea²⁹. Or sufletul trebuie să fie purificat, golit până să nu mai rămână în el „nimic străin”³⁰. Singura ascundere este cea a sufletului evacuat, șters din vedere în Imaginea pe care o primește la sine; doar așa este el nefiind văzut și cunoscut, ascuns până în acel „germene de neființă” care este „sălașul generator” al dinamicii (*dynamis*) intelectului divin. A-l cunoaște pe Dumnezeu în Imagine înseamnă „a-l cunoaște așa cum noi suntem cunoscuți” sau, mai exact, „cum se cunoaște el însuși”, adică în Chipul (*in dem widerbilde*) Fiului ca reflectare a Dumnezeului Tată³¹. Dar intelectul nu e Fondul secret al sufletului; el este „ceea ce sufletul are mai înalt” (*ratio superior*), unindu-se cu Dumnezeu în Imagine și lăsându-se astfel condus în Fond: „Intelectul sufletului este ceea ce sufletul are mai înalt. Când stă în Dumnezeu, el e condus de Spiritul Sfânt în Imaginea cu care se unește. Și împreună cu Imaginea și cu Spiritul Sfânt, el e condus și introdus în Fond (*Grund*)”³². Partea superioară a sufletului sau „fața superi-

²⁸ Tot așa cum rostirea îl aproximează transformându-l în obiect al cunoașterii, căci afirmându-l ontologic, de fapt îl dezafirmă meontologic într-un referent absent și în relativul impersonalului. De aceea, „când vorbim de Dumnezeu, putem fi siguri că nu de *Dumnezeu* vorbim” (Gabriel Marcel, *Jurnal metafizic*, Amarcord, Timișoara, 1995, p. 214).

²⁹ „Ori de câte ori se reprezintă (*erbildet*) în tine un lucru care nu este Cuvântul veșnic sau percepi vreun lucru în afara acestui Cuvânt, acesta nu poate fi nicicând atât de bun încât să nu fie câtuși de puțin nedrept”. De aceea, drept – într-o adevăr – este sufletul în care nu s-a format nici o imagine exterioară, îndreptat spre Cuvântul veșnic, „formându-se și reformându-se întru dreptate” (*Pr. 16 b*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 119). Singurul model care formează (*gebildet*) imaginea adevărată este cel al naturii divine din care izvorăște și în care ea se reformează (*widerbilden*).

³⁰ *Pr. 69*, apud Alain de Libera, *op. cit.*, p. 262.

³¹ *Pr. 70*, apud Alain de Libera, *op. cit.*, p. 268. „Ochiul cu care-l văd pe Dumnezeu este același ochi cu care Dumnezeu mă vede: ochiul meu este același cu ochiul lui Dumnezeu, o singură privire, o singură cunoaștere, o singură iubire” (*Pr. 12. Qui audit me*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 95). Cf. 1 Cor. 13, 12.

³² *Pr. 23*, apud Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 268-269. „Așa cum fața este partea principală și conducătoare a trupului, tot astfel intelectul este partea principală și conducătoare a sufletului” (Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile*, Cartea I, XIII. 39, Paideia, București, 2002, p. 43). După Fer. Augustin, Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa, în minte (*ad imaginem et similitudinem in mente*):

oară” este chipul veșnic ce ascunde în sine „ceva” incomprehensibil, originea sau „lucrul în care Dumnezeu este în vidul său”, „ca o lumină strălucitoare ce iradiază în toate timpurile și ca o vâlvătaie arzătoare care arde neîncetat”³³. Din acest focar luminos emană intelectul și voința, două puteri a căror desăvârșire se situează în „puterea superioară care se numește intelect”³⁴. Intelectul este ca atare putere a originii, atât una procesivă, cât și una conversivă. Se explică astfel de ce Eckhart susține necesitatea unei *ascensio intellectus*, argumentând că Dumnezeu locuiește în esența sufletului, care este mai înaltă decât intelectul. Iată două pasaje ilustrative: „Sufletul trebuie să fie acasă, la sine, în ce are el mai lăuntric și mai înalt și mai pur, și să rămână tot timpul înăuntru fără să privească afară. [...] Sufletul trebuie să se înalțe din răputeri deasupra lui însuși, trebuie să fie atras dincolo de timp și dincolo de spațiu, în imensitatea și amploarea în care Dumnezeu e în întregime prezent sieși și aproape și nu merge departe în afară și nu atinge nimic străin de sine”³⁵. Între cele două pasaje nu e nici o diferență. Spuneam mai sus că, pierzându-se ca imagine și neantizându-se în Imagine, sufletul nu mai e la sine; el se mută într-un fel în esența sa, într-un sine care nu mai e al său, ci este identic cu esența divină. În acest lăuntru al imanenței el se situează la originea care îl primește la sine, dar îl și depășește, întorcându-l spre fața lui superioară. De aceea, el coboară în adâncul nevăzut al Fondului în care se topește împreună cu Imaginea, dar străfundul acesta este înaltul spre care trebuie să se ridice, ca spre pragul unde Dumnezeu îl așteaptă neîncetat. Cele două aspecte sunt complementare, căci numai căutându-l pe Dumnezeu în lăuntruul său, sufletul îl

„acolo este, într-adevăr, imaginea lui Dumnezeu (*imago Dei*), și tocmai de aceea mintea însăși nu poate fi pe deplin cuprinsă, și nici de către ea însăși, unde este imaginea lui Dumnezeu” (*Despre Crez către catechumeni*, I, 2, în Sfântul Augustin, *Opera omnia*, vol. I, Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 243).

³³ Pr. 26, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 269. Omul este „după chipul” lui Dumnezeu („à l’image de Dieu”), spune Henri de Lubac, „pentru că în adâncul lui este ceva incomprehensibil” (*Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, p. 260). Căci „dacă natura imaginii ar putea fi înțeleasă, ea nu ar mai fi imagine” (Sf. Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, c. 11). De aceea „este necesar ca imaginea [chipul] Dumnezeului incomprehensibil să fie invizibilă” (Zenon de Verona), *apud* Henri de Lubac, *op. cit.*, pp. 260-261.

³⁴ Chipul superior al sufletului este intelectul, „rădăcina libertății” și „rațiunea a opti-mului”. Or „rațiunea opti-mului este în intelect, întrucât rațiunea adevărului se află în intelect” („Argumentele lui Eckhart” la *Întrebarea a III-a a magistrului Gonzalvo*, 16-18, în Meister Eckhart, *Întrebări pariziene și alte scrieri*, Polirom, Iași, 2013, pp. 157, 159).

