Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

Anul III Nr. 1

ianuarie–iunie 2011

EXTRAS / AUSZUG

DIVINUL ÎN METAFIZICA LUI ORIGEN

MIHAI D. VASILE

***To Theion* in Origen's Metaphysics.** The author tries to put the Christian metaphysician and dogmatist, Origen, in the Platonist philosophical tradition of Alexandria, at least with respect to the great topic about divinity.

Key words: early Christian patristics, Origen' s theology, Christian divinity, Plato' s Demiurge, the ancient Greek *to theion* ***vs*** the Christian one.

Metafizica lui Origen este una din cele mai importante întemeieri în istoria învățăturii creştine cu privire la dumnezeire, deoarece Origen a fost unul dintre primii teologi cu opera păstrată şi cunoscută ca încercare de interpretare şi expunere sistematică a adevărului de credință. Doctrina sa a fost edificată pe Sfânta Tradiție, prezentă în cutuma Bisericii, şi pe *Sfânta Scriptură* necanonizată încă în întregime, dar pe care Origen şi-a pus amprenta, dându-le o formulare proprie, dogmatică chiar, în Περὶ ’Αρχῶν, dar şi în *Comentarii la Evanghelia după Ioan*, şi nu mai puțin în *Contra lui Celsus* şi *Despre Rugăciune*.

Întemeindu-şi întreaga concepție pe învățătura Bisericii transmisă prin succesiunea apostolică şi rămasă în Bisericile creştine ale Imperiului Roman până în vremea sa, Origen a început prin a expune în rezumat regula de credință aşa cum a fost ea exprimată în *Scripturi*, precizând că nu există nimic secret, ezoteric sau păstrat numai pentru unii dintre creştini, şi că, dimpotrivă, oricine poate dobândi esența „misterului creştin”, pas cu pas, prin texte şi argumente, fie din *Sfânta Scriptură*, fie printr-o întrebuințare corectă a metodei deducției:

a. „din clipa în care ne întoarcem spre Domnul, unde se află şi Cuvântul lui Dumnezeu şi unde Însuşi Duhul Sfânt descoperă ştiința duhovnicească, vălul se ridică şi atunci «cu fața descoperită» privim în Scripturile Sfinte «ca în oglindă mărirea Domnului»” (*Peri Arhon*, I. 1. II). Henri Crouzel a observat că atât Origen, cât şi alți comentatori ai vremii sale, nu făceau distincție între discursul conceptual despre dumnezeire, pe de o parte, şi abordarea spirituală, intuitivă şi mistică, pe de altă parte, astfel că „vălul” – metaforă preluată de Origen din II *Corinteni*, 3: 15–17 – semnifică pentru Origen când înțelegerea literală a *Scripturii*, când corporalitate, când păcat[1], fapt care a creat ambiguitate şi confuzii în exegeza origeniană.

b. „Mintea noastră îşi dă seama aşadar că prin puterile ei ea nu este în stare să vadă ce este Dumnezeu în Sine însuşi, aşa cum este El în ființa Sa; în schimb,

[1] Henri Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961, p. 157.

din frumusețea lucrării Sale şi din măreția făpturilor, ea deduce pe Părintele lumii întregi" (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Expresia „Părinte al universului acesta" este preluată de la Platon, din dialogul *Timaios*, 28 c, trecută pe la platonicii eclectici ca Albinos, Plutarh şi Filon, şi utilizată şi de primii scriitori creştini, ca Sfântul Clement Romanul[2], Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful[3], Clement Alexandrinul[4].

În consecință, Origen procedează la expunerea doctrinei despre Dumnezeu, despre creație şi Providență, despre om şi mântuire, iar în concluzie, în Cartea a patra din *Peri Arhon*, Origen examinează problema inspirației şi a interpretării *Bibliei*[5].

În interpretarea pe care o dă revelației creştine, Origen pleacă de la concepția filosofică pe care Platon şi neoplatonicii au dezvoltat-o sub titlul raportului dintre Unu şi Multiplu, în sensul că numai Unu reprezintă existența reală şi izvorul tuturor ființelor: „*Materia există sub atâtea forme şi în cantități atât de mari încât poate fi suficientă pentru toate corpurile din lume, pe care Dumnezeu le-a chemat la viață, şi a stat la dispoziția Creatorului sub toate mărimile şi formele dorite atunci când i s-au dat calitățile pe care voința Lui i le-a impus. În schimb, nu pricep cum atâția oameni mari au fost în stare să creadă că materia ar fi necreată, adică n-ar fi fost lăsată de Dumnezeu, Creatorul a toate, ci au spus că existența şi acțiunea ei s-ar datora întâmplării. Şi mă mir cum de sunt în stare să acuze pe cei ce tăgăduiesc că Dumnezeu a creat acest univers, acuzându-i de nelegiuire pentru că susțin că o operă atât de uriaşă, cum este crearea şi orânduirea lumii, ar putea exista fără un creator şi fără un purtător de grijă*" (*Peri Arhon*, II. 1. IV).

