

## VIATA LOGOSULUI DE LA PLATON LA ÎNVĂȚĂTURĂ CREȘTINĂ TIMPURIE

Dr. Mihai D. Vasile,

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București

mdvasile@yahoo.com

**Abstract:** *Logos`doctrine as a line of force crosses the entire ancient Greek philosophy and metaphysics as much as early Christianity. The tense problem is related to the life doctrine of Logos. Thus, for Plato, the model (Logos) is also creative Demiurge regarding being, goodness, rationality, and in terms of life, Logos is a generic form and, as such, it is doubtful that Plato's Logos is life itself. In terms of basic Christian doctrine, it is clear that Logos is life. The question is to what extent Christian Logos is comparable to the Platonic Logos.*

**Keywords:** *Demiourgos, Plato's Logos, creation, Christ-Word, God, John'Gospel Logos.*

La Platon, Logosul era, uneori, o facultate sau o putere (du/namij) prin care Demiurgul proiecta și orânduia creația, alteori, un aspect al Intelectului (nou=) divin cu funcția de pleromă a ideilor și model pentru lumea sensibilă.

Învățătura creștină despre Logos este cuprinsă în primele 17 versete din *Evangelhia după Ioan*, care, într-un limbaj simplu și netehnic, parcurge și decide toate problemele filosofice controversate la plinirea vremii, ca de exemplu, preexistența eternă, personalitatea și dumnezeirea Logosului în relațiile divine intratrinitare, dinaintea Creației. În al doilea rând, *Evangelhia* stabilește relațiile Logosului divin cu Creația și cu omul, înainte de Întrupare, numind Logosul „viață” universală și „adevărată lumină”, „lumina oamenilor” într-un proces continuu de venire în lume. În al treilea rând, aceeași ființă divină, personală și eternă este descrisă ca „făcându-se trup”, condiție în care S-a revelat pe Sine oamenilor ca fiind Dumnezeu. În această filiație, caracterul derivat al ființei și dumnezeirii Sale este sugerat prin faptul că este cea mai înaltă formă de dobândire a naturii divine, ca Fiu al Tatălui Său, a cărui ființă este în același timp dobândită și egală în dumnezeire cu originea Sa.

Oriunde a ajuns *Evangelhia lui Ioan*, a apărut și o mărturie care a înlăturat orice contestare a perfecteii dumnezeiri, ca și orice afirmație cu privire la natura separată sau la ființa creată a Logosului în relație cu Tatăl, dar, în același timp, mărturia de credință sublinia cu claritate personalitatea individuală a Logosului. Limbajul utilizat pentru a exprima eternitatea distincției personale dintre Logos și Tată, deși evident și precis în vremea aceea, a stat la baza neînțelegerilor apărute ulterior cu privire la raporturile dintre Tată și Logos-Fiu. La data apariției *Evangelhiei lui Ioan*, doctrina creștină a Logosului nu era precizată, nici chiar pentru apologeții creștini, iar aplicarea ei la persoana lui Hristos era ezitantă. Însă, dincolo de aspecte, accente, limitări sau neînțelegeri, prezente în scrierile primilor Părinți ai Bisericii, s-au desprins câteva trăsături reprezentative ale doctrinei creștine despre Logos.

Aproape în toate comentariile creștine din primele veacuri, persoana istorică a lui Iisus Hristos a fost identificată cu Logosul. Raționamentul a fost următorul: Iisus era Logosul sau, cel puțin, Logosul a fost în Iisus. Dar având în vedere că demnitatea Logosului sugera cu ușurință – sub influența platonismului – ideea de rațiune guvernantă în univers, când persoana lui Hristos a fost tratată ca expresie perfectă a

Logosului, a apărut pericolul unei legături prea strânse sau chiar exclusive între Iisus și univers, în sensul asimilării ființei divine a lui Hristos cu o putere cosmică. Dar, ar fi desigur greșit, să se reproșeze scriitorilor creștini din perioada primară – sau cel puțin apologetilor – transformarea autenticei *Evangelii* a lui Hristos în teologie naturală, deoarece scriitorii creștini ai primelor veacuri se străduiau să găsească un limbaj comun cu cel al grecilor și romanilor a căror ostilitate intenționau să o dezarmeze, astfel că ei au prezentat în mod natural doctrina Logosului în forma în care ea putea fi cel mai ușor primită și înțeleasă. De aceea, apologeții au subliniat poziția lui Hristos de centru al tuturor ființelor, ca o confirmare a doctrinelor precreeștine, și, în special, a platonismului.

Până la elaborarea sistematică a teologiei alexandrine, numeroși Părinți și Scriitori Bisericești au scris despre identitatea dintre Iisus Hristos și Logosul divin. Astfel, Sfântul Ignatie Teoforul, în *Epistolele* sale către Magnezieni, Romani și Efeseni, îl numește, deși incidental, pe Hristos Logos și unică expresie a lui Dumnezeu, „*gura prin care Tatăl rostește adevărul*”<sup>1</sup>. Epistola către Diognet declară Logosul – nu serv, nici înger, nici prinț, ci – Meșterul și Creatorul universului, trimis de Cel Atotputernic, din milă și compasiune, ca Salvator al lumii<sup>2</sup>. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful este primul care, în Dialog cu iudeul Trifon, face un rezumat al titlurilor Logosului: Slavă a Domnului, Fiu, Înțelepciune, Mesager, Dumnezeu, Domn, Cuvânt<sup>3</sup>. Cu Sfântul Iustin, se poate spune că începe edificarea aspectului cosmologic al doctrinei Logosului, deși interesul etic sub aspectul soteriologic al învățăturii creștine este la fel de puternic. Teofil al Antiohiei, în *Cărțile către Autolic*, este primul care utilizează termenul „Triadă” în sens de „Treime”, atunci când se referă la dumnezeire și la „preînchipuirile Treimii”, în care include însă, pe „Dumnezeu, Cuvântul Lui și Înțelepciunea Lui”<sup>4</sup>. La Teofil se găsește, de asemenea, enunțată în premieră ideea nașterii continue a Logosului din Tatăl prin cheneză și unirea continuă a Tatălui cu Logosul ca mediu de lucrare a Tatălui în lume și printre oameni, deoarece lumea nu-L poate cuprinde pe Tatăl, în schimb Logosul poate fi cuprins în lume ca „chip” – pro/swpon – este termenul utilizat de Teofil – al Tatălui. Sfântul Irineu de Lugdunum este considerat de istoriografia creștină unul din cei mai remarcabili Părinți ai Bisericii timpurii, datorită, între altele, combaterii cu tenacitate a ereziilor vremii și a apărării purității adevărului de credință. Ereziile gnostice l-au determinat să accentueze ideea coexistenței eterne a Logosului cu Tatăl în persoana Domnului<sup>5</sup>, să combată ideea că Logosul a fost „făcut” și să distingă facerea de generare (naștere), respingând orice doctrină contingentă cu teoria emanației ca expresie a relației dintre Logos și Tată. Sfântul Irineu acceptase ideea celor două generări (nașteri), anume nașterea din eternitate prin care dumnezeirea există atât ca Tată cât și ca Fiu, și nașterea în timp prin care Fiul devine om, se întrupează și se naște în lume, folosind termenii „Fiu” și „Logos” ca sinonime. El concepea Logosul ca instrumentul absolut al revelațiilor divine din toate timpurile, astfel că în ele se înfățișa nu Dumnezeu Însuși, ci Logosul. Datorită dreptei sale credințe, Sfântul Irineu a fost ferit un anume tip de subordinaționism – oarecum obișnuit în epocă – dar și datorită conștiinței limitărilor înțelegerii omenești de a cerceta

---

<sup>1</sup> Sfântul Ignatie, (1995), *Către Romani*, VIII, trad. preot dr. Dumitru Fecioru, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 213.