³⁵ Pr. 24. *Gaudete in domino, iterum gaudete*, în Meister Eckhart, *Benedictus Deus*, Herald, București, 2004, p. 244.

caută acolo unde El se lasă găsit: mai presus de el însuși³⁶. Căutarea este lucrare, iar atunci când sufletul lucrează în interior, în cunoașterea lui Dumnezeu, când a devenit intelect, abia atunci „Spiritul Sfânt îl ridică și îl duce cu el în Fondul din care s-a ivit”, conducându-l „în Imaginea veșnică după care Tatăl a format toate lucrurile, în Imaginea unde toate sunt Unul”³⁷. Aici sufletul este cu adevărat acasă, pătrunzând în Imagine, „unde nimic nu este străin, unde este numai Imaginea cu care el este o singură Imagine”, „stă în lumina pură în care el este o singură Imagine cu Dumnezeu”³⁸. Sufletul este el însuși lumină, ceea ce Eckhart numește „mica scânteie a sufletului” (*vünkelîn*), lumină a intelectului și totodată Lumină divină: „Este ca o mică scânteie de natură divină, o Lumină divină, o rază și o imagine de natură divină imprimată în suflet”³⁹. Iată că ceea ce se imprimă acum nu mai e o imagine care trebuie scoasă afară, care iese din ascundere și se exprimă, manifestându-se pe ea însăși; este Imaginea esențială a imanenței divine care luminează înlăuntrul sufletului, se manifestă acoperit, scânteind în adâncul increat. Aici sufletul nu îl mai contemplă pe Dumnezeu ca Imagine, ci „atunci când imaginile sufletului sunt îndepărtate și când el contemplă doar unicul-Unu, ființa goală a sufletului sălășluind pasiv în ea însăși întâlnește ființa goală, fără formă, a unității divine care este Ființa supraesențială”⁴⁰. În această întâlnire revelatoare, până și Imaginea esențială dispăre, se estompează întrucât ea încă decupează o figură pe Fondul repausului pur, „acolo unde este liniștea netulburată și odihna celor ce au primit vreodată ființa”⁴¹. Atât timp cât în suflet există imagini, sufletul are

³⁶ În plus, „înalțul profunzimii sale nepătrunse corespunde adâncului celui mai de jos al smereniei” (*Pr. 15. Homo quidam nobilis...*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet*, ed. cit., p. 109). „Suprema înălțime a înălțării rezidă în adâncimea din abisul umilinței. Căci cu cât abisul căscat este mai adânc, cu atât mai mare și mai nemăsurată este înălțarea și înălțimea, ca și un puț, cu cât este mai adânc, cu atât este mai înalt: înălțimea și adâncimea sunt una” (Meister Eckhart, *Învățăături spirituale*, în *Cartea consolării divine*, Herald, București, 1996, p. 60).

³⁷ *Pr. 23, apud Alain de Libera, op. cit.*, p. 270.

³⁸ *Pr. 44, apud Alain de Libera, op. cit.*, p. 271.

³⁹ *Pr. 37, apud Alain de Libera, op. cit.*, p. 272.

⁴⁰ *Pr. 83, apud Alain de Libera, op. cit.*, p. 294. Imaginile sufletului trebuie îndepărtate întrucât ele ecranează privirea în „străfundul simplu”, adevărul apărând alterat printr-o asemănare degradată: „Ai văzut însă adevărul într-o imagine extrasă [din sufletul tău], într-o asemănare: dar nu a fost ceea ce poate fi mai bun”. Iar aceasta pentru că „cea mai infimă imagine a creaturii care s-a întruchipat (*erbildet*) vreodată în tine (...) îți stăvilește întreaga dumnezeire. Locul unde intră o imagine, Dumnezeu trebuie să-l părăsească cu întreaga-i dumnezeire” (*Pr. 5 b. In hoc apparuit caritas dei in nobis*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet*, ed. cit., pp. 51, 53).

⁴¹ *Pr. 15. Homo quidam nobilis...*, în loc. cit., p. 112.

intermediari, lucrează prin medieri, ca atare nu are nici unitate, nici simplitate⁴². Doar sufletul simplu – sărăcit – îl poate iubi pe Dumnezeu, se unește cu El în Imaginea care îl absoarbe până la transparență. Dumnezeul iubit în adevăr este un Dumnezeu transparent. Trebuie iubit „în măsura în care el este un Non-Dumnezeu”, o *Non-Imagine*⁴³.

Două însușiri ale imaginii

În al doilea rând, două *însușiri ale imaginii*, în felul în care Eckhart le descrie în *Predica 16 b*⁴⁴. Distingând pentru început între însușirea unui vas de a primi și de a conține, el precizează că, spre deosebire de vasul trupesc (material) unde ceea ce este primit (conținutul) diferă de cel care conține (conținătorul), în cazul vasului sufletesc (spiritual) cele două însușiri coincid: „Tot ce este primit se află în vas și vasul în el, și este vasul însuși. Tot ce primește vasul spiritual aparține naturii sale”. Dacă în prima situație diferența de natură dintre primit și primitor nu îngăduie nici un raport, singura legătură fiind una accidentală între un interior și un exterior care stau spate în spate, în a doua situație este vorba de un raport de conaturalitate, căci ceea ce este primit vine din interior, crește organic, în așa fel încât natura însăși își creează vasul primitor, iar ceea ce acesta conține este conform naturii care își dă ceea ce primește. Vasul spiritual este sufletul, iar „natura sufletului este aceea de a-l primi pe Dumnezeu. (...) În acest mod, sufletul poartă în el imaginea dumnezeiască și-i este asemănător lui Dumnezeu”. Sufletul îl primește pe Dumnezeu ca imagine, dar imaginea aceasta

⁴² La întrebarea „cum se poate ca detașarea de o cunoaștere, [care trebuie să fie] fără forme și fără imagine, să-l facă să înțeleagă în sine însuși toate lucrurile fără vreo ieșire sau fără vreo schimbare?”, Eckhart răspunde că acestea provin din simplitatea cunoașterii: „Cunoașterea simplă este atât de limpede în ea însăși, încât această cunoaștere cuprinde fără mijlocire ființa lui Dumnezeu, limpede și neacoperită. (...) Această cunoaștere este atât de pură și de limpede în sine însăși, încât tot ceea ce omul ar vedea într-însa ar fi un înger” (*Pr. 15. Homo quidam nobilis...*, în loc. cit., p. 111).

⁴³ *Pr. 83, apud Alain de Libera, op. cit.*, p. 295. Este chiar țelul detașării pure, neantul absolut în care omul spiritual (omul interior) este lipsit de simțuri și încântat, „căci obiectul său este o imagine intelectuală sau ceva intelectual fără imagine”, adică Dumnezeu care, lucrător în sufletul gol, așteaptă să fie iubit (cf. *Despre detașare*, în Meister Eckhart, *Benedictus Deus*, ed. cit., pp. 119, 120). Este vorba de „omul ceresc” care, „fiindcă e făcut după chipul lui Dumnezeu, nu e părtaş la esența pieritoare și întru totul pământescă”, în el întipă-rindu-se, „ca o pecete, chipul lui Dumnezeu” (Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric...*, Cartea I, XII. 31, în ed. cit., p. 41). Cf. 1 Cor. 15, 47, 48.