Multiplul, după cum se poate lesne observa, reprezintă universul cu toate variatele sale forme de ființe aparente, deoarece nici una dintre ele nu are existență reală în afara Unului (Dumnezeu), din care toate îşi trag existența. Toate izvorăsc şi se reîntorc în Unu, şi numai prin ele, Unu poate fi înțeles, fiindcă Unu, ca autoexistență şi izvor al tuturor celor ce cu adevărat sunt, este o Persoană vie. În esența Sa absolută ca ființă, Unu (Dumnezeu) este incognoscibil de către om – ca şi de către oricare alt Multiplu – dar este relativ cognoscibil atunci când este revelat de către Fiul Său – în calitate de mediator între Unu şi universul actual – care îşi derivă ființa din El – deoarece sunt „de o ființă" (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) – şi reflectă ființa Unului şi atributele Sale.

---

[2] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, 19, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. preot dr. Dumitru Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 63.

[3] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, 63, trad. pr. prof. Olimp N. Căciulă, în: *Apologeți de limbă greacă*, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 2, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 68–69.

[4] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 5, 21. 1; I, 6, 42. 1, în: Clement Alexandrinul, *Scrieri.* Partea întâia, trad. pr. D. Fecioru, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 4, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 178; p. 190.

[5] Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1986, p. 139–143.

O astfel de cunoaştere relativă, dobândită numai prin revelaţie, îl descrie pe Dumnezeu ca fiind nu numai Unul, dar şi fără origine, şi cauză a toate celor ce sunt precum sunt: „*Iată acum şi ce fel de adevăruri au fost transmise cu siguranţă prin propovăduire apostolică. Mai întâi că există un singur Dumnezeu, care a creat şi a rânduit toate şi într-o vreme când nu exista nimic a adus la viaţă totul, cel ce este Dumnezeu dinainte de a fi existat făpturile şi Care a plăsmuit lumea*”[6].

Dumnezeu este spirit (duh) etern, fiinţă simplă, „*monadă absolută*”, „*fiinţă cugetătoare simplă*”, „*o unitate în sine, o raţiune absolută, care e izvorul oricărei fiinţe cugetătoare, însăşi raţiunea de a fi a lumii întregi*” (*Peri Arhon*, I. 1. VI). Raţiunea umană însăşi ajunge în mod natural la cugetarea Unului ca „fire simplă şi numai raţiune”, deoarece, în caz contrar, ar ajunge la contradicţii ruinătoare pentru gândire: „*În schimb pe Dumnezeu, Care e principiul sau începutul a tot ce există, nu trebuie să ni-L închipuim ca şi cum ar fi ceva compus, căci, dacă am crede aşa ceva, elementele din care s-ar compune tot ceea ce numim «compus» ar fi mai vechi decât principiul sau începutul însuşi*” (*ibid.*).

Mai presus de toate, însă, Unul este, din punctul de vedere al raţiunii, bun în fiinţa Sa, argumentează Origen, citând din *Marcu*, 10: 18, „*nimeni nu este bun decât numai Dumnezeu Tatăl*”, deoarece bunătatea este culmea virtuţilor, atât pentru păgâni – după cum a arătat, în special, Platon care a exprimat-o cel mai clar – cât şi pentru Unul comun *Vechiului* şi *Noului Testament*: „*După cum, dar, în Vechiul Testament Dumnezeu e numit adeseori bun, tot aşa este numit bun şi în Evanghelii Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos*” (*Peri Arhon*, II. 5. IV). Spre deosebire de cei vechi, însă, revelaţia *Evangheliei* lui Hristos descoperă că esenţa lui Dumnezeu este iubire, subliniază Origen utilizând metaforele *Cântării Cântărilor*, unde vinul este simbolul bucuriilor, iar parfumul, simbolul calităţilor, ca şi ungerea „Mirelui” cu arome care astfel este iubit datorită calităţilor Sale: „*Căci mai bună-i iubirea ta decât vinul, în miros plăcut bogate sunt aromele tale*”[7].

