

ECKHART ȘI TEOLOGIA CHIPULUI

Prof. dr. Dorin ȘTEFĂNESCU

Facultatea de Științe și Litere, Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș

Abstract

The theology of restoring the divine image in the soul, as it appears in the Eckhartian speculation, is apophatic founded in an exit of the soul from its ontological definition. It goes out from to be for itself and enters in to be for Another, reaching the true resemblance, its identification with the essence of Godness. According to Eckhart, it is an absorption like a death, but the soul does not die as a subject of the view, but rather in its quality of a place of the visible. Its "absence" does not reflect any more the being of the image; the soul is the being of the image, depending no more on the model or the prototype it represents. It is the model, the image or the Logos as such. So that in the relation between the image (of the soul) and the Image (of God), the first one does not exist by itself. As for the second one, it is an essential Image, an absolute transparence, the no-evident or an image hidden in the secret Background (Grund) of the soul. Here the soul is at home, lightened from the interior. It is now a simple soul that meets God and loves Him, melts with Him in the Image which absorbs it to the transparence. Indeed, God loved in Its truth is a transparent God; He must be loved as a No-Image. As for the features of the image, it has neither an ontic autonomy, nor an objective reality: it is the Being, but it does not create a being. It receives its being in its very resemblance with the light of God Who passes through it.

Keywords: Eckhart, image, soul, God, Background of the soul.

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 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.

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

Sufletul nu mai e la sine, 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 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 dumnezeirii.

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

³ *Ibidem*, p. 244.

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 atare⁴. Nu își redobândește prin aceasta un statut ontologic propriu, ci devine ființă prin delegație; imaginea nu are ființă, de vreme ce *este* ființa; iar ființa nu e modelul de care ea se diferențiază, ci modelul însuși *ca Imagine*⁵.

Prin urmare, „Imaginea nu mai e tezaurul arhetipurilor, nici reflectarea vreunui lucru pentru suflet”⁶. Sufletul nu e nici imaginea

⁴ 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. Acest aspect este explicat de Sfântul Grigorie de Nyssa astfel: „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 dintre 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 Sfântul Grigorie de Nyssa nu distinge cu claritate între imagine (chip) și asemănare, „«imaginea» (εἰκων) 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 Nysse*, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, 1942, pp. 88-89.

⁵ 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 imagini: *Formă, Ființă* sau *Unu*”. Anca Vasiliu, *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 307.

⁶ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 245.

prototipului, nici a lucrurilor exterioare; el *este* Imaginea ca atare, Chipul în care se prezintă Cel ce este. Asta înseamnă că, în neantul unirii, imaginea se prezintă pe sine, fiind propriul ei referent. Autoreflexivitate 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”⁷. 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”⁸, înaintea creației, atunci când Dumnezeu nu era „Dumnezeu”, ci *Cel ce este* (Ieșirea 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”⁹. 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”¹⁰. 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 lui Dumnezeu¹¹. 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

⁷ *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*, Editura Herald, București, 2007, p. 167.

⁸ Predica apocrifă intitulată „Cum își urmează sufletul propria cale și se află pe sine”, în Maître Eckhart, *Traités et sermons*, Aubier, Paris, 1942, p. 248.

⁹ *Ibidem*, p. 247.

¹⁰ *Pr. 52, apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 247.

¹¹ 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*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 25-26). La fel va spune –

poseda, ci un a fi „pasiv”, expus neapropriabilului – dar deschis, creator –, implicat în experiența disponibilității și a primirii¹². „Aici, în această sărăcie, omul regăsește Ființa veșnică”, își redobândește starea originară, atunci când el „era nefiind”¹³, 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 chip¹⁴.

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 doua¹⁵, Eckhart aduce în discuție încă două

într-un alt context și cu altă finalitate – Merleau-Ponty, cu referire la golirea ekstatică 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 «representare», nici un «gând», nici o «imagine»” care ar mai putea-o califica drept subiect, spirit sau Ego Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 77.

¹²Pe 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*, Editura 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”. Gabriel Marcel, *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 inepuizabil.