⁴⁴ *Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet*, ed. cit., pp. 115-118.

este dintotdeauna sădită în natura sufletului⁴⁵. În virtutea ineității, sufletul primește ceea ce are, însă pentru a-l putea primi, el trebuie să se golească de orice altă imagine, să se detașeze de exterioritatea în care Dumnezeu nu este, nu are imagine. Singura imagine divină – așa cum am văzut – este Chipul neînchipuit, Non-Imaginea, apariția de neimaginat, ca epifanie a transparenței. Asemănarea sufletului cu Dumnezeu nu decurge doar din conaturalitatea lor esențială, ci și din (prin) Chipul întipărit în golul sufletesc, nu în sensul că acolo suflet nu mai este, ci el se neantizează fiind una cu Ființa divină pe care o primește pentru a fi⁴⁶. Asemănarea trece prin chip, prin imaginea ivită din altul de aceeași natură, dintr-o origine comună. Aici imaginea nu poate fi fără asemănare, „căci cine trebuie să fie imaginea altuia, trebuie să provină din aceeași natură, să fie născut din el și asemănător lui”⁴⁷.

O primă însușire a imaginii îi definește ființa: în ce măsură putem spune că imaginea are autonomie ontică, realitate obiectivă? Or aici se pune tocmai problema primirii, întrucât ea nu are ființă de la sine și prin

⁴⁵ „Asemenea imaginii gravate și întipărite în aur, tot astfel se găsește în suflet imaginea simplă a tuturor lucrurilor” (Pr. 17. *Qui odit animam suam*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 124). Deci cu atât mai mult a adevărului nepieritor, căci „nimeni nu se poate îndepărta de adevăr fără a păstra cu el o imagine a lui (*effigie veritatis*)” (Augustin, *Despre adevărata religie*, Humanitas, București, 2007, p. 153). Chiar îndepărtându-ne de adevăr, degradându-l după căderea adamică, „atunci am lepădat asemănarea dumnezeiască, dar chipul nu l-am pierdut” (Sf. Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, 7, Humanitas, București, 1999, p. 444).

⁴⁶ De aceea, spune Bonaventura în *Itinerarium mentis in Deum*, „sufletul este imagine și asemănare ale lui Dumnezeu (*anima est imago Dei et similitudo adeo*) atât de prezent în El și care îl conține atât de prezent în sine încât îl înțelege” (cap. III). Înțelegere cu atât mai desăvârșită în cazul în care, pe treapta cea mai de sus a iluminării minții, „dacă imaginea este similitudine expresivă, atunci mintea contemplă în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care este înfățișarea lui Dumnezeu cel invizibil, umanitatea noastră mirabil preamărită, inefabil unită” (cap. VI), în Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Ed. Științifică, București, 1994, pp. 28, 50. În Predica „Aveți un singur Învățător, Hristos”, sfântul franciscan deosebește mai categoric între imagine și asemănare, cele două (alături de vestigii, pe treapta inferioară) reprezentând feluri de conformitate în Dumnezeu: „imaginea trimite la Dumnezeu ca principiu, dar și ca la obiectul motor”, pe când „asemănarea se raportează la Dumnezeu nu numai ca la un principiu și obiect, ci și ca la darul infuzat” (în *op. cit.*, pp. 123-124).

⁴⁷ „Însă asemănarea poate fi de bună seamă fără nici o imagine”, ca în cazul celor două ouă care „sunt la fel de albe, dar [asta nu înseamnă că] unul este [neapărat] imaginea celui-lalt”. Exemplul dat de Eckhart reia ilustrarea pe care Fer. Augustin o aduce în sprijinul argumentării raportului dintre egalitate, asemănare și imagine: „Egalitatea presupune asemănarea, nu și imaginea, ca în două ouă identice; întrucât este egalitate, este și asemănare: tot ce se află într-unul se află și într-altul; dar nu este imagine, pentru că nici unul din cele două nu provine din celălalt” (*Quatre-vingt-trois questions différentes*, în *Mélanges doctrinaux*, Question 74, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 327).

sine, ci o primește direct de la acel ceva a cărui imagine este: „imaginea își ia ființa fără mijlocire și dincolo de voință, din acela a cărui imagine este, deoarece ea purcede în mod natural și provine din natură așa cum ramura provine din pom”. Realitatea ei ființială nu e alta decât cea a modelului pe care îl conține, ieșind firesc din acesta, cele două fiind coființiale căci conaturale. Imaginea există, prin urmare, în virtutea naturală a unui *coesse*, căci, de vreme ce primește ființa fără să o caute, în absența voinței de a o avea, ea o are în mod natural, chiar dacă nu de la sine, luând-o nu propriu-zis de la altul, ci *din* altul ei propriu, așa cum o ramură crește din pomul a cărui parte este. Mai exact: ființa imaginii nu este prelungirea sau extensia Ființei, simplă reciprocitate internă a naturii care se reflectă pe sine; *coesse* este conlucrare în miezul aceleiași naturi, căci sufletul nu primește ființa imaginii din natura altuia care i se substituie, ci o primește din sine, deși nu de la sine, reformându-se în forma absolută prin care el revine la sine, nu se primește decât pe sine⁴⁸. Nu iese afară decât ceea ce este înăuntru, nici mai mult nici mai puțin decât ceea ce rămâne înăuntru. Imaginea nu arată altceva decât Ființa care își răsfărânge (*erbildet*) întreaga natură: „Imaginea își are întâia izvorâre din natură și atrage la sine tot ceea ce natura și ființa pot înfăptui. Natura se răspândește în întregime în imagine, continuând însă să rămână ea însăși”. Faptul că în imagine natura se dă fără rest arată, pe de o parte, că imaginea e produsă în mod originar, are atributele originarului, se pune ca început absolut al totalității și nu ca derivare sau ca diminuare în ordinea ființei; ființa Imaginii nu e mai puțin decât Ființa divină, ea este ființa-Imagine care nu reproduce, ca într-o oglindă, o natură exterioară, caz în care ar beneficia de un statut ontologic inferior în raport cu modelul⁴⁹. Ființa-Imagine nu depinde de vreun model, nu e subordonată prototipului; de aceea, pe de altă parte, în ea natura, deși răspândită, rămâne în întregime în sine, se arată în suflet nu ca în oglindă, ci în ființa sa proprie, fără mijlocirea vreunei reflectări. „Imaginea dumnezeiască izvorăște nemijlocit din rodnicia naturii”, iar dacă am putea vorbi totuși de

⁴⁸ „Cel ce primește este cel ce este primit, deoarece nu se primește decât pe sine. (...) Când creanga se înfiripă din arbore, ea îi poartă numele și ființa. Ceea ce iese rămâne înăuntru și ceea ce rămâne înăuntru este ceea ce iese în afară. Astfel, ramura este propria ei expresie. Tot astfel vă vorbesc despre imaginea din suflet. Ceea ce iese este ceea ce rămâne lăuntric și ceea ce rămâne lăuntric este ceea ce iese afară” (*Pr. 16 a*, în Meister Eckhart, *op. cit.*, pp. 113-114).