Charles Bigg rezumă doctrina lui Origen despre natura lui Dumnezeu, clasificând atributele lui Dumnezeu în pozitive şi negative[8]. Astfel, spre deosebire de Platon care comparase ideea de *Dumnezeu* cu Soarele adevărului, Origen afirmă că învăţătura creştină oferă o mai bună cunoaştere a lui Dumnezeu prin revelaţia Cuvântului întrupat care este Iisus Hristos. Luând, aşadar, *Evanghelia* drept normă şi model (κανών) de cunoaştere a lui Dumnezeu, Origen trece în clasa atributelor pozitive ale lui Dumnezeu, definiţiile: „Dumnezeu este spirit”, „Dumnezeu este

---

[6] *Prefaţa* lui Origen la *Peri Arhon*, trad pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti”, vol. 8, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 38.

[7] Origen, *Omilii la Cartea Cântarea Cântărilor*, I. II, trad. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea întâia, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti”, vol. 6, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 311.

[8] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 194–197.

lumină", „Dumnezeu este o natură intelectuală simplă", „Dumnezeu este monadă, unitate, izvor al tuturor fiinţelor cugetătoare". În clasa atributelor negative, Origen enumeră definiţiile: „Dumnezeu nu este trup, ci este incorporal"; „ca incorporal, Dumnezeu este independent de legile spaţiului şi timpului", „Dumnezeu este, deci, omniscient, omnipotent, neschimbabil, incomprehensibil", „judecăţile Sale sunt de necercetat, iar căile Sale dincolo de descoperire", „acoperişul Lui este întunericul". Din acest punct de vedere, Dumnezeu nu are nici un atribut şi singurul nume care I se potriveşte este „Cel Ce Este". Cu toate acestea, Origen consideră că, deşi cunoştinţele omeneşti despre dumnezeire tind către inconceptibil, totuşi ele se originează în calităţile pozitive ale Lui Dumnezeu; deşi numele de „bun", „înţelept", „drept" pe care omul le atribuie lui Dumnezeu sunt inadecvate, totuşi nu sunt neadevărate. Dumnezeu este incoprehensibil, nuanţează Origen, dar nu din cauza Sa, ci datorită capacităţii limitate a omului de a înţelege; acoperişul Său este întunericul, dar El este lumină; Dumnezeu se revelează, deşi imprecis şi parţial, în Creaţie, astfel că ordinea şi frumuseţea naturii sunt licăriri ale bunătăţii divine – este drept inferioare izvorului divin tot aşa precum razele sunt faţă de soare. Faptul că Dumnezeu este neschimbabil şi etern conduce la concluzia că El este fără pasiuni, deşi *Scripturile* îi atribuie mânie, ură, căinţă, dar numai din condescendenţă faţă de infirmităţile omului de a înţelege dumnezeirea altfel. El este drept şi bun, şi nu doreşte moartea păcătosului. Pedeapsa nu este opera lui, ci o consecinţă necesară a păcatului. În fiinţa Sa – Origen este convins, deşi nu distinge cu claritate deosebirea dintre bunătate şi justiţie, pe de o parte, şi iubire, pe de altă parte – Dumnezeu este îndelung răbdător, caritabil şi milos, şi mai presus de toate, Dumnezeu este iubire.

De pe poziţiile acestei concepţii etice, care îi întemeiază întreaga metafizică, Origen argumentează că Unu trebuie să se facă cunoscut împărtăşindu-se, aşa cum dragostea nu poate fi gândită decât ca dăruire, iar bunătatea nu doreşte altceva decât ca toate să participe la cea mai înaltă cunoaştere. Însă, pentru a intra în relaţie cu lumea spre a se face cunoscut, Unu a avut nevoie de un intermediar, de o „cale" prin care să săvârşească revelaţia preopriei Sale fiinţe, şi în acest scop, Unu a ales Logosul. În acest scop – cu adevărat propriu, al revelării lui Dumnezeu – există Logosul: „*În vrerea Sa, Tatăl nu foloseşte altă cale decât voinţa pe care o enunţă în sfatul Său. Aşa ia naştere din El fiinţa de sine stătătoare (consubstanţială) a Fiului... Întrucât, într-adevăr, Fiul e Cuvântul* – Λόγος – *nu trebuie să înţelegem nimic sensibil în El... Aşadar, Mântuitorul nostru este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut», al Tatălui; în raport cu Tatăl, El este Adevărul; în schimb, în raport cu noi, cărora ne descoperă pe Tatăl, El e chipul cu ajutorul căruia cunoaştem pe Tatăl, Cel pe care «nimeni nu-L cunoaşte, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere». Descoperirea Lui se face prin aceea că Însuşi se face cunoscut. Căci Cel care L-a cunoscut, Acela Îl şi recunoaşte pe Tatăl, potrivit propriului Său cuvânt: «Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl»*" (*Peri Arhon*, I. 2 VI).