<sup>2</sup> *Epistola către Diognet*, VII. 1, *ibid.*, p. 414.

<sup>3</sup> Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, (1980), *Dialog cu iudeul Trifon*, LXI, trad. pr. prof. Olimp N. Căciulă, în: *Apologeti de limbă greacă*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 163.

<sup>4</sup> Teofil al Antiohiei, (1980), *Cartea a doua către Autolic*, XV, trad. de pr. D. Fecioru, în: *Apologeti de limbă greacă*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 307.

<sup>5</sup> Fr. Brune, (1992), *Pour que l'homme devienne Dieu*, 3e éd., St-Jean-de-Braye (France), Édition Dangles, p. 402; p. 477–480.

natura profundă a relațiilor dintre Tată și Fiul, care constituie o taină suprafirească. Pentru Sfântul Irineu, Tatăl este Dumnezeu care se revelează pe Sine, iar Fiul este Dumnezeu revelat una și aceeași persoană cu Logosul și cu Iisus Hristos în care Persoana Logosului devine om, astfel că întreaga rasă umană este din nou unită cu Dumnezeu și poate atinge din nou incoruptibilitatea divină: „*Exact în măsura în care Dumnezeu nu are nevoie de nimic – afirmă Sfântul Irineu – omul are nevoie de comuniunea cu Dumnezeu; de aceea, slava omului constă în a păstra și a continua slujirea lui Dumnezeu*”<sup>6</sup>.

În opera lui Clement din Alexandria apar cu claritate caracteristicile doctrinei creștine a Logosului, pe coordonatele iubirii de învățătură, a simpatiei față de activitățile intelectuale, a entuziasmului pentru cunoaștere, sentimente considerate ca singura cale spre adevărata interpretare a *Evangeliei*. Nu mai puțin sinceră este recunoașterea nevoii de credință și de iubire în căutarea adevărului, ca și dorința de a aduce întreaga umanitate la speranța în Hristos, și de a aplica în orice domeniu de gândire și de acțiune principiile întrupate în viața și învățătura lui Hristos.

Clement a transformat ideea de Logos – identificat cu Hristos – în cel mai înalt principiu pentru a explica starea religioasă a lumii și pentru a expune învățătura creștină, încercând să construiască un sistem teologic pe ideea de Logos ca început și fundament<sup>7</sup>. Doctrina Logosului la Clement este concretă și productivă: Logosul este creatorul universului și l-a revelat pe Dumnezeu în *Legea Vechiului Testament*, în filosofia grecilor și, în final, la plinirea vremii, prin întruparea Sa: „*Că nici soarele nu poate arăta pe Dumnezeul cel adevărat! Aceasta poate să o facă numai Cuvântul cel mântuitor, care este Soarele sufletului; numai El, când răsare în adâncul minții, luminează privirile sufletului ... La fel gândește și Platon, când vorbește de Dumnezeu cu cuvinte acoperite astfel: «Toate sunt în jurul Împăratului universului; El este cauza întregului bine» ... Cunoșc, Platone, dascălii tăi, deși vrei să-i ascunzi! Geometria ai învățat-o de la egipteni, astronomia de la babiloneni, dar legile, cele care sunt adevărate, și slăvirea lui Dumnezeu o datorezi evreilor*”<sup>8</sup>.

Logosul formează, împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, Treimea divină și prin Logos omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, fiindcă Tatăl nu poate fi exprimat în cuvinte: „*Dacă e greu de descoperit principiul oricărui lucru, cu atât mai greu este de arătat primul și cel mai vechi principiu, care este cauza nașterii și a continuării existenței tuturor lucrurilor. Cum s-ar putea vorbi de Cel Ce nu este nici gen, nici diferență, nici specie, nici individ, nici număr, nici accident, nici ceva supus accidentului? Nu-L poți numi în chip drept nici «totul», pentru că «totul» se rânduiește în ordinul mărimii, iar Dumnezeu este Tatăl tuturor. Nu trebuie să se vorbească de părți ale lui Dumnezeu, pentru că Unul este indivizibil; de aceea este și infinit, nu în sensul că nu se poate parcurge, ci în sensul că este fără dimensiune și nu are sfârșit; și, deci, este fără formă și fără nume. Dacă-I dăm lui Dumnezeu un nume, apoi numele acesta nu-I este propriu, fie de-L numim Unul, sau Bun, sau Minte, Sau Însăși Existența, sau Dumnezeu, sau Creator, sau Domn; nu rostim numele acestea ca fiind numele lui Dumnezeu; ci din pricina încurcăturii în care ne găsim, folosim pentru Dumnezeu nume frumoase, pentru ca mintea noastră să se sprijine pe ele și să nu rătăcească la alte numiri. Fiecare din aceste nume, luat separat, nu arată ființa lui Dumnezeu, ci toate la un loc arată puterea Celui Atotputernic; că numele pe care I le*

<sup>6</sup> Sfântul Irineu, *Adversus Haereses*, IV, 25, 1.

<sup>7</sup> Eugène de Faye, (1898), *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la Philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, p. 240 ș.u.

<sup>8</sup> Cl. Alexandrinul, *Protrepeticul*, VI, 68. 4. – 70. 1., trad. pr. D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea întâia, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 126–127.

*dăm lui Dumnezeu sunt sau cuvinte care ne arată însușirile Lui, sau cuvinte care arată relațiile dintre ele; dar niciunul din ele nu ne spune ce este Dumnezeu. Dar nici prin știința apodictică nu putem dobândi ceva despre Dumnezeu; știința aceasta se întemeiază pe cunoștințe anterioare, pe cunoștințe care ne sunt mai bine cunoscute. Dar înainte de Cel Nenăscut nu există nimic! Rămâne, deci, că numai prin harul dumnezeiesc și numai prin Cuvântul născut din El putem cunoaște pe Cel Necunoscut”<sup>9</sup>.*

Clement precizează și nuanțează doctrina platonice a Logosului, în sensul că Logosul, ca rațiune divină, este, în mod esențial, învățătorul lumii și legislatorul umanității, dar, după întruparea în persoana lui Iisus Hristos, Logosul este, de asemenea, salvatorul rasei umane și întemeietorul unei vieți noi, care începe cu credința, trece prin cunoaștere și contemplare și duce, prin iubire și milă, la nemurire și îndumnezeire. Hristos, ca Logos întrupat, este Dumnezeu și om, și numai prin El oamenii se pot ridica la viață divină. De aceea se spune despre Hristos că este Soarele dreptății: „Lumină, mai curată decât lumina soarelui, ne-a strălucit din cer nouă, celor care eram îngropați în întuneric și închiși în umbra morții. Lumina aceea este lumină veșnică și toate câte participă la lumină trăiesc. Aceasta vor să spună cuvintele: «făptură nouă». «Soarele dreptății», străbate în chip egal omenirea, imitând pe Tatăl Său, Care, «răsare soarele Său peste toți oamenii» și udă omenirea cu roua adevărului, cu roua credinței celei adevărate. Soarele, iar prin răstignirea Sa a prefăcut moartea în viață. El vestește cele bune, deșteaptă popoarele la lucrul cel bun și le aduce aminte de viața cea adevărată, dăruindu-ne nouă moștenirea cea cu adevărat mare, dumnezeiască, care nu ni se poate lua. Prin învățătura Sa cerească îndumnezeiește pe om, «dând legi în inimile oamenilor și scriindu-le în inimile lor»”<sup>10</sup>.