⁴⁹ Caz în care imaginea ar fi *altceva* decât ființa, deci fără ființă sau pur și simplu neființa. „Așadar, de la ființa însăși, «și prin ea, și în ea sunt toate lucrurile», iar ea nu este de la altceva. Ceea ce este altceva decât ființa nu este sau este nimic” (*Prologul general la Opera tripartită*, în Meister Eckhart, *Întrebări pariziene și alte scrieri*, ed. cit., p. 85).

o mijlocire, ea nu este decât imaginea însăși, Fiul care trimite la Tatăl nevăzut. „Imaginea simplă dumnezeiască, întipărită în adâncul naturii [sufletului], se primește pe sine nemijlocit”, simplitatea presupunând lipsa intermediarului, căci între model și imagine nu e vreo distincție de natură, Dumnezeu fiind în Imagine prin participarea esențială a imaginii la Dumnezeu⁵⁰. În imaginea aceasta naturală însă, Dumnezeu este Ființa inteligibilă, și nu Dumnezeuul creator; imaginea nu este Dumnezeu, ci chipul pe care El îl întipărește în suflet. Chiar dacă „Dumnezeu este fără mijlocire în imagine, iar imaginea este nemijlocit în Dumnezeu”, Dumnezeu este mai mult („mult mai nobil”) în imagine decât este imaginea în Dumnezeu. Căci dacă am atribui ceva în plus imaginii, ea ar fi însuși Dumnezeu; imaginea este Ființa, dar nu e creatoare de ființă⁵¹.

A doua însușire a imaginii se referă la faptul asemănării: cum operează asemănarea care trece prin imagine ca prin aceeași natură a ființei? Pe de o parte, „imaginea nu e nimic prin ea însăși”, căci ea își primește ființa din cel care i-o dă, întipărindu-se în suflet în mod natural și fără mijlocire. De aceea, ființa ei nu conține nimic prin sine, ci își primește conținutul din cel care o produce⁵². În această primă accepțiune, ființa imaginii depinde de prezența intelectului divin la care se întoarce⁵³; dacă oglinda dispăre,

⁵⁰ În termeni proclusieni, „cel care este participat dă participantului său comuniune cu cel pe care-l participă. Dar este necesar ca efectul să participe la cauză, în măsura în care acesta își capătă ființa de la ultima” (Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 28, în ed. cit., p. 52).

⁵¹ Iată și argumentul Sf. Grigorie de Nyssa în acest sens: „Imaginea este în întregime impregnată de frumusețea prototipului; dar dacă ea nu ar fi defel diferită de aceasta, ea nu ar mai fi în nici un fel un obiect asemănător cu altul, ci asemenea cu modelul de care nimic nu ar despărți-o. Ce diferență e deci între divinitate și cel care este după asemănarea ei? Tocmai aceasta: una este increată, cealaltă își primește ființa printr-o creație” (*La création de l'homme*, ed. cit., p. 157).

⁵² „Unde se află ființa imaginii în modul cel mai propriu: în oglindă sau în cel din care provine? Imaginea este în mine, din mine și înspre mine” (*Pr. 9. Quasi stella matutina in medio nebulae*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet*, ed. cit., p. 75). La fel, Fer. Augustin, cu referire la deosebirea între fața omului și imaginea sa din oglindă: „Fața e și în oglindă și în trup. Imaginea există prin imitație (*imago in imitatione*), trupul există în realitate” (*Tractatus in Epistolam Iohannis ad Parhos*, Omilia a patra, 9, în Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, Polirom, Iași, 2003, p. 151).

⁵³ Întoarcerea trebuie înțeleasă – neoplatonician – în sensul de conversie prin asemănare. Dacă în procesie, conform lui Proclus, din *Elementatio theologica*, „orice cauză producătoare aduce la existență lucruri asemănătoare” (prop. 28), „asemănarea este cea care generează produsul din cel ce produce”, datorându-i existența substanțială (prop. 29), la fel, în conversie, „toate lucrurile sunt strânse laolaltă prin asemănare”, „orice conversie trebuie îndeplinită prin asemănare” (prop. 32). Astfel încât „atât procesia, cât și conversia sunt realizate prin asemănare” (prop. 38), în ed. cit., pp. 52, 53, 55, 59.

dispare și imaginea. Pe de altă parte, ea „nu este pentru sine însăși”. Imaginea nu se propune pe sine, nu își arată propria ființă; ceea ce se vede nu este propriu-zis imaginea *ca imagine*, ci ceea ce apare în faptul apariției ca atare, Ființa manifestată în ființa-Imagine. Tot astfel cum ochiul are suflet într-însul⁵⁴, sufletul are ochi; este atât de legat de vizibil încât ceea ce vede este ceea ce primește și i se dă de văzut⁵⁵, Este cel ce vede și văzutul deopotrivă, cel ce primește și ceea ce este primit. Dar ceea ce este primit este o imagine care nu provine din ochi, nu își are ființa în ochi; ea ține și este legată numai de lucrul a cărui imagine este. Iată de ce imaginea „provine în mod propriu din cel a cărui imagine este și tot lui îi aparține. Imaginea își ia ființa din el și nu din sine însăși”. Ființa imaginii nu este *a imaginii*. Ne-fiind nici în sine, nici pentru sine, imaginea e mediul în care ceva poate să transpară, forma aparițională a transparenței. Imaginea este în și prin asemănare cu lucrul pe care îl arată și din natura căruia provine. Tinde să se realizeze prin asemănare, să se desăvârșească prin lucrarea Ființei dătoare de ființă⁵⁶, Ea primește ființa – ia ființa – în sufletul desăvârșit, deșertat în ființa-Imagine. Iar sufletul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, imagine a asemănării înseși cu Cel ce este.

⁵⁴ „Sufletul are o putere în ochi, prin care ochiul este atât de subtil și de fin, încât nu ia lucrurile rudimentare așa cum sunt în ele însele. Ele trebuie să fie strecurate prin aer și prin lumină pentru a fi astfel subțiate. Lucrurile se petrec astfel deoarece sufletul este în ochi” (*Pr. 9. Quasi stella matutina...*, în loc. cit., p. 74). Conform lui Aristotel, „ochiul ar fi astfel materia vederii, iar vederea ar fi sufletul ochiului” (Anca Vasiliu, „Autour d’un anonyme aristotélicien. Nouvelles perspectives sur le diaphane”, în Christian Trottmann et Anca Vasiliu (dir.), *Du Visible à l’Intelligible*, Honoré Champion, Paris, 2004, p. 34).

⁵⁵ „Sunt cu atât mai bune cele pe care le disting cu ochii cu cât prin natura lor sunt mai apropiate de cele pe care le discern cu sufletul (*quae animo*)” (Augustin, *Despre adevărata religie*, ed. cit., p. 127).

⁵⁶ „Dumnezeu a așezat în firea omenească ceva asemănător cu Sine, ca prin aceasta omul să năzuiască la ceea ce îi e propriu”, astfel încât „în asemănarea după chipul lui Dumnezeu este cuprins tot ceea ce caracterizează Dumnezeirea” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, V, în *Despre suflet și înviere*, Herald, București, 2006, p. 130).