De aceea şi pentru acest motiv, Cuvântul ca Fiu are o subzistenţă personală de o fiinţă cu Tatăl: „Acesta-i temeiul pentru care, din clipa în care L-am cunoscut pe Dumnezeu, L-am cunoscut ca Tată al Fiului Său cel Unul născut, căci Fiul S-a

născut din Tatăl şi din El Şi-a primit ființa, desigur fără ca acest lucru să se fi petrecut într-un anume răstimp, fie că am gândi lucrurile cronologic, fie că mintea şi le-ar putea imagina cumva, aşa zicând, teoretic ca având o existență logică. Aşadar trebuie să credem că Înțelepciunea – identică Λόγος-ului – S-a născut înainte de orice început, în orice chip ar putea fi conceput acesta" (*Peri Arhon*, I. 2. II). Ca o digresiune, Origen menționează că „în ființa de sine stătătoare a Înțelepciunii se cuprindeau virtual toate forțele şi toate tiparele creațiilor viitoare fie că avem în vedere ființele primare, fie, realitățile secundare sau întâmplătoare, toate fiind stabilite şi rânduite de mai înainte prin purtarea de grijă a providenței" (*ibid.*). Astfel Origen se distanțează de Platon, deoarece „ființele primare", care formează lumea ideilor, nu mai au o existență independentă ci sunt cuprinse în Fiul, care este Înțelepciunea însăşi. În acelaşi timp, faptul că „realitățile secundare sau întâmplătoare", care este lumea făpturilor create, au un model divin cuprins în Dumnezeu-Cuvântul, lansează în germene doctrina rațiunilor seminale – λόγοι σπερματικοί – cuprinse în natura lucrurilor create, doctrină ce va fi dezvoltată şi canonizată de cărte Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Deoființimea Fiului cu Tatăl este exprimată de Origen în numeroase locuri din *Peri Arhon*. Astfel, Origen spune:

a. „După cum am mai spus-o mai înainte, aici vorbim de înțelepciunea lui Dumnezeu, Care-Şi are existența de sine stătătoare nu în altcineva, ci în Cel care e începutul tuturor şi din Care S-a şi născut. Iar această Înțelepciune, întrucât e identică cu Cel care e singurul Fiu după fire, e numită şi Fiul Unul-Născut" (I. 2. V);

b. „Prin Înțelepciune, adică prin Hristos, are Dumnezeu stăpânire peste toate lucrurile şi nu numai prin autoritatea Lui de Stăpân, ci şi prin supunerea de bunăvoie a supuşilor Săi. Tatăl şi Fiul au una şi aceeaşi atotputernicie, după cum şi Mântuitorul este El însuşi unul şi acelaşi Dumnezeu împreună cu Tatăl... înțelepciunea lui Dumnezeu, Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru că este cu totul statornic şi neschimbător, întrucât are bunătate deplină sădită în însăşi ființa Sa, pentru toate acestea slava Lui poate fi numită curată şi limpede" (I. 2. X);

c. „Iar întrucât Fiul nu se deosebeşte, nici nu diferă întru nimic de Tatăl când e vorba de puterea lucrărilor Lui şi întrucât lucrarea Fiului nu este alta decât cea a Tatălui, ci e – ca să ziem aşa – una şi aceeaşi mişcare în amândouă, Fiul este numit «oglindă fără de pată» ca să ne dea să înțelegem că nu există nici o neasemănare între Fiu şi Tată" (*ibid.*, I. 2. XII).

Fiul este astfel, în metafizica lui Origen, imaginea sau chipul perfect al lui Dumnezeu, rațiunea înțelepciunii lui Dumnezeu, el însuşi Dumnezeu adevărat. Pentru a face înțeles un adevăr dogmatic atât de profund, Origen utilizează metafore de lungă carieră în omiliile şi catehezele creştine. Astfel, naşterea Fiului din Tatăl are loc aşa cum voința purcede din minte; aşa cum strălucirea însoțeşte lumina, din veci şi pentru totdeauna, aşa că nu se poate spune că a exista o vreme când Fiul să nu fi fost. Nu se poate concepe nici un început al naşterii Fiului din Tatăl, astfel că procesul este continuu şi etern: „*Cum am putea crede* – întreabă retoric Origen – *că Dumnezeu-Tatăl ar fi putut să existe chiar şi o clipită măruntă*