¹³*Pr. 52, apud Alain de Libera, op. cit.*, pp. 248, 250.

¹⁴Adică „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.

¹⁵În 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).

tipuri de imagine. În primul rând, *Imaginea esențială*. Principiul operării de care am amintit este un principiu 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”¹⁶. 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”¹⁷. 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”¹⁸, 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 simpla putere, *intellectus* pe care maeștrii îl numesc «receptiv»”¹⁹, „o putere absolut receptivă a lui Dumnezeu”²⁰, *potentia animae*, ca intelect posibil sau receptor²¹. Imaginea esențială este inevidentul *in potentia*,

¹⁶ Pr. 67, apud Alain de Libera, *op. cit.*, pp. 253-254.

¹⁷ *Ibidem*, p. 254.

¹⁸ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 254.

¹⁹ Pr. 67, apud *Ibidem*, p. 254.

²⁰ Pr. 68, apud *Ibidem*, p. 260.

²¹ 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

imaginea ascunsă a celui *abditum 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”²². 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 primire. 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”²³. 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”²⁴. 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.

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 (*ohne Mittel und ohne Bilde*)” (*apud Ibidem*, 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 Ibidem*, p. 180.

²² *Ibidem*, p. 254.

²³ *Ibidem*, p. 255.

²⁴ 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.

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”²⁵.

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 într-un chip care nu e al lui²⁶. 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 exprimat în exterioritatea falsificatoare a reprezentării. Ca atare, expus luminii care îl voalează, dovedindu-i inadecvarea²⁷. Or, sufletul trebuie să fie purificat, golit până să nu mai rămână în el „nimic străin”²⁸. 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

²⁵ Pr. 76, apud Alain de Libera, *op. cit.*, p. 262.

²⁶ 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*, Editura Amarcord, Timișoara, 1995, p. 214.

²⁷ „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 – în 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 (*gebilden*) imaginea adevărată este cel al naturii divine din care izvorăște și în care ea se reformează (*widerbilden*).

²⁸ Pr. 69, apud Alain de Libera, *op. cit.*, p. 262.

Dumnezeului Tată²⁹. 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*)”³⁰. Partea superioară a sufletului sau „fața superioară” este chipul veșnic ce ascunde în sine „ceva”, 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”³¹. Din acest focar luminos emană intelectul și voința, două puteri a căror desăvârșire se situează în „puterea superioară care se numește intelect”³². 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

²⁹ Pr. 70, *apud Ibidem*, 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. I Cor. 13, 12.

³⁰ 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, Editura Paideia, București, 2002, p. 43. După Sfântul Augustin, Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa, în minte (*ad imaginem et similitudinem in mente*): „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, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 243.

³¹ Pr. 26, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 269.

³² Chipul superior al sufletului este intelectul, „rădăcina libertății” și „rațiune a optimului”. Or, „rațiunea optimului este în intelect, întrucât rațiunea adevăratului se află în intelect”. Vezi „Argumentele lui Eckhart” la *Întrebarea a III-a a magistrului Gonzalo*, 16-18, în Meister Eckhart, *Întrebări pariziene și alte scrieri*, Editura Polirom, Iași, 2013, pp. 157, 159.

să privească afară. [...] Sufletul trebuie să se înalțe din răspuțeri 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”³³. Între cele două pasaje nu e nici o diferență. Spuneam mai sus că, pierzându-se ca imagine și neanti-zându-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 înlăuntru lui său, sufletul îl caută acolo unde El se lasă găsit: mai presus de el însuși³⁴. 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”³⁵. 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”³⁶. 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

³³ Pr. 24. *Gaudete in domino, iterum gaudete*, în Meister Eckhart, *Benedictus Deus*, Editura Herald, București, 2004, p. 244.

³⁴ În plus, „înaltul profunzimii sale nepătrunse corespunde adâncului celui mai de jos al smereniei”. Pr. 15. *Homo quidam nobilis...*, în Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet...*, 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*, Editura Herald, București, 1996, p. 60.

³⁵ Pr. 23, *apud* Alain de Libera, *op. cit.*, p. 270.