Nicolaus Cusanus. *De visione Dei* sau Imaginea care ne privește

Vorbind, în *De visione Dei sive de icona*, despre privirea absolută a lui Dumnezeu care, în imaginea pictată a tabloului, privește în același timp totalitatea și singularitatea, Cusanus pune de la început condiția fenomenologică a apariției. Dacă privirea pictată apare ca privire unificatoare a contrariilor, atunci „nu există nimic din ceea ce poate să apară (...) care să nu fie cu mai mult adevăr în privirea adevărată a lui Dumnezeu”. Pe cale de consecință, „ceea ce apare în acest tablou există în mod eminent în privirea absolută”⁵⁷, Apariția modurilor ființării este, prin urmare, cauzată de apariția lor în vederea absolută a Ființei. Spre deosebire de vederea redusă a oamenilor, care vede prin contragerea și limitarea câmpurilor vizualului, vederea absolută îmbrățișează simultan toate modurile de a vedea. În absolut, reducția este ireductibilă, căci „vederea absolută este reducția reducărilor”, contracția cea mai simplă cu putință, astfel încât „viziunea absolută este în orice privire”⁵⁸. Redus la unul din modurile vederii, actul de a vedea este posibil doar în virtutea absolutului care i se pune în vedere și îl deschide spre absolut. Absolutul deschide ochiul celor ce văd, și o face prin dubla sa acțiune, de *aition* și de *télos*, fiind atât cauzalitatea cât și finalitatea, punctul de pornire și cel de sosire al vederii. Acolo unde acest ochi veșnic deschis se pune în deschiderea tuturor ochilor care îl văd, deși inaparent în sine, el se dă ca mod al apariției celor ce sunt. A vedea, pentru el, se definește fără contragere, înmănunchiind în focarul vederii categoriile fundamentale ale ființării. Dacă a vedea înseamnă a iubi și a fi, în mod complementar și cu necesitate a iubi și a fi înseamnă a vedea. Dar a iubi în vederea Celui care ne iubește, a fi întrucât suntem văzuți⁵⁹. *A vedea* nu se pune în act decât în pro-punerea potenței lui *a fi văzut*, în capacitatea receptivă –

⁵⁷ Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, I, Les Belles Lettres, Paris, 2012, pp. 8, 9.

⁵⁸ *Ibidem*, II, p. 11.

⁵⁹ „A vedea, pentru tine, înseamnă a iubi” (*ibidem*, IV, p. 14), „A iubi, pentru tine, înseamnă a vedea” (*ibidem*, VII, p. 32); „Întrucât a vedea, pentru tine, înseamnă a fi, eu sunt pentru că tu mă privești” (*ibidem*, IV, p. 14).

unitivă – a privirii care ne privește⁶⁰. Iar „această capacitate care garantează uniunea nu e alta decât asemănarea”⁶¹, după cum incapacitatea provine din neasemănare. Privirea care se lasă privită primește darul vederii, prin care ea se aseamănă, pe diferite trepte ale posibilului, cu vederea absolută. Absolutul se *dă* vederii, în sensul că nu doar dă de văzut, ci și instituie vederea însăși, o deschide din interior, unindu-se cu ea. Unire prin asemănare, căci ceea ce se pune în vedere este ceea ce poate fi văzut drept asemenea, cu care toate cele ce sunt seamănă în vederea absolutului care le dă ființă și viață⁶², și care nu sunt decât pentru că seamănă cu Cel ce *este*.

A vedea presupune în acest context întâlnirea revelatoare – prin asemănare – cu vederea absolută. Ca atare, nu doar vederea care se lasă văzută, primește darul vederii, ci și vederea care are acces la vederea absolută, neîngrădită, vedere care, la rândul ei, pentru a putea dăruii vederea, se dăruiește vederii, se lasă văzută: „Ce înseamnă a vedea, pentru tine, Doamne, atunci când mă privești cu ochiul bunăvoinței, dacă nu a fi văzut de mine? Văzându-mă, mi te dai vederii, tu care ești Dumnezeu ascuns. Nimeni nu te poate vedea atât timp cât tu nu te dai vederii. Și nu ești văzut decât atunci când îl vezi pe cel care te vede. Văd în această imagine a ta că tu te apleci, Doamne, pentru a-ți arăta fața tuturor celor care te caută”⁶³. A vedea, spuneam, pune posibilul întâlnirii, dar și – mai adânc – al chiasmului; imaginea ia ființă în punctul în care vederile se întretaie, încrucișându-și disponibilitatea, deschizându-se una spre alta, una *în* alta, dăruindu-se reciproc în intervalul care le unește. Fața este văzută pentru că vede, se vede în vederea celui de față, iar imaginea este chiar intermediul acestei înfățișări. Trebuie însă precizat că, în ciuda asemănării, preeminența aparține vederii absolute; ea este cea care instituie și dă posibilul vederii, originea declanșatoare a dăruirii. În fața ei privirea se lasă privită, se închină recunoscându-se dăruită⁶⁴. Faptul că imaginea se apleacă pentru a se arăta ca față

⁶⁰ „A vedea coincide cu a fi văzut”. Ca atare, a vedea îl implică pe a fi vizibil, drept condiție ontologică fundamentală. „Fără această condiție, creaturile nu pot fi, căci ele sunt prin vederea ta. Dacă ele nu ar vedea că le vezi, nu și-ar putea avea ființa de la tine. Ființa creaturii decurge deopotrivă din faptul că vezi și ești văzut” (*ibidem*, X, pp. 43, 44).

⁶¹ *Ibidem*, IV, p. 15.

⁶² „Pentru tine, a vedea nu e altceva decât a da viață” (*ibidem*, IV, p. 16).

⁶³ *Ibidem*, V, pp. 17-18.

⁶⁴ „Prosternarea venerării vine de la o privire care se încovoiaie până la pământ și, prin urmare, care nu vede frontal și nici nu poate obiectiva ceea ce salută; această privire nu vede ea cea dintâi, ci se expune faptului de a fi văzută fără a vedea, recunoscând, așadar, în vizibilul pictat anterioritatea și alteritatea reală a unei alte priviri decât ea” (Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 133).

vizibilă semnifică un mod de manifestare în care ceea ce apare iese din ascundere, se arată ca invizibil al vizibilului. Mișcându-se fără să se miște, ea pune vederea în mișcare, căci aplecându-se o înalță, o *face* să fie pe măsura arătării care cheamă la vedere⁶⁵.

Ce este această față care ne privește în chiar privirea pe care i-o întoarcem? Fața care se arată este privirea lui Dumnezeu care pe toate le vede, tot așa cum privirea este fața; deși imaginea feței este pictată, deci apare într-o formă sensibilă, ea nu se arată ochiului de carne, ci „ochiului gândirii și înțelegerii”⁶⁶, cel ce vede adevărul invizibil al feței „care se semnifică aici într-o umbră redusă”. Desprinsă de orice reducere, fața nevăzută apare în vedere ca imagine a invizibilului care pune în lumină, se expune ca lumină ce strălucește din „forma absolută, fața tuturor fețelor”⁶⁷. O față nu propriu-zis informă, ci pre-formă, anterioară oricărei fețe susceptibilă de a fi formată. Pre-față in-formală a modelului în raport cu care toate fețele sunt imagini, reflectări manifestante ale absolutului. Relația dintre imagine și model respinge ca atare, datorită asemănării participative, atât alteritatea, cât și diferența, „căci adevărul modelului nu poate fi nici alteritatea, nici diferența care afectează imaginea pentru că ea nu e modelul însuși”⁶⁸. Vederea acestui „model unic al tuturor fețelor” implică, din partea ochiului care privește, depășirea formelor, a aparițiilor figurate cu care lucrurile se înfățișează în lumea sensibilă. Vederea străpunge forma, traversează spațiul figurii, trece prin și dincolo de imagine pentru a se împărtăși din adevărul