Învățătura creștină este – după Clement – Cuvântul revelat al lui Dumnezeu despre crearea, instruirea și mântuirea omenirii prin Logosul întrupat, a cărui lucrare culminează în cunoașterea (gnoza) perfectă înțeleasă de Clement ca adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, ce poate fi dobândită numai printr-o rațiune disciplinată prin dragoste și justiție, spre a ajunge la teologia rațională după ce a trecut prin alegorism<sup>11</sup>. Doctrina Logosului devine astfel centrul și izvorul întregului sistem teologic al lui Clement.

Logosul nu a existat niciodată în afara Tatălui, ci este din eternitate cu Tatăl, și, ca Fiu, Logosul este începutul întemeietor, cauza sau principiul tuturor lucrurilor care sunt precum sunt, El însuși fiind fără început. El este creatorul lumii, izvorul luminii și al vieții, într-un sens în care El Însuși este începutul seriei de ființe create, dar, datorită ființei sale divine, într-un mod specific diferit de ele. El este interpretul atributelor Tatălui, manifestarea personală a adevărului, educatorul rasei umane – al grecilor prin filosofie, al iudeilor prin lege, și, după Întrupare prin Hristos, al tuturor celor care primesc învățătura Lui prin credință, spre cunoaștere, prin cunoaștere spre iubire, și prin iubire la „moștenirea Împărăției Tatălui”.

Clement a susținut fără ezitare deosebirea dintre Tată și Logos, astfel că adevărata problemă de soluționat, în legătură cu doctrina lui Clement despre Logos, este de a lămuri în ce măsură Clement distinge între Logosul ca originar existent și Logosul ca Fiu al Tatălui, gândindu-i ca fiind două persoane, și anume, Logosul propriu-zis, imuabil și nealterabil în Dumnezeu (Logosul imanent), pe de o parte, iar pe de altă parte, Logosul-Fiu ca emanație a rațiunii imanente a lui Dumnezeu (Logosul justificat de acțiunea

<sup>9</sup> Cl. Alexandrinul, (1982), *Stromate*, V, XII, 81. 4 – 82. 4., trad. pr. D. Fecioru, în: Cl. Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 5, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 357–358.

<sup>10</sup> Cl. Alexandrinul, (1982), *Protrepticul*, XI, 114. 1.–4., trad. pr. D. Fecioru, în: Cl. Alexandrinul, *Scrieri*. Partea întâia, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 155.

<sup>11</sup> Ch. Bigg, (1913), *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, p. 115–119.

creației). Eusebiu, în *Istoria bisericească*, menționează că despre Clement se spunea că ar fi scris, în *Hipotipose*, că Logosul-Fiu este numit cu același nume ca și Logosul Tatălui, dar nu El s-a întrupat și nici Logosul Tatălui, ci o anumită putere a lui Dumnezeu, ca și cum ar fi o curgere din Logosul Însuși care a devenit cuget și se abate continuu pe la inimile oamenilor. Acesta este singurul loc în care Clement face o astfel de distincție, iar semnificația ei reală este obscură, și, în afara textului său – pierdut, de altfel – este imposibil de utilizat în susținerea unui punct de vedere în contradicție cu întreaga concepție din marea trilogie a lui Clement, despre Logos – unul și același de la începutul până la sfârșitul lucrurilor – care îi îndrumă pe oameni spre credință, învățându-i, și, în cele din urmă, aducându-i la desăvârșita cunoaștere a lui Dumnezeu. De altfel, în *Stromate* (V, 1. 1–5.), Clement obiectează împotriva folosirii termenului *Logos Proforikos* (Lo/goj proforiko/j) pentru a-l denumi pe Fiul, pe motiv că depreciază demnitatea Fiului, și nu ia în seamă distincția dintre *Logos Endiathetos* (Lo/goj e)ndia/qetoj), ca Logos superior, și *Logos Proforikos* (Lo/goj proforiko/j), ca Logos inferior, așa cum exista tendința la unii filosofi creștini mai rudimentari, ca Teofil al Antiohiei și Tertulian, (sau mai influențați de Platon), de a distinge între Logosul nerostit și Logosul rostit, pentru a-l identifica pe Fiul, ca Rațiune divină, cu Logosul imanent din cugetul Tatălui, și ipostaza Fiului cu instrumentul creației<sup>12</sup>. Ca și în cazul altor locuri similare controversate din teologia lui Clement, singurul tip de critică judicioasă este interpretarea celor mai puțin cunoscute în legătură cu cele precis formulate, astfel că expresia îndoielnică trebuie raportată la întreaga operă a autorului.

Concepția generală a lui Clement a fost exprimată cu claritate în doctrina despre Logosul ca Fiu etern egal, dar distinct de Tatăl, manifestat pretutindeni în istoria omenirii și care, în cele din urmă, s-a întrupat în persoana lui Iisus Hristos. Clement afirmă fără echivoc în cuvintele decisive ale prologului *Protrepiticului*: „*Pentru că Cuvântul era dintru început, de aceea Cuvântul a fost și este începutul dumnezeiesc al tuturor existențelor; iar pentru că acum a primit nume, numele de Hristos – nume consacrat de demult, nume vrednic de putere – de aceea L-am numit Cântec nou. Cuvântul, Hristos, este și cauza existenței noastre de odinioară – că era în Dumnezeu – dar și a bunei noastre existențe – că acum s-a arătat între oameni – Însuși Cuvântul, singurul care este și una și alta – și Dumnezeu și om – cauza tuturor bunătăților. Învățând de la El să ducem o existență bună, suntem conduși spre viața veșnică*”<sup>13</sup>.

Clement scrie cuvinte înălțătoare de slavă la adresa Mântuitorului și a lucrării Sale de instruire a oamenilor întru viața veșnică într-o notă dogmatică cu totul ortodoxă: „*Acesta este cântecul cel nou, arătarea Cuvântului Celui Care era la început și preexista, Cel Care a strălucit acum între noi. S-a arătat acum ca Mântuitor Cel Ce exista mai înainte; s-a arătat ca Învățător Cel Care era în Cel Ce exista – căci Cuvântul era la Dumnezeu; s-a arătat Cuvântul prin Care s-au creat toate. Creator fiind, a dat la început, odată cu creația, și viața; ca Învățător a învățat, când s-a arătat, cum să viețuiască oamenii bine, pentru ca apoi, ca Dumnezeu să dăruiască viață veșnică*”<sup>14</sup>.