fără să nască din veci această Înțelepciune (care este Fiul Său Unul născut)?" (*Peri Arhon*, I. 2. II). În viziunea lui Origen, întemeiată pe *Scriptură*, Înțelepciune, Logos şi Hristos sunt Unul şi „suflul puterii lui Dumnezeu", „*o putere de-sine-stătătoare şi, după cum zice Scriptura, «suflul puterii» primare şi nenăscute a lui Dumnezeu, menținând din ea tot ce are şi ce este, căci n-a existat nici o clipită în care acest suflu să nu fi existat*" (*ibid*., I. 2. X). Această concepție despre procesul intemporal şi continuu al naşterii din veci a Fiului de către Tatăl, pe care doctrinarii timpurii ai învățăturii creştine au exprimat-o ca realitate vie, este contribuția majoră şi definitivă a lui Origen la doctrina despre Persoana lui Hristos[9].

Fiul este născut prin voința Tatălui, „*aşa cum voința izvorăşte din cugetare*" (*Peri Arhon*, I. 2. VI), dar în ființa Tatălui nu poate fi gândită nici o contradicție, fiindcă voința Lui este totuna cu ființa Lui, astfel că, deşi este un act de voință, naşterea din veci a Fiului de către Tatăl este, de asemenea, o necesitate internă pentru Dumnezeu datorită scopului Tatălui de a se revela pe Sine lumii, şi, de aceea, este egal de adevărată afirmația că Fiul este născut din ființa Tatălui. Desigur, se poate obiecta că, încă de la începutul tratatului *Despre principii*, Origen face distincția între Dumnezeu-Tatăl, numit ὁ Θεός, iar Fiul numai Θεός, şi că în *Despre Rugăciune*, 15, Origen afirmă că rugăciunea trebuie înălțată numai către Tatăl. Totuşi, Fiul este, în aceeaşi măsură ca şi Tatăl, obiect al adorației omului, Tatăl şi Fiul fiind două actualități, dar o singură ființă în armonie şi asemănare ca scop de voință[10], după cum însuşi Origen afirmă în *Contra lui Celsus*, 8, XII: „*Tatăl şi Fiul sunt două ipostaze... De aceea ne închinăm Tatălui Adevărului, precum şi Fiului, Care şi 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 unitate de voință, încât cine a văzut pe Fiul, Care este «strălucirea slavei şi chipul ființei lui Dumnezeu», acela a văzut în el pe Dumnezeu, al cărui chip este*". De aceea, adorația prin rugăciunea adresată lui Hristos este legitimă fiindcă Hristos este una cu Tatăl, şi este cu adevărat, spune Origen, cea mai înaltă formă de rugăciune înălțată către Tatăl numai în numele Fiului Său[11].

Actul revelației se produce, de asemenea, prin Sfântul Duh – şi astfel Origen introduce a treia persoană în dumnezeire: „Toată cunoştința pe care o avem despre Tatăl prin descoperirea Fiului se face cunoscută în Duhul Sfânt, după cum şi unul şi celălalt din cei numiți de prooroc «viețuitori» sau «căi» sunt temeiuri ale cunoştinței despre Dumnezeu Tatăl. Precum s-a zis despre Fiul că «nimeni nu cunoaşte pe Tatăl decât numai Fiul şi cei cărora va voi Fiul să descopere», tot aşa vorbeşte Apostolul despre Duhul Sfânt: «nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu»"

---

[9] J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, London, Methuen & Co., 1903, p. 148.

[10] Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, p. 92–94.

[11] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 227.

(*Peri Arhon*, I. 3. IV). Şi deşi nu întrebuinţează expresia ὁμοούσιος τῷ sau ὁμοίωσιν τῷ pentru a desemna deofiinţimea Sfântului Duh cu Tatăl şi Cu Fiul, totuşi Origen afirmă cu claritate că: „Duhul Sfânt se bucură de aceeaşi cinstire şi mărire ca şi Tatăl şi Fiul”[12]. Este drept că Origen adaugă cu privire la Duhul Sfânt, „doar atât nu reiese limpede: dacă S-a născut ori nu S-a născut, dacă trebuie să-L socotim Fiu al lui Dumnezeu sau nu”[13].