⁶⁵ „A vedea, pentru tine, înseamnă a te mișca”, „a vedea, pentru tine, înseamnă a face” (*le Tableau ou la vision de Dieu*, V, ed. cit., pp. 19-20). Aplecarea aceasta este forma întâmpinării divine, platforma de unde privirea se curbează, captând în orbita ei privirea umană. Aceasta din urmă e privire contemplativă, a contemplației sub bolta unui templu, a gândului care se boltește. O curbură a spațiului care, potrivit lui Lévinas, înalță privirea în prezența lui Dumnezeu. Ceea ce înseamnă că „adevărul ființei nu este *imaginea* ființei, *ideea* naturii sale, ci ființa situată într-un câmp subiectiv care *deformează* vederea”, bruindu-i intenționalitatea și obiectivitatea. „Această curbură a spațiului intersubiectiv transformă distanța în înălțare”, ridicând vederea la altitudinea exteriorității ca superioritate, „ca surplus al adevărului față de ființă și față de ideea ei”, indicând intenția *divină* a oricărui adevăr. „Această «curbură a spațiului» e, poate, prezența însăși a lui Dumnezeu” (*Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Polirom, Iași, 1999, pp. 258, 259). Dar atunci este o curbură a spațiului infinit, distanța verticală a Infinitului însuși.

⁶⁶ E vorba de mintea ca „puterea de oglindire din sine însuși”, care „este *imaginea* Modelului-a-toate”, model ce strălucește în minte „precum adevărul în imaginea sa” (Nicolaus Cusanus, *Neștiutorul despre minte*, V, în *Coincidentia oppositorum*, I, Polirom, Iași, 2008, p. 305).

⁶⁷ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, VI, ed. cit., p. 21.

⁶⁸ *Ibidem*, VI, p. 22.

modelului⁶⁹. Dar nu o poate face decât chemată la vedere de către modelul însuși, deschisă în Deschisul care dă lumină ochilor. Fața vederii absolute nu se dezvăluie însă decât în imaginea care o învăluie, căci „în toate fețele se vede fața tuturor fețelor, dar voalată și în enigmă”⁷⁰. A o vedea fără vâl, față către față, înseamnă a intra în absoluta întunecime a nevăzutului și a necunoașterii, a renunța la față pentru a primi absolutul non-feței, desăvârșirea luminii care, fiind modelul, nu se reflectă în nici o imagine⁷¹. Dar, cum am văzut, imaginea nu e modelul, și atunci „dincoace fața ta nu se arată decât voalată! Obscuritatea aceasta revelează faptul că fața ta este acolo deasupra tuturor acestor văluri”⁷². Ceea ce apare în vedere e vâlul imaginii luate de model, vizibilul care învăluie invizibilul, lumina care se pune în vedere. Această lumină trebuie depășită, căci punându-se în vedere, ea nu se arată pe sine, ci trimite la modelul din care procesează. Ochiul trebuie ca atare „să depășească orice lumină: se cuvine atunci să între acolo unde nu este lumină vizibilă. Și așa spune că acolo nu există pentru ochi decât beznă. Și odată ce se află în beznă, în întunecime, el știe că a atins fața soarelui. Căci, pentru ochi, întunecimea se ivește din strălucirea desăvârșită a luminii soarelui. El știe că cu cât e mai adânc întunericul, cu atât atinge mai deplin, în întuneric, lumina invizibilă”⁷³. Altfel spus, atât timp cât mai vedem ceva, încă nu am ajuns la capătul vederii, la *imposibilul* vizibilului care este lumina invizibilă.

Cum se poate avea acces la viziunea absolută a feței sub care apare modelul? Fiind forma tuturor formelor, fața absolutului este „forța și principiul care determină toate fețele să fie ceea ce sunt”⁷⁴, precum imaginea sensibilă a unui nuc prin care se străvede lucrând puterea absolută care i-a dat naștere. O forță germinativă care conține în sine întregul arbore și care există într-o formă redusă întrucât nu are putere decât în natura circumscrisă speciei. Este *potentia* contractată activă în germenii creșterii, iar pentru

⁶⁹ Asemenea privirii iconarului care pictează în nevăzut, conform îndemnului lui Evagrie: „Străduiește-te să desenezi icoanele privind mereu spre arhetip” (*Gnosticul*, 50, în Evagrie Pontic, *Tratatul practic. Gnosticul*, Polirom, Iași, 1997, p. 153).

⁷⁰ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, VI, ed. cit., p. 24.

⁷¹ „Trebuie deci ca intelectul să devină ignorant și să rămână în umbră dacă vrea să te vadă” (*ibidem*, XIII, p. 56). „Nimic altceva nu va fi atunci mai de preț pentru un om, chiar foarte dedicat științei, decât faptul de a fi socotit foarte doct în însăși propria-i ignoranță. Și cu atât va fi cineva mai doct, cu cât va ști despre sine că este mai ignorant” (Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, I, 1, Polirom, Iași, 2008, p. 33).

⁷² *Le Tableau ou la vision de Dieu*, VI, ed. cit., p. 24.

⁷³ *Ibidem*, VI, p. 25.

⁷⁴ *Ibidem*, VII, p. 26.

a vedea principiul donator de putere, adică puterea absolută ca principiu care dă ființă oricărei puteri generative, „e necesar să depășesc orice putere generativă cognoscibilă și conceptibilă și să intru în acea ignoranță unde nu mai rămâne nici o urmă de putere și de vigoare generativă și să caut atunci, în întuneric, puterea cea mai uimitoare pe care nici o putere cogitabilă nu o face accesibilă”⁷⁵. Este supra-puterea absolută care dă putere tuturor germenilor, fiind atât principiul ce dă ființă, cât și cauza care conține și învăluie tot ce se dezvoltă ca efect. Cu alte cuvinte, este fața invizibilă a vizibilului sau modelul oricărei figuri, forța fondatoare a puterii generative care generează imaginea. Fiind față care apare învăluită în lumina ce deschide vederea, ea este totodată privirea care *poate*, se pune drept cauză a posibilului vederii și, implicit, al ființării: „privirea ta vede orice privire care vede și tot ce este vizibil și orice act de vedere și orice putere văzătoare și orice putere vizibilă și tot ce atârna de aceste forme ale vederii, întrucât a vedea pentru tine înseamnă a fi cauza a tot ce este”⁷⁶. În acest sens, a fi frumusețea absolută înseamnă a fi forma care dă ființă oricărei forme frumoase.⁷⁷ Aici *a avea* înseamnă *a fi*, deoarece a avea frumusețea în sine, drept cauză a puterii generative a frumosului, se pune ca definiție ontologică a ceea ce *este* frumos⁷⁸. Într-adevăr, Dumnezeu *are și este* ochi: „Doamne, tu vezi și ai un ochi. Tu ești un ochi, tu pentru care a avea înseamnă a fi. Prin aceasta tu reflectezi toate lucrurile în tine”⁷⁹. Ochiul este oglinda vie

⁷⁵ *Ibidem*, VII, p. 27.

⁷⁶ *Ibidem*, VIII, p. 33.