Clement pune cuvintele chemării la mântuire în gura lui Iisus, enunțând pentru prima dată, într-o formă simplificată, dictonul de lungă carieră în teologia Părinților Bisericii, anume că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască: „*De aceea îți va vorbi Însuși Domnul, «Care, fiind în chip de Dumnezeu, n-a socotit a fi o răpire a fi întocmai cu Dumnezeu, ci s-a deșertat pe Sine» milostivul Dumnezeu, dorind cu înfocare să mântuiască pe om. Însuși Cuvântul îți grăiește acum lămurit, făcându-te*

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>13</sup> Cl. Alexandrinul, (1982), *Protrepiticul*, I, 6.5. – 7.1., trad. pr. D. Fecioru, în: Cl. Alexandrinul, *Scrieri. Partea întâia*, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 73–74.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 7.3., p. 74.

să roșești de necredința ta; da, o spun, Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om, ca tu să afli de la om, că omul poate ajunge Dumnezeu”<sup>15</sup>.

Există numeroase referințe în textele lui Clement, cu privire la faptul că Fiul este și lucrează „prin voința” și „în acord cu voința” Tatălui, cu scopul de a conserva autoritatea Tatălui, nu de a limita puterea Fiului. Astfel de enunțuri nu implică în niciun fel ideea subordonării sau a inferiorității Fiului față de Tatăl, ci sunt intenționate să exprime armonia totală dintre Tatăl și Fiul și să excludă dualismul gnostic, ca și orice sentință în stare să tulbure unitatea ființelor divine între care nu se îngăduie succesiunea temporală a Fiului sau purcederea lui din orice altă cauză decât esența însăși a dumnezeirii<sup>16</sup>.

Pentru a argumenta identitatea dintre Tatăl și Fiul, Clement utilizează o terminologie platoniciană, unde ia ca termen mediu *pleroma* ideilor. Astfel, într-un pasaj, Clement spune: „*Mintea (nou=j) este locuința ideilor, iar mintea (nou=j) este Dumnezeu*”<sup>17</sup>, adăugând că numai Hristos contemplă în mod direct lumea ideilor ca să împlinească voia lui Dumnezeu, deși „*este greu de atins locul lui Dumnezeu, pe care Platon l-a numit locul ideilor, ... un loc care îmbrățișează pe toate și întreg universul... pentru a sesiza cu înșăși mintea (nou=j) binele în sine și a ajunge astfel la scopul propriu al gândirii*”<sup>18</sup>.

Într-un alt pasaj, referindu-se la Logosul creștin, Clement rezumă întreaga învățătură creștină, după modelul catehezei Sfântului Petru din ziua Cincizecimii, cât și relațiile creștinismului cu platonismul și iudaismul atunci când profesează: „*Cuvântul lui Dumnezeu a spus: «eu sunt adevărul»; deci Cuvântul lui Dumnezeu trebuie privit cu mintea. «Pe cine numești adevărați filosofi? Pe aceia, spun eu, cărora le place să contemple adevărul!».* În dialogul *Fedru*, Platon a arătat că vorbește de adevăr ca de o idee. Iar ideea este gând al lui Dumnezeu pe care barbarii [„evreii”] l-au numit cuvânt al lui Dumnezeu. Textual, Platon spune acestea: «*trebuie, dar, să îndrăznim să spunem adevărul, mai ales când vorbim de adevăr. Că esența reală a sufletului, care este fără culoare, fără formă și fără puțința de a fi atinsă, se contemplă numai cu mintea, cu ea care conduce sufletul*». Când Cuvântul a ieșit în lume, a fost cauza creației; apoi S-a născut pe Sine Însuși, când Cuvântul S-a făcut trup, pentru ca să poată fi contemplat”<sup>19</sup>. H. A. Wolfson consideră că, în cateheza sa, Clement face două identificări<sup>20</sup>, și anume: în prima, Clement identifică Logosul creștin din *Evangelia lui Ioan* cu Logosul iudaic al lui Filon, și distinge două stadii de existență a Logosului; mai întâi, înainte de a ieși în lume pentru a o crea, Logosul era numai o gândire a lui Dumnezeu; și apoi, după ce a ieșit din Dumnezeu și a creat lumea, Logosul a devenit o ființă personală distinctă.

De fapt Clement operează și o a treia identificare, atunci când susține că „*Logosul S-a făcut trup și a locuit o vreme printre noi plin de duh și de adevăr*” în persoana istorică a lui Iisus Hristos.

În a doua identificare, însă, Clement pune semnul egalității între Logos și adevăr argumentând-o prin referire la dialogul *Phaidros* al lui Platon. Și așa cum Platon vorbește despre adevăr, nu în sensul de idee de adevăr, ci înțelegând adevărul ca adevăr ideal, ca paradigmă a totalității ideilor, ca și pentru adevărurile particulare din lume –

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 8.4., p. 75.

<sup>16</sup> Ch. Stead, (1994), *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, At the University Press, p. 189.

<sup>17</sup> Cl. Alexandrinul, (1982), *Stromate*, IV, XXV, 155.2., trad. pr. D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 5, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 303.

<sup>18</sup> *Ibidem*, V, XI, 73.3 – 74.2., p. 353.

<sup>19</sup> *Ibidem*, V, III, 16.1.–5., p. 319–320.

<sup>20</sup> H. A. Wolfson, (1956), *The Philosophy of Church Fathers*, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 268.

iar în *Philebos* (59 c) și în *Republica* (IX, 585 c), Platon numește adevărul drept proprietatea fundamentală a tuturor ideilor – Logosul creștin este descris de Clement ca adevăr ce include totalitatea ideilor.

Tot în *Stromate*<sup>21</sup>, Clement folosește expresia „lume inteligibilă” descriind-o în acord cu doctrina platonice a separației celor două lumii – aceea a esențelor, distinctă de lumea aparențelor sau a umbrelor: „*Filosofia barbară cunoaște o lume spirituală și altă lume materială; una, modelul original; alta, chipul așa-numitului model; una duce la monadă, întrucât este spirituală; cealaltă, fiind materială, duce la exadă. Și în monadă se află cerul nevăzut, pământul fără chip și lumina spirituală*”. Scopul lui Clement este, însă, de a pune în evidență similaritatea dintre doctrina lui Platon și referatul biblic al Creației, deoarece continuă cu citate din *Scriptură*: „*Scriptura spune: «Întru început Dumnezeu a făcut cerul și pământul; și pământul era nevăzut». Apoi adaugă: «Și a zis Dumnezeu să se facă lumină; și s-a făcut lumină» ... Nu ți se pare, oare, că din aceste cuvinte ale Scripturii și-a luat Platon doctrina sa, când a lăsat ideile ființelor vii în lumea spirituală, iar în lumea aceasta a pus formele materiale, create după genurile celor spirituale?*”. Astfel, Clement interpretează în sens creștin prima zi a creației prin Logos, referindu-se la crearea lumii inteligibile menționând trei din cele șapte stadii ale creației după Platon, și anume, „cerurile invizibile”, „pământul nevăzut (sau sfânt)”, și „lumina intelectuală”. Referirea la descrierea lui Platon a paradigmei ideale a lumii vizibile este continuată de Clement cu descrierea celor patru tipuri de ființe vii din lumea materială, numite suflete inteligente.