Dreapta judecată îl face pe Origen să atenueze premisele unei doctrine tranşante cu privire la natura creată a Duhului Sfânt, precizând că raportul dintre Tată şi Fiu, pe de o parte, şi Duhul Sfânt, pe de altă parte, „trebuie cercetat desigur nu numai după mărturiile Sfintei Scripturi, ci şi adâncit prin studii temeinice”[14]. Este ceea ce Origen întreprinde în capitolul 3 din cartea întâi a tratatului său *Despre principii*, consacrat cercetării cinstirii Duhului Sfânt. În mod magistral, utilizând raţionamentul logic numit *reductio ad absurdum*, Origen demonstrează coeternitatea şi consubstanţialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul, altfel spus, deofiinţimea celor trei persoane divine în dumnezeire: „Dar nu trebuie să ne închipuim că Duhul ar cunoaşte numai în urma descoperirii aduse de Fiul. Căci dacă Duhul ar cunoaşte pe Tatăl numai prin descoperirea Fiului ar însemna că El ar trece de la neştiinţă la ştiinţă. Or, ar fi un lucru necuviincios şi nebunesc să mărturiseşti că pe de o parte crezi într-un Duh Sfânt, iar pe de alta să Îl faci ignorant. Nu trebuie să credem că El a fost altceva înainte de a fi Duh Sfânt şi că ar fi progresat până a ajuns să fie Duh Sfânt. Dacă am crede aşa ceva ar fi tot una să spunem că într-o vreme când nu exista Duh Sfânt, nu era nici cine să-L cunoască pe Tatăl, că abia după ce a ajuns la cunoaştere ar fi devenit Duh Sfânt. Dacă aşa ar fi stat lucrurile, atunci El niciodată n-ar fi fost înţeles în unitatea Treimii împreună cu Tatăl cel neschimbat şi cu Fiul Său. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt a existat din tot timpul” (*Peri Arhon*, I. 3. IV).

Cele trei existenţe personale – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt – constituie împreună Treimea care, în fiinţa sa reală, transcende orice gândire, fiind în mod esenţial o singură dumnezeire, coegală, coeternă şi consubstanţială. „*Am lămurit cele privitoare la unitatea Tatălui cu Fiul şi cu Duhul Sfânt*” (*Peri Arhon*, I. 3. VIII), deoarece „*între persoanele Sfintei Treimi nu poate fi vorba de una mai mare şi alta mai mică, întrucât un singur izvor al dumnezeirii este Cel care ţine în puterea Lui totul, sfinţind prin cuvântul şi judecata gurii Sale toate fiinţele vrednice de a fi sfinţite*” (*Peri Arhon*, I. 3. VII).

În universul creat există totuşi diferenţe de manifestare între Persoanele Sfintei Treimi. Origen sesizează, însă, şi precizează şi diferenţele specifice dintre Persoanele trimice. El spune în acest sens că „*puterea Sfintei Treimi este una singură, una şi aceeaşi... dar lucrările sunt felurite*” (*ibid.*), şi citează ca argument

---

[12] *Prefaţa* lui Origen la *Peri Arhon*, trad pr. prof. Teodor Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a treia, în col.: „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti”, vol. 8, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 39.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.

de sprijin cuvintele Apostolului din I *Corinteni*, 12: 4: „*Darurile sunt felurite, dar e acelaşi Duh. Şi slujirile sunt diferite, dar e acelaşi Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu care lucrează toate în toţi*”.

În istoria Bisericii creştine, Origen a fost acuzat de subordinaţianism, anatematizat şi expulzat din sânul Bisericii, sub motivul că a introdus gânduri eretice în dogmatica creştină, stricând minţile necoapte ale teologilor ulteriori. Din cercetarea atentă şi bine intenţionată a scrierilor lui acuzaţia nu se susţine. După cum apreciază Charles Bigg[15], l-am falsifica pe Origen dacă am încerca să-i deducem subordinaţianismul din raţiuni pur metafizice. De fapt, lui Origen i s-ar putea reproşa cel mult un subordinaţianism pur scriptural, întemeiat în întregime pe cuvintele lui Hristos: „*Tatăl este mai mare decât Mine*”; „*Şi ei te vor cunoaşte ca adevăratul Dumnezeu*”; „*Nimeni nu este bun, decât numai Unul*”. De aceea, dominanta lui Origen este să limiteze relaţiile intratrinitare la atributele pe care Hristos însuşi le delimitează.