⁷⁷ Așa cum, în sensul invers al reflectării, „o lingură cu însușiri de oglindă” nu este frumoasă pentru că e șlefuită până la perfecțiune, ci pentru că în și prin ea se arată forma de oglindă care conține în ea forma de lingură. „Căci deși ea este o preafrumoasă lingură, ea este în plus o lingură care oglindește” (Nicolaus Cusanus, *Neștiutorul despre minte*, V, în *loc. cit.*, p. 307).

⁷⁸ „Altfel spus – comentează Anca Vasiliu –, având într-un anumit fel sau asumând ființa, suntem propriu-zis pe lume” (*Despre diafan*, ed. cit., p. 306). Sursa acestei distincții este identificată în *Parmenide*-le lui Platon, „între, pe de o parte, *determinarea ființei după accesul la posesia ființei (suntem fiindcă avem parte la ființă – dialectică a analogiei de atribuire)*, determinare caracteristică pentru orice «creatură», și, pe de alta, *identitatea absolută, perfectă tautologie, abisul de identitate între a avea și a fi ce-l caracterizează pe Dumnezeu*” (*ibidem*, n. 2).

⁷⁹ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, VIII, ed. cit., p. 35. Nu peste mult timp, în *Quid sit lumen* (1476) – *De visione Dei* fiind scris în 1453 – Marsilio Ficino se exprimă în termeni similari: „El [Dumnezeu] este totodată ochiul prin care toți ochii văd și (...) ochiul care percepe totalitatea ființelor în fiecare ființă singulară și privește cu adevărat totul în el însuși, atunci când vede că el este toate lucrurile” (*apud* Anca Vasiliu, „Les limites du diaphane chez Marsile Ficin”, în Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Vrin, Paris, 2001, p. 108).

în care se reflectă imaginile celor ce sunt investite cu ființă doar în mediul translucid al acestei luminozități. Luminozitate care nu este a imaginii, ci a mediului specular care dă imaginea, a privirii privite. Întâlnirea de care aminteam se consumă aici, din nou, în condiția predeterminantă a vederii absolute, a desăvârșirii sferice, infinite, circulare, spre deosebire de vederea limitată a umanului care vede conform unui unghi limitat în spațiu, nevăzând deci „tot ceea ce oglinda ochiului poate capta”⁸⁰. Este condiția privativă a vederii reduse la imanența naturii umane⁸¹. În schimb, din perspectiva umanității nereduse, ea reprezintă modelul celei dintâi. „Ea este forma care dă ființă naturii înseși a formei”, „forma pentru sine care preexistă oricărei alte forme”⁸². Formă absolută, a absolutului, văzută *prin* forma redusă, la fel cum modelul este văzut prin reducția sa în imagine. Imaginea joacă aici rolul unui spațiu de trecere, luând ființă chiar în actul prin care ea este înstituită de modelul care se dezvăluie, învăluindu-se totodată într-o apariție care nu se pune pe sine în vedere, ci trimite la inaparentul inimaginabil în și prin sine. Prin faptul că arată altceva decât se dă în imanența sensibilului și a imediat vizibilului, reducția care operează în imagine face posibilă coincidența dintre imposibilitate și necesitate, o coincidență a contrariilor sau o contradicție fără contradicție⁸³. Imaginea este „zidul” (*murus*) în care vederea e prinsă *între* limite și nelimitare, pe pragul care desparte și unește totodată vizibilul și invizibilul⁸⁴.

Imaginea asta arată: că Dumnezeu este „totodată invizibil și vizibil”, învăluit și dezvăluit. Invizibil în măsura în care el *este*, vizibil în măsura în care el se dă vederii, pe măsura „creaturii care nu este decât atât timp cât te vede”. Dumnezeu este ca atare „invizibil în vederea tuturor și vizibil în orice privire”⁸⁵. Cum să înțelegem această dublă măsură prin care Dumnezeu se dă și se retrage deopotrivă? Privirea „intră” în vălul sau în zidul transparent al imaginii divine, dar nu o face pentru a rămâne acolo, cap-

⁸⁰ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, VIII, ed. cit., p. 35.

⁸¹ Ca în cazul privirii picturilor, act în care privațiunea este efectul unei auto-limitări generate, paradoxal, de intervenția inconștientului, așa-numitele imagini interioare fiind rezultatul unui adaos impur. Iar „în astfel de cazuri, inconștientul se complăce să introducă, oarecum pe furiș, în imaginea pictată propriile sale imagini venite de dincolo de conștiință” (C.G. Jung, *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, Paris, 1990, p. 65).

⁸² *Le Tableau ou la vision de Dieu*, IX, ed. cit., p. 38.

⁸³ Cf. *ibidem*, XIII, p. 58.

⁸⁴ Ceea ce vede, ochiul „nu poate nici spune, nici înțelege. Căci iubirea sa este o co-moară secretă și ascunsă care, chiar descoperită, rămâne ascunsă. Ea se află în zidul coincidenței ascunsului și manifestului” (*ibidem*, XVII, p. 79).

⁸⁵ *Ibidem*, XII, p. 51.

tivă în adorația oarbă. Ea intră pentru a fi condusă spre „ieșire”, se lasă înfășurată în imagine pentru a putea fi desfășurată de modelul care îi este cauza: „Te găsec, pe tine, putere învăluind totul, și intru. Te găsec, pe tine, putere dezvăluind totul, și ies. Te găsec, pe tine, putere care învăluie și dezvăluie totodată, intru și ies în același timp. Venind dinspre creaturi, intru până la tine, creatorul, merg de la efecte până la cauză. Venind dinspre tine, creatorul, ies până la creatură, merg de la cauză la efect. Intru și ies în același timp, când văd că a ieși înseamnă a intra și a intra a ieși. (...) Iar pentru creatură, a ieși din tine înseamnă a intra în creatură: a desfășura înseamnă a înfășura”⁸⁶. Privirea imaginii urmează această cale, dar nu este o cale pe care ea însăși o inițiază, căci nu se poate da o figură vizibilă invizibilului, ci se lasă pusă pe calea pe care o deschide imaginea, intră călăuzită spre ieșire. Imaginea este placa turnantă a acestui adevărat pelerinaj al vederii; în și prin imagine, vederea intră în invizibilul dumnezeirii, în întunericul feței neînfaționate, și iese iluminată în vizibilul în care toate *sunt* transfigurate. Ea se pliază astfel ritmului respirației, intră și se înfășoară în imagine, inspirându-i cauza nevăzută (*complicatio*), iese și se desfășoară dincolo de imagine, expirând lumina în tot ce se străvede acum până la origine (*explicatio*)⁸⁷. O față nevăzută în transparența inaparentului, dar care, limpezind vederea, se arată în ascundere, se dezvăluie în propria învăluire⁸⁸. Ceea ce este redus participă la absolut, la fel cum ceea ce este înfășurat sau pliat în sine se desfășoară, se depliază în tot atâtea moduri de revelare a absolutului inepuizabil. De aceea, pentru a vedea, „trebuie să trecem de zidul vederii invizibile” în care Îl găsim pe Dumnezeu înfășurat într-o prezență impresentabilă. Deși semnifică absoluta anterioritate a cauzei creatoare, imaginea nu precede vederea; în tabloul contemplat, ea este pictată înainte ca o vedere să se oprească asupra ei, dar spre a fi văzută. Imaginea așteaptă vederea pentru a fi cu adevărat creatoare a vederii; mai mult, ea se auto-creează în chiar vederea care o contemplă, oferindu-i locul de intrare și de ieșire, călăuzind-o prin deschisul care *cheamă* la străbateră și străvedere. Ca atare, ceea ce imaginea dă este primit de vedere, pus în vedere ca formă reflectată de oglinda vie a absolutului care este „forma formelor”. Imaginea

⁸⁶ *Ibidem*, XI, p. 50.