Punând laolaltă pasajele în care Clement vorbește despre Dumnezeu, Logos și lumea ideilor, rezultă o doctrină consistentă a Logosului creștin<sup>22</sup>. Astfel, ideile constituie lumea inteligibilă care este conținută în Logosul creștin ca într-o casă. Logosul creștin are două stadii de evoluție. În primul stadiu, Logosul este identic cu Dumnezeu, iar în al doilea stadiu – în stadiul creației lumii, „cerurile și pământul” *Scripturii* – Logosul devine o ființă spirituală, dar personală și distinctă. La rândul lor, ideile conținute în Logos, au, de asemenea, două stadii de existență, anume în rațiunea Logosului ca esențe, și în lumea vizibilă ca umbre sau „chipuri” – „semințe”, va spune Sfântul Maxim Mărturisitorul – încorporate în obiectele lumii vizibile. Clement recunoaște că unul din izvoarele doctrinei sale este „filosofia barbară” a lui Platon, și mai precis, teoria platoniciană a ideilor. *Evangelhia după Ioan*, considerată de Clement esența doctrinei sale despre Logos, este fundamentul argumentației lui Clement privind faptul că Logosul, chiar și în al doilea stadiu al devenirii Sale, este Dumnezeu. Iar faptul că Logosul întrupat în persoana istorică a lui Iisus Hristos este Dumnezeu nu mai are nevoie de nicio demonstrație deoarece este probat, în mod evident și fără nicio îndoială, de *Evangelhia lui Ioan*.

Origen continuă, dar nuanțează doctrina lui Clement despre Logosul creștin, întemeindu-se pe afirmația lui Hristos „*Eu nu sunt din lumea acesta*” (*Ioan*, 8: 23), și „*Împărăția Mea nu este din lumea aceasta*” (*Ioan*, 18: 36). În acest sens, Origen distinge între falsa teorie a ideilor – pe care o respinge – și adevărata teorie a ideilor, pe care o dezvoltă: „*Am subliniat greutatea de a preciza în ce constă această lume, pentru ca să nu ajungă cineva să creadă că prin aceasta afirmăm existența unor simple imagini (ei)ko/nej ti/nej, pe care grecii le numesc «idei»*”<sup>23</sup>. După cum se poate vedea, Origen consideră falsă teoria platonice a ideilor, sau cel mult un instrument de care Mântuitorul

<sup>21</sup> Cl. Alexandrinul, *Stromate*, V, XIV, 93.4 – 9.4.2., trad. pr. D. Fecioru, în: Cl. Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 5, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 363–364.

<sup>22</sup> R. M. Grant, (1986), *Gods and the One God*, Philadelphia, Pennsylvania, The Westminster Press, p. 90–91.

<sup>23</sup> Origen, (1982), *Despre principii*, II, 3, VI, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 124.

se folosește pentru a exprima adevărata doctrină a ideilor care este învățătura creștină „ceva mult mai frumos și mai măreț”.

H. A. Wolfson consideră<sup>24</sup> – spre deosebire de alți exegeți ai lui Origen – că pasajul nu a fost corectat de Rufin sub influența tradiției latine, reprezentată de Cicerone și Seneca, ci redă exact nuanțele gândirii origeniste care distinge între *i)de/ai*, *ei)ko/nej* și *fantasi/ai*, pentru a reda distincția pe care Filon din Alexandria a operat-o între „imagini corporale” (*ο*), „imagini incorporale” (*εἰκόνες ...σώματα*) și „imagini vizibile” (*Ἰραταῖ εἰκόνες*). Distincția lui Filon a fost considerată de Origen mult mai apropiată de spiritul *Evangheliei* decât „tăietura” lui Platon între lumea sensibilă și lumea inteligibilă – de altfel Platon nu a considerat niciunde „ideile” ca „imagini” – deoarece descrierea Fiului-Logos ca „*imagine vizibilă a lui Dumnezeu invizibil*” din *Peri Arhon* (I, 2, VI) se bazează direct pe sintagma Apostolului „*chipul (ei)kw/n) lui Dumnezeu cel nevăzut (a)o/raton*” (*Coloseni*, 1: 15). „Chipul” *(ei)kw/n)*, care încă nu se vede, este imaginea divină sub forma Logosului, așa cum o înțelegeau Filon și Clement Alexandrinul<sup>25</sup>, al Fiului de o ființă cu Tatăl a Cărui voie o împlinește.

Pentru Origen, termenul „imagini” *(ei)ko/nej)*, ca și termenii „puteri” *(du/nameij)* și „virtuți” *(a)retai/)*, sunt, din punctul de vedere al *Scripturii*, echivalenți cu termenul platonian „idei” *(i)de/ai)*, în sensul de rațiuni existente în Logosul Demiurgului, și, în consecință, pe bună dreptate, Origen precizează, cu privire la calitatea Logosului de „chip” *(ei)kw/n)* al Tatălui, că este nevăzutul *(to\ a)o/raton)*, așa cum Platon îl numește incorporalul *(to\ a)so/maton)* pentru a aduce adevărata cinstire lui Dumnezeu<sup>26</sup>. În *Prefața la Peri Arhon*, Origen propune: „*să cercetăm totuși dacă noțiunea pe care filosofii greci o numesc a)so/matoj, adică «netrupesc», se află cumva sub un alt nume în Sfintele Scripturi. Mai întâi va trebui să vedem cum trebuie să concepem chiar pe Dumnezeu însuși, dacă are El sau nu trup, dacă are sau nu o înfățișare văzută oarecare, dacă se află într-o anumită stare (văzută) sau dacă e altceva decât trup*”. Origen respinge interpretarea comună a lumii de idei din Logos ca fantezii ale minții proiectate în ceruri și având realitate: „*Or, e cu totul străin de felul nostru de a gândi să afirmăm existența unei lumi netrupești, care nu are consistență decât în imaginație și pe tărâmul lunecos al părerilor (fantasi/ai)*”<sup>27</sup>. Enunțul lui Origen este foarte clar în a considera lumea platoniciană a ideilor – așa cum este ea vulgar înțeleasă – ca având existență numai în mintea omului ca pură fantezie sau gând efemer.

Origen nu se referea la teoria platoniană originară atunci când a respins doctrina ideilor, deoarece există locuri care dovedesc cunoașterea de către Origen a faptului că Platon asumase că ideile sunt substanțe *(ou)si/ai)*, separate de materie, având o existență reală ca gândite *(ou)si/ai)*, ale lui Dumnezeu (Demiurgul). Și pentru Origen, „Ideile” lui Platon erau gânduri *(dia/noiai)* ale lui Dumnezeu pe care Dumnezeu le-a folosit ca modele

---

<sup>24</sup> H. A. Wolfson, (1956), *The Philosophy of Church Fathers*, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 270–271.