În ceea ce priveşte pe Fiul, este clar că Origen afirmă şi menţine personalitatea Sa distinctă, dumnezeirea lui esenţială – κατ’οὐσίαν ἐστὶ Θεός – şi co-eternitatea lui cu Tatăl – ἀεὶ γεννατάι ὁ σωτήρ ὑπὸ τοῦ Πατρός – deşi îl plasează, ca funcţie, intermediar între Dumnezeu şi lume (κόσμος), şi afirmă unitatea dintre Tată şi Fiu cu accent pe planul moral, şi insistă asupra preeminenţei (ὑπεροχή) Tatălui ca sursă şi izvor al dumnezeirii în astfel de termeni încât i-a făcut pe mulţi, dintre cei care l-au urmat şi i-au acceptat autoritatea, să accentueze pe nedrept subordonarea Fiului în raport cu Tatăl.

Modul în care Origen vorbeşte despre raporturile intratrinitare dintre Tată şi Fiu încalcă, însă, logica riguroasă a discursului platonic despre unu şi multiplu, deoarece susţine că Dumnezeu şi Logosul sunt existenţe reale şi distincte, şi argumentează împotriva acelora care cred că distincţia dintre ei nu este în număr (ἐν ἀριθμῷ) ci numai din punctul de vedere al cugetării (ἐπίνοιας) numelor, dar crede în mod paradoxal că deşi Dumnezeu şi Logosul sunt numeric distincţi şi multiplu, totuşi fiecare dintre ei este numeric Unu. Harry Austryn Wolfson încearcă să soluţioneze paradoxul lui Origen sugerând[16] că, pentru a exprima raporturile intratrinitare în special dintre Tată şi Fiu, Origen a avut la dispoziţie formulele deja consacrate de Aristotel în discursul despre substanţe. Astfel, expresia „numeric Unu” – ἐν ἀριθμῷ – a fost utilizată de Aristotel ca descriere a ceea ce el numea „individual” – ἄτομον. Tot pentru „individual”, Aristotel a utilizat şi expresia „τόδε τὶ” (*acesta*, cu sensul de lucru particular), dar şi „natura primă”[17] – πρῶτη οὐσία – şi „persoană”[18] – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) – pentru a califica fără discriminare termenii „primul” (πρῶτον) şi „ultimul” (ἔσχατον), fiecare dintre ei înţeles în sensul de „vecinătate”, astfel că „persoană”

[15] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 223–224.
[16] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956, p. 317–322.
[17] Aristotel, *Despre categorii*, 5, 3 b, 10–13.
[18] *Idem*, *Metafizica*, V, 8, 1017 b, 23–24.

(ὑποκείμενον-*hypokeimenon*) înseamnă, la Aristotel, materia întinsă în general, înțeleasă ca substrat comun al diferitelor substanțe individuale. În mod corespunzător, având la dispoziție aceşti termeni, Origen îi putea folosi pe oricare dintre ei, pentru a denumi pe oricare dintre persoanele trinitare, fie prin „individual"; fie prin „lucru particular"; fie prin „ousia" în sensul de „prima ousia"; fie prin „persoană" în sensul de *hypokeimenon de proximitate.* Din lista lui Aristotel, Origen a ales termenii „natura primă" – πρῶτη οὐσία – şi „persoană" – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*) pe care i-a aplicat la fiecare component al Treimii. Astfel, Origen spune: „*Fiul este diferit de Tatăl după natură* – οὐσίαν – *şi după persoană* – ὑποκείμενον (*hypokeimenon*)"[19]. Origen foloseşte aici termenul „ousia" în sensul de „prima ousia", şi termenul de „hypokeimenon" în sensul de „hypokeimenon de proximitate" pe care Aristotel îi utilizase în sensul de „individual". În plus, față de termenii „ousia" şi „hypokeimenon", Origen foloseşte ca descriere, pentru fiecare component al Treimii, termenul de „hypostasis" (ὑπόστασις). Astfel, într-un pasaj deja clasic, Origen îl descrie pe Hristos preexistent prin termenul de „hypostasis" (ὑπόστασις): „*Fiul lui Dumnezeu este Înțelepciunea Lui, care-Şi are ca substanță o existență de sine stătătoare, atunci cugetarea noastră niciodată nu se va mai putea rătăci, bănuind cumva că ipostasul* („hypostasis" – ὑπόστασις) *Său sau substanța Sa ar fi ceva corporal*" (*Peri Arhon*, I. 2. II).