⁸⁷ Din moment ce „eternitatea înfășoară și desfășoară deopotrivă totul” (*ibidem*, XI, p. 49), ea se înfășoară în imaginile care o desfășoară în vedere, „asemenea unui pictor care amestecă diferite culori pentru a se putea reprezenta pe sine și a avea o imagine de sine” (*ibidem*, XXV, p. 121).

⁸⁸ În acest sens vorbește Schelling despre subiectul învăluit (*implicitum*) și predicatul dezvăluit (*explicitum*), cf. *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes*, Vrin, Paris, 1988, p. 152.

nu e propriu-zis oglinda modelului, ci se confundă cu acesta, în sensul că ea învăluie adevărul modelului care se dezvăluie, se expune revelator în imaginea care îl arată. Imaginea nu dă decât ceea ce i se dă, atât dinspre modelul care își deschide locul apariției, cât și din perspectiva privirii umane care se dă imaginii care o privește. În oglinda acestui chiasm, „cel care se privește își vede forma în forma formelor”, dar nu este figura propriei sale forme, „căci ceea ce el vede în oglinda eternității nu este o figură, ci adevărul a cărui figură este cel ce vede”⁸⁹. Imaginea răstoarnă planurile, oferă perspectiva inversă, căci prin intermediarul ei modelul se vede fără imagine, ca non-imagine a absolutului absolvit de orice configurație sensibilă. Imagine figurată în schimb este făptura celui ce vede; în Dumnezeu figura „este deci adevărul și modelul fiecăruia și a tuturor ființelor care sunt sau care pot fi”⁹⁰. De aceea, Dumnezeu este imagine și model totodată, față care nu arată distincția, ci coincidența *de esență* cu fața umană: „această față este și imaginea mea căci ea nu e adevărul însuși, ci imaginea adevărului absolut. Înfășor deci în conceperea mea adevărul și imaginea feței mele, și văd în ea imaginea coincidentă cu adevărul feței, într-atât încât, în măsura în care este imagine, ea este adevărată”⁹¹.

Adevărul este precum imaginea și imaginea precum adevărul⁹². Fața pe care ele o arată este nemijlocirea unui raport de asemănare participativă, reciprocă, punerea vederii în posibilul donației absolute, fără interpunerea vreunei alte imagini: „imaginea, care nu poate fi despărțită de modelul ei prin intercalarea unei imagini mai desăvârșite, rămâne în cea mai mare proximitate cu adevărul a cărui imagine este”⁹³. Proximitate realizată printr-o legătură indestructibilă, care exprimă coincidența în diversitate, conjuncția contrariilor, *asemănarea* în care toate disjuncțiile sunt abolite⁹⁴. „Căci omul nu înțelege decât prin asemănare”, iar dacă intelectul său nu e legat de modelul tuturor lucrurilor, așa cum este asemănarea în proximitatea ei cu

⁸⁹ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, XV, ed. cit., p. 68.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, XV, p. 69.

⁹² „Paradoxul acestei identități perfecte (*diafane*) a contrariilor” definește statutul imaginii reduse „la o unică «ieșire» – pe calea de două ori paradoxală a *vizibilului-invizibil*, prin «coincidența contrariilor», opoziția radicală între *imago* și *veritatis* fiind, până la urmă, transformată în identitate, viziune a «identității perfecte» și totodată «enigmă perfectă» a acestei identități, *an-iconism* care realizează implicit venerarea supremă a *chipului*, dar transgresează orice suport fizic al acestei venerări (sau *proskyneze*)” (Anca Vasiliu, *Despre diafan*, ed. cit., p. 331).

⁹³ *Le Tableau ou la vision de Dieu*, XX, ed. cit., p. 93.

⁹⁴ Deși Cusanus identifică anumite grade de proximitate, ca atunci când spune că „prin credință, intelectul se apropie de verb; prin iubire, se unește cu el” (*ibidem*, XXIV, p. 118).

adevărul, modelul îl oferă persoana lui Iisus, în care „ideea absolută a tuturor lucrurilor și apariția lor în asemănare sunt unite în cel mai înalt grad”⁹⁵. Modelul e ochiul spiritului, cel care – prin imaginea în care se învâluie pentru a conduce spre dezvăluire – vede „substanța sau quidditatea lucrurilor”⁹⁶. Verbul divin se unește cu vârful intelectului uman la altitudinea unde el poate rosti și străluci, unde adevărul e fără imagine, dar iradiază în intelectul care stă în rațiune „precum lumânarea în camera pe care o luminează”, „ca și cum lumina soarelui ar fi rămas agățată de lumânarea pe care a aprins-o în trecere”⁹⁷. Perspectiva este ierarhică, întrucât – văzută de jos în sus – scara iluminării urmează treptele unei vederi din ce în ce mai aproape de ceea ce i se dă de văzut, viața sensibilă fiind iluminată de lumina intelectuală, viața intelectuală fiind totodată lumină iluminatoare și iluminată, în timp ce viața divină – ca sursă a luminii – este pur iluminantă. În intelect, absolutul se pune ca imagine luminată care luminează sensibilul. El nu arată decât ceea ce îl arată, la fel cum „o imagine nu împlinește adevărul modelului, ci incită doar la descoperirea lui”⁹⁸. E un alt fel de a spune că imaginea în care modelul se acoperă conduce la descoperirea acestuia, astfel încât, deși intim legată de model, ea reprezintă pentru ochiul ce-l caută mediul de trecere spre lumina neacoperită. Unul absolut nu se multiplică în imagini, căci acestea – în chiar diversitatea lor aparentă – arată demultiplicarea, pliurile depliate în proximitatea maximă a asemănării: „Multiple sunt figurile pe care el le modelează, căci prin puterea sa infinită asemănarea nu se poate desfășura, în moduri din ce în ce mai desăvârșite, decât într-o multiplicitate de figuri”⁹⁹. Ceea ce se desfășoară în figurație este conform modelului unității în care toate sunt înfășurate, în asemănarea ultimă în raport cu care toate celelalte sunt medieri ale asemănătorului. Ultimul dă și primește imaginea din care toate se revarsă și în care toate se absorb, potrivit asemănării desăvârșite. În Ultimul absolut, imaginea pune în distanță privirea, o distanțează de ea însăși, o înalță și o privește prin ochiul cu care ea însăși este privită.

⁹⁵ *Ibidem*, XX, pp. 94, 95.

⁹⁶ *Ibidem*, XXII, p. 103.

⁹⁷ *Ibidem*, XXII, p. 106.

⁹⁸ *Ibidem*, XXIV, p. 117.

⁹⁹ *Ibidem*, XXV, p. 122.