<sup>25</sup> Cl. Alexandrinul, (1982), *Protrepticul*, X, 98.4., trad. pr. D. Fecioru, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea întâia, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 4, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 146: „*«Chip al lui Dumnezeu» este Cuvântul Lui – cuvântul dumnezeiesc este Fiu adevărat al Minții, este lumina luminii primitive – iar omul adevărat este chip al Cuvântului, mintea care este în om; că de aceea se spune că a fost făcut «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»; prin cugetarea din inima sa, omul este asemănător Cuvântului dumnezeiesc; iar prin aceasta este cuvântător. Statuile, care seamănă cu omul, sunt chipuri pământești ale omului făcut din pământ, ale omului pe care îl vedem, asemănări trecătoare, departe de realitate*”.

<sup>26</sup> Origen, (1982), *Filocalia*, XVII, 6, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a doua, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 7, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 378.

<sup>27</sup> Origen, (1982), *Despre principii*, II, 3, VI, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 124.



(ei)kono/smata) pentru a crea toate lucrurile. În același timp, Origen a introdus o nouă viziune asupra pleromei ideilor și asupra Logosului care le cuprinde, atunci când a distins ideile ca gânduri ale lui Dumnezeu, de gândurile oamenilor ca simple fantezii despre lumea ideilor, după sugestia lui Platon însuși din dialogul *Parmenide* (132 b – c), unde Socrate abandonează ipoteza că ideile există numai în sufletele (e)n yuxa/j) oamenilor, și nu în cugetul (Logosul) lui Dumnezeu (Demiurgul). Ceea ce adaugă însă Origen face diferența, atât față de concepțiile gregare despre lumea ideilor, cât și față de teoria platoniană a ideilor, în sensul că niciuna dintre interpretări nu poate fi identificată sau asimilată cu lumea din care a venit Iisus Hristos prin întrupare, și spre care se nevoiesc sfinții să ajungă: „De aceea nu văd cum s-ar putea afirma că Mântuitorul purcede de acolo ori că apostolii s-ar orienta într-acolo. Nu este nicio îndoială că Mântuitorul ne propovăduiește ceva mult mai mareț și mai frumos decât această lume și că într-acolo cheamă și îndeamnă, pe toți care cred în El, să-și îndrepte aspirațiile”<sup>28</sup>.

Și deși Origen respinge interpretarea existențială a lumilor imaginare din teoria vulgară a ideilor, sau gândite în manieră platoniană, el nu neagă existența reală a unei alte lumi din care a descins Hristos și în care merg sfinții, asimilată lumii despre care *Scriptura* spune: „La început, Dumnezeu a făcut cerurile și pământul” (*Geneza*, 1:1). Origen precizează că prin cuvintele *Genezei*, „sunt designate un alt cer și un alt pământ decât tărâra, care au fost făcute – după cum spune *Scriptura* – la două zile după aceea și când uscatul a fost numit mai târziu «pământ»”<sup>29</sup>. Cerurile și pământul primordiale – ce vor fi restaurate în tot universul la *parousia* Domnului – sunt – adaugă Origen în notă platoniană – „acel cer și acel pământ din care și-au împrumutat apoi numele cerurile și pământurile pe care le vedem”<sup>30</sup>, altfel spus, este vorba despre pământul și cerurile ideale după al căror model au fost făcute, prin imitație, cerul și pământurile vizibile. Lumea ideală, din care s-a pogorât Hristos, este descrisă de Origen ca fiind locuită, în mod real, de anumite ființe ideale, sfinții, Legea veșnică și *Evanghelia*, față de care Legea lui Moise este „copie și umbră” (*Evrei*, 8:3): „acest cer și acest pământ este locul și odihna celor credincioși, iar dintre aceștia, cei dintâi vor fi sfinții, și «cei blânzi» ai acestui «pământ» pe care îl vor moșteni, căci așa învață Legea, proorocii și *Evanghelia*. În acest «pământ» cred că se vor afla modelele adevărate și vii ale acelor prescripții pe care le-a dat ca «chip și umbră a celor cerești»... Ei vor afla aici ceea ce se numește «*Evanghelia veșnică*» și acel veșnic «*Nou Testament*», care niciodată nu va îmbătrâni”<sup>31</sup>. În alt loc, Origen este și mai tranșant atunci când spune: „Ceea ce *Scripturile Sfinte* au botezat «țara cea bună», aceea o credem și noi «țara a celor vii»; ea are ca «cer» pe acela pe care l-am amintit mai sus și în care, după cuvântul Mântuitorului, sunt scrise ori au fost scrise numele sfinților și care închid și îmbrățișează acest pământ, pe care Mântuitorul l-a făgăduit în *Evanghelia* Sa pe seama celor blânzi”<sup>32</sup>.

Desigur că Origen pune problema localizării lumii ideale, comparativ cu lumea ideilor din concepția vulgară și din teoria lui Platon, iar răspunsul lui – deși îl asumă ca pe o părere proprie – este în acord cu *Evanghelia*, deși are consecințe paradoxale. Origen subliniază, în acest sens: „Desigur că se pune întrebarea dacă lumea despre care ne vorbește Domnul e despărțită de a noastră și dacă e separată spațial, calitativ și moral sau dacă ea e superioară numai în vrednicie și calitate, pe când din punct de vedere teritorial se află și ea în hotarele acestei lumi. Ultima eventualitate mi se pare

---

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

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 124–125.

<sup>30</sup> *Ibidem*, II, 9, I, p. 161.

<sup>31</sup> *Ibidem*, III, 6, VIII, p. 260.

<sup>32</sup> *Ibidem*, II, 3, VI, p. 125.

mai verosimilă”<sup>33</sup>. Din acest pasaj rezultă că Origen este înclinat să plaseze „lumea cealaltă” promisă de Hristos „în hotarele acestei lumi” și, deci, nu în Logos. Consecința finală, neformulată de Origen, a fost enunțată de Mircea Eliade, bazându-se pe textul *Evangheliei*: „Fariseii au întrebat pe Iisus când va veni Împărăția lui Dumnezeu. Drept răspuns, El le-a zis: «Împărăția lui Dumnezeu nu vine în așa fel ca să izbească privirile. Nu se va zice: „Uite-o aici!”, sau „Uite-o colo!” căci iată că Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru»” (Luca, 17:20–21). Triumful creștinismului și al Bisericii – afirmă Eliade – a instaurat o perioadă de stabilitate și de echilibru religios, politic și social, în raport cu care *eschatonul* creștin însemna o reîntoarcere la Haosul dinaintea *parousiei* Domnului exaltată de numeroasele milenarisme ale primelor veacuri creștine condamnate de Biserică. În consecință, Eliade interpretează literal cuvintele Sfântului Evanghelist Luca, în sensul că: „Odată cu triumful Bisericii, împărăția cerului se și afla pe pământ și, într-un anume sens, lumea veche fusese deja nimicită”<sup>34</sup>.