³⁶ Pr. 44, *apud* *Ibidem*, p. 271.

scânteie de natură divină, o Lumină divină, o rază și o imagine de natură divină imprimată în suflet”³⁷. 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”³⁸. 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”³⁹. Atât timp cât în suflet există imagini, sufletul are intermediari, lucrează prin medieri, ca atare nu are nici unitate, nici simplitate⁴⁰. Doar sufletul simplu – sărăcit – îl poate iubi pe Dumnezeu, se unește cu El în Imaginea care îl absoarbe până la transparență. Dumnezeu iubit în adevăr este un Dumnezeu transparent. Trebuie iubit „în măsura în care el este un Non-Dumnezeu”, o *Non-Imagine*⁴¹.

³⁷ Pr. 37, *apud Ibidem*, p. 272.

³⁸ 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, *Ce-tățuia din suflet...*, pp. 51, 53.

³⁹ Pr. 15. *Homo quidam nobilis...*, *apud* Meister Eckhart, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁰ 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”. *Ibidem*, p. 111.

⁴¹ 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

Două însușiri ale imaginii

În al doilea rând, două *însușiri ale imaginii*, în felul în care Eckhart le descrie în *Predica 16 b*⁴². 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 este dintotdeauna sădită în natura sufletului⁴³. 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

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 părtaș la esența pieritoare și întru totul pământească”, în el întipărindu-se, „ca o pecete, chipul lui Dumnezeu”. Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric...*, Cartea I, XII. 31, p. 41. Cf. I Cor. 15, 47, 48.

⁴² *Quasi vas auri solidum ornatum lapide pretioso*, în Meister Eckhart, *Cețuția din suflet...*, pp. 115-118.

⁴³ „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*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 153.

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 fi⁴⁴. 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”⁴⁵.

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 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

⁴⁴De aceea, spune Sfântul 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). Cf. Bonaventura, *Itinerariul minții în Dumnezeu*, Editura 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).

⁴⁵„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 celuilalt”. Exemplul dat de Eckhart reia ilustrarea pe care Sfântul 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 niciunul din cele două nu provine din celălalt”. *Quatre-vingt-trois questions différentes*, în *Mélanges doctrinaux*, Question 74, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 327.

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, 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 sine⁴⁶. 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 răsfrânge (*erbildet*) întreaga natură: „Imaginea își are întâia izvorăre 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 original, 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 modelul⁴⁷. Ființa-Imagine nu depinde de vreun model, nu e subordonată prototipului; de aceea, pe de altă parte, în

⁴⁶ „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.

⁴⁷ 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...*, p. 85.

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 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 Dumnezeu⁴⁸. În imaginea aceasta naturală însă Dumnezeu este ființa inteligibilă și nu Dumnezeu 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 ființă⁴⁹.

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 produce⁵⁰. În această primă accepțiune, ființa imaginii depinde de prezența

⁴⁸ 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, p. 52.

⁴⁹ Iată și argumentul Sfântului Grigorie de Nyssa în acest sens: „Imaginea este în întregime impregnată de frumusețea prototipului; dar dacă ea nu ar fi de fel 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 încreată, cealaltă își primește ființa printr-o creație” (*La création de l'homme...*, p. 157).

⁵⁰ „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, *op. cit.*, p. 75. La fel, Sf. Augustin, cu referire la deosebirea între fața omului și imaginea sa din oglindă:

intelectului divin la care se întoarce⁵¹; dacă oglinda dispare, 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-însul⁵², sufletul are ochi; este atât de legat de vizibil încât ceea ce vede este ceea ce primește și i se dă de văzut⁵³. 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*. Nefiind 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

„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*, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 151.

⁵¹ 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 Proclus, *Elementatio theologica...*, pp. 52, 53, 55, 59.

⁵² „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...*, 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.

⁵³ „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...*, p. 127.

realizeze prin asemănare, să se desăvârșească prin lucrarea Ființei dătătoare de ființă⁵⁴. 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, cu care este de-o ființă.

⁵⁴ „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”. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, V, în *Despre suflet și înviere*, Editura Herald, București, 2006, p. 130.