Într-un alt pasaj, Origen folosește o formulare care, deși pare mai precisă și mai nuanțată, mărește totuși nedumerirea cu privire la raportul dintre „cealaltă lume” și Logosul-Hristos, cât și față de localizarea ei. Astfel, Origen enunță în mod problematic: „Ar mai trebui să cercetăm și dacă Cel unul născut și «mai întâi născut decât toată făptura» trebuie să fie numit: Ființă a ființelor (ou)si/a ou)siw=n), idee a ideilor (i)de/a i)de/w=n) și dintru început (e)n a)rxh/), pe când Tatăl Său și Dumnezeu este dincolo de toate acestea”<sup>35</sup>. Origen problematizează, deci, dacă este legitimă asimilarea și definirea Logosului – descris de Sfântul Evanghelist Ioan ca „unul și singurul născut” (Ioan, 1:14), numit de Apostol „primul născut mai înainte de orice creație” (Coloseni, 1:15), și identificat de Părinții antecesori lui Origen cu Hristos preexistent – prin expresiile „Ființă a ființelor” (ou)si/a ou)siw=n), „Idee a ideilor” (i)de/a i)de/w=n) și „dintru început” (e)n a)rxh/).

Dintre aceste trei calificări ale Logosului, expresia „Ființă a ființelor” (ou)si/a ou)siw=n) îi aparține lui Origen și a fost plăsmuită după exemplul lui Platon care folosește termenul de „ousia” în sensul de „idee”; de asemenea, termenul de „arhe” a fost folosit de Platon în expresia „paradigmă arhetipală” (para/deigma a)rxh/tupon), pentru a descrie Logosul în starea de model arhetipal al lumii inteligibile, idee a ideilor și rațiune a lui Dumnezeu (Demiurgul)<sup>36</sup>. Concluzia lui Origen, anume că Tatăl Logosului și Dumnezeu, în același timp, este „dincolo de toate” reflectă, de asemenea, concluzia lui Platon din *Republica* (508 c – 509 b), care are în vedere că, deși adevărul și cunoașterea sunt socotite asemănătoare Binelui (Dumnezeu), nu pot fi socotite Binele (Dumnezeu) însuși, deoarece „rangul Binelui trebuie socotit vrednic de o cinste mai înaltă”, „dincolo de ființă, întrecând-o în demnitate și putere”.

În mod consecutiv, revine întrebarea dacă Logosul creștin poate fi numit – într-un sens creștin ortodox – „idee a ideilor” în sensul de lăcaș al totalității ideilor. Într-un pasaj unde comentează versetul de început al *Evangheliei după Ioan*, anume „La început a fost Cuvântul” (Ioan, 1:1), Origen spune: „Întâiul născut este și Adevăr care a cuprins în Sine rațiunile de a fi (logoi) ale întregului univers, după voința Tatălui, cu cea mai mare acuitate, împărțind această rațiune fiecărei făpturi, după merit și în măsura în

<sup>33</sup> *Ibidem*, II, 3, VI, p. 124.

<sup>34</sup> M. Eliade, (1978), *Aspecte ale mitului*, în românește de Paul G. Dinopol, București, Ed. Univers, p. 65.

<sup>35</sup> Origen, (1984), *Contra lui Cels*, VI, LXIV, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 9, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 426.

<sup>36</sup> H. A. Wolfson, (1961), *Religious Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, p. 44–47.

care fiecare făptură se apropie de adevăr”<sup>37</sup>. Logosul creștin este numit de Origen<sup>38</sup> – după modelul lui Platon – conținător al ideilor ca paradigme sau planuri în conformitate cu care Demiurgul (Dumnezeu) a creat lumea sensibilă, și chiar seamănă creația divină cu lucrarea unui meșteșugar sau arhitect (*Peri Arhon*, III, 5, IV) – așa cum făcuse și Platon în celebrul exemplu cu fabricarea patului după ideea de „pat” – care construiește o casă după un model sau plan prestabilit existent în mintea lui. Termenul „logoi” are sensul literal de „rațiuni” și, ca și în doctrina stoică unde exista expresia „rațiuni seminale” (spermatikoî lo/goi), au fost preluate de Origen „dezbrăcate” de materialitatea semnificației stoice, și utilizate în sensul de „idei în cugetul lui Dumnezeu” și de „puteri (du/nameij) ale Logosului” care sunt imanente în lume.

Întrebându-se în ce sens „La început a fost Cuvântul” ca „primul născut dinainte de orice creație”, și cum poate fi numit Cuvântul „Inteligență” (Nou=j și Λόγος) a cosmosului, și în ce măsură Înțelepciune atotcuprinzătoare prin care toate au fost aduse în ființă – după cum spune Psalmistul (*Ps.* 104:24) – Origen răspunde combinând concepte platonice și aristotelice cu terminologie biblico-creștină în care Logosul ca Fiul și Înțelepciune a Tatălui joacă un rol primordial în creația lumii în calitate de „cauză eficientă” și Demiurg, fiind în același timp sediul lumii inteligibile care constă în idei numite, la rândul lor, rațiuni (*logoi*) ale lucrurilor. În acest sens, Origen spune: „Deoarece semnificațiile termenului arche, pe care le-am deslușit până acum, sunt atât de numeroase, să vedem după care dintre ele va trebui să înțelegem versetul «În principiu se afla Cuvântul»... E posibil să-l înțelegem după semnificația de «cauză eficientă», adică de făptuitor, dacă «Dumnezeu a poruncit și s-au zidit» (*Ps.* 148:5). Căci Hristos este un fel de Demiurg prin care Tatăl spune: «Să fie lumină» (*Geneza*, 1:3) și «Să fie o tărie prin mijlocul apelor» (*Geneza*, 1:6). Ca principiu, așadar, Hristos este un Demiurg, întrucât este Înțelepciune, iar prin faptul că este Înțelepciune, este numit principiu. Căci înțelepciunea, la Solomon, grăiește: «Domnul m-a creat ca principiu al căilor Sale» (*Prov.*, 8:22), pentru ca logos-ul să fie în principiu, adică în Înțelepciune”<sup>39</sup>.

În al doilea rând, lumea sensibilă a fost adusă în ființă ca univers guvernat de ordine (*kosmos*), și rămâne cosmos datorită participării (*metoxh/*) sale la Logos, și, de aceea, „fericiți sunt numai cei ce se fac părtași la sfințenie, la înțelepciune și chiar la dumnezeire”: „Binele suprem spre care se zorește toată făptura cugetătoare și care pe drept poate fi numit ținta tuturor... constă în a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putință acest lucru... și Dumnezeu însuși înfățișează în Evanghelie această asemănare nu numai ca având să se desfășoare în viitor, ci ca trebuind să se realizeze prin mijlocirea Lui”<sup>40</sup>. Lumea sensibilă este, deci, în viziunea lui Origen, o creație prin imitare (*mi/mhma*) a Logosului, termenii de „participare” și „imitare” fiind lansați în arena filosofică de către Platon în dialogurile *Parmenide* (132 c–d), *Cratylos* (423 b) și *Timaios* (49 a) pentru a descrie relațiile dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă a ideilor. Totuși Origen nu rămâne în litera lui Platon, ci nuanțează teoria creației lumii sensibile – sub influență neoplatonică<sup>41</sup> – și explică crearea lumii materiale ca o consecință a căderii în

<sup>37</sup> Origen, (1995), *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, XXVII, 186, trad. Cristian Bădiliță, Iași, Institutul European, p. 67.

<sup>38</sup> H. Crouzel, (1962), *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, p. 177–179.

<sup>39</sup> Origen, (1995), *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, XIX, 110–111, trad. Cristian Bădiliță, Iași, Institutul European, p. 52.

<sup>40</sup> Origen, (1982), *Despre principii*, III, 6, I, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 251–253.

<sup>41</sup> J. Dillon, (1992), *Origen and Plotinus: The Platonic Influence on Early Christianity*, în: Thomas Finan and Vincent Twomey (eds.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublin, Ireland, Four Courts Press Ltd., p. 7–26.

păcat a îngerilor care, ca urmare a păcatului săvârșit împotriva lui Dumnezeu, au suferit o „aruncare în jos”, o „coborâre în jos”, o „procesiune în jos” (katabolh/ – pro/odoj, la Plotin) pe pământ: „Cred că n-ar trebui să trecem sub tăcere faptul că Sfânta Scriptură a numit crearea lumii cu un nume nou și propriu atunci când a vorbit de «katabolia lumii» ... expresie în grecește katabolh/ însemnează mai curând «a da jos», adică a arunca în jos”<sup>42</sup>. Katabolia lumii se produce, după Origen, datorită „însațierii” spiritelor de divinitate, a „întoarcerii” și „răsucirii” lor de la fața dumnezeirii, întoarcere urmată de „lunecarea” și „căderea” lor: „Pentru aceste suflete, care, din pricina prea marilor patimi ale cugetelor lor, au avut nevoie de aceste corpuri mai compacte și mai îngroșate, a fost întemeiată această lume văzută. Din această pricină, prin însemnarea acestui cuvânt, katabolh/, s-a indicat coborârea tuturor de sus în jos”<sup>43</sup>.

Este de reținut, de asemenea, că Origen, spre deosebire de Plotin, care utilizează termenul *pro-odos* cu sensul de *coborâre*, *descensiune*, *descindere*, atunci când folosește termenul *katabole*, se referă la *katabolia lumii* în două sensuri – ambele permise de etimologia cuvântului *katabole* – și anume, în sens metafizic de întemeiere, fundare a lumii și, în sensul de istorie divină a lumii (teodicee).

Urmând tradiția creștină a identificării lui Hristos preexistent cu Înțelepciunea și cu Logosul, Origen argumentează că „primul născut înainte de orice creație” – Hristos preexistent – cuprinde în Sine întreaga lume inteligibilă a rațiunilor Tatălui ca Logos al Tatălui – aproape în aceeași manieră în care Demiurgul lui Platon cuprindea în cugetul său ideile: „Se poate și ca Fiul să fie numit Cuvânt, pentru că transmite tainele ascunse în Tatăl care este într-un fel inteligența (nous) al cărei cuvânt (logos) este Fiul. Căci așa cum, în cazul nostru, un cuvânt este un transmițător (angelos) al ideilor din minte, tot astfel Cuvântul lui Dumnezeu, care L-a cunoscut pe Tatăl, ni-l dezvăluie pe Tatăl pe Care L-a cunoscut”<sup>44</sup>. Urmează apoi o expunere prin care Origen își întărește doctrina despre preexistența sufletelor, despre întruparea lor ca pedeapsă pentru păcatul întoarcerii lor de la dumnezeire și despre restaurația (*apocatastaza*) finală a tuturor ființelor create în starea cea dintâi, paradisiacă. Dincolo de faptul că apocatastaza contravine liberului arbitru cu care a fost înzestrată, la creație, orice ființă, teoria kataboliei lumii depreciază trupul omenesc – considerat o consecință a greșelii sufletului – ceea ce anulează valoarea soteriologică a Întrupării și Învierii lui Hristos în trupul Său omenesc.

Într-un pasaj din *Peri Arhon* referitor la Logos ca Înțelepciune, Origen susține teoria preexistenței sufletelor în Logos, combinând temeuri din *Vechiul Testament* și din Platon care conduc, de asemenea, la concluzia că Logosul conține în sine însuși întreaga lume inteligibilă a ideilor. Astfel, Origen spune: „Din pricina acestor fapte, pe care le avea în Sine prefigurate și schițate, Înțelepciunea zice prin gura lui Solomon că Ea a fost zidită «la începutul lucrărilor Sale» și aceasta pentru că Ea este aceea care cuprinde în Sine toate începuturile (α)ρχαί – „principii prime”), toate temeurile (λο)γοί – „rațiuni”) și toate speciile (ιδ)εαί – „forme”, „idei”) fapturilor”<sup>45</sup>.

Există numeroase locuri în textul origenist care evidențiază concepția subordinaționistă a lui Origen influențată de teoria lui Filon Iudeul despre cel de-al

---

<sup>42</sup> Origen, (1982), *Despre principii*, III, 5, IV, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 246.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>44</sup> Origen, (1995), *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, XXXVIII, 227, trad. Cristian Bădiliță, Iași, Institutul European, p. 87.

<sup>45</sup> Origen, (1982), *Despre principii*, I, 2, II, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 8, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 57.

doilea Dumnezeu din *Alegoria legilor*<sup>46</sup>. Astfel, Origen spune: „Deci, chiar dacă *Îl numim (pe Cuvântul) «al doilea Dumnezeu» (deu/teron Qeo/n), să se știe că nu numim al doilea Dumnezeu altceva decât numai virtutea (a)reth/n) care cuprinde toate virtuțile (a)retai/)* și rațiunea (lo/gon) care cuprinde rațiunile (lo/gouj) tuturor fapturilor create după fire<sup>47</sup>. Și aici Origen spune că Logos-ul conține în sine toate ideile numite de el „rațiuni” și „virtuți” care, odată cu creația lumii, devin imanente în lucrurile create, iar termenul de „virtuți” (a)retai/) este echivalent termenului de „puteri” (du/nameij), folosit de Filon pentru a descrie un proces similar în *Alegoria legilor*, dar și în *Întrebări cu privire la Geneză*. Cu toate acestea, nu trebuie ignorat că Origen are în același loc o exprimare cu totul ortodoxă cu privire la raporturile intratrinitare, ceea ce este paradoxal, pentru un gânditor atât de riguros ca Origen, să mențină în același loc și sub același raport două teze contradictorii<sup>48</sup>. Astfel, Origen spune: „De aceea ne închinăm Tatălui Adevărului, precum și Fiului, Care și El este Adevărul, întrucât, din punct de vedere ipostatic, Ei formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitatea de voință, încât cine a văzut pe Fiul, Care este «strălucirea slavei și chipul lui Dumnezeu», acela a văzut în el pe Dumnezeu, al cărui chip este<sup>49</sup>”.

---

<sup>46</sup> Philon din Alexandria, (2002), *Comentariu Alegoric al Legilor Sfinte după Lucrearea de șase Zile*, II, XXI, 86, trad. Zenaïda Anamaria Luca, București, Paideia, p. 77: „iar genul suprem (τὴ γενικώτατον) este Dumnezeu și al doilea este cuvântul lui Dumnezeu (Ἐ θεοῦ λόγος), care vine după El, pentru că toate celelalte există numai prin cuvânt”.

<sup>47</sup> Origen, (1984), *Contra lui Cels*, V, XXXIX, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 9, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 349.

<sup>48</sup> H. Crouzel, (1956), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, p. 90–94.

<sup>49</sup> Origen, (1984), *Contra lui Cels*, VIII, XII, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, în col.: „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 9, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, p. 513.