Într-un alt loc, unde argumentează împotriva celor care nu-i consideră pe Tată şi pe Fiu ca fiind numeric distincți, ci una în „hypokeimenon" (ὑποκείμενον) şi distincți numai după cugetarea (ἐπίνοιας) numelor, Origen le reproşează că neagă faptul că Tatăl şi Fiul sunt diferiți ca „hypostasis" (ὑπόστασις)[20]. Într-un alt loc, Tatăl şi Fiul sunt descrişi de Origen ca fiind „*Tatăl Adevărului precum şi Fiul, Care, din punct de vedere ipostatic, formează două realități sau două persoane distincte*"[21]. Primul sens al termenul „hypostasis" (ὑπόστασις) este, din punct de vedere etimologic, similar sensului termenului „hypokeimenon" (ὑποκείμενον), astfel că, în timp ce „hypostasis" înseamnă „a sta sub", „hypokeimenon" desemnează starea de „a fi întins sub". Dar, spre deosebire de termenul „hypokeimenon" care este utilizat în sens tehnic din punct de vedere filosofic, atât de Platon cât şi de Aristotel, termenul „hypostasis" a dobândit semnificație filosofică în neoplatonism. Analizând diferitele utilizări filosofice ale termenului „hypostasis", în vremea lui Origen, se observă că el stă ca sinonim al termenului

[19] Origen, *De Oratione*, 15, în: *P. G.* 11, 465 A; trad. rom. pr. prof. T. Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga şi Zorica Lațcu, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a doua, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti" vol. 7, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 232, reține numai: „*Fiul este deosebit de Tatăl numai ca persoană*".

[20] Origen, *Comm. in Joan*. X, 21, în: *P. G.* 14, 376 B.

[21] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 9, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.

„hypokeimenon” în utilizare aristotelică, şi anume cu sensul de „individual”, „lucru particular”, „prima ousia”. Un alt sens aristotelic al termenului „hypokeimenon” este de lucru real în afara cugetului omenesc ce produce o senzaţie în receptorul uman, astfel că, în timp ce *hypokeimenon* are existenţă reală în afara cugetului omenesc, senzaţia cauzată de el în receptorul uman nu are nici o existenţă în afara cugetului uman[22]. Corespunzător celor două sensuri ale lui „hypokeimenon”, există două sensuri pentru „hypostasis”, pe care Origen le utilizează alternativ şi sinonim, şi anume, ca existenţă reală în afara cugetului uman, şi ca existenţă individuală, ambele folosite cu scopul, în primul rând de a nega concepţiile acelora care afirmau că Tatăl şi Fiul sunt diferiţi numai cu numele, şi, în al doilea rând împotriva acelora care negau că Tatăl şi Fiul sunt diferiţi ca ipostas şi numeric distincţi. De asemenea, nu este fără importanţă că, aproape în aceeaşi vreme, Plotin îşi formula propria-i doctrină despre „naşterea din veci” utilizând acelaşi termen de „hypostasis” pentru a descrie pe fiecare din membrii trinităţii lui, anume Unu (τὸ ἕν), Intelectul (ὁ νοῦς), Sufletul (ἡ ψυχή)[23].

Diferenţa dintre componenţii Treimii, la Origen, constă, deci, în faptul că fiecare Persoană este un individual real. Mai trebuie explicat, însă, în ce constă unitatea lor. Pe baza teoriei aristotelice referitoare la substratul comun al individualilor, unitatea Persoanelor poate fi afirmată ca fiind o unitate de substrat denumit cu termenul de „hypokeimenon”, nu în sensul de „individual”, ci în sensul de „materie care este aşezată sub”. Pentru a evita confuziile, Origen a preluat termenul de „ousia” pentru a desemna „materia care este aşezată sub”, sau „firea”, „natura”, „fiinţa”, „substanţa”, care dă unitate Persoanelor treimice. După Origen, alţi comentatori creştini – greci şi latini – au utilizat alte cupluri terminologice pentru a desemna raporturile intratrinitare, ca de exemplu: *hypostasis*, *ousia*, *homoousios*, *prosopon*, *persona*, *substantia*, *subsistentia*, *consubstantialis*, *status*, *gradus*, *forma*, *potestas*, *species* etc.

Astfel, Origen a adoptat termenul „ousia” pentru a desemna fiinţa dumnezeirii, comună celor trei Persoane din Sfânta Treime, ceea ce i-a dat posibilitatea să formuleze obiecţii precise la adresa acelora care negau orice distincţie reală între Persoanele trinitare, susţinând că Tatăl şi Fiul sunt una[24] nu numai în „ousia” (*fiinţă*), dar şi în „hypokeimenon” (*individ*). El voia astfel să spună că detractorii distincţiei dintre Tată şi Fiu nu-i considerau pe Tatăl şi pe Fiul ca Persoane distincte, a căror unitate rezidă în fiinţa („ousia”) lor comună, ci îi gândeau ca formând un „hypokeimenon”, altfel spus, un singur individual.

Consecinţele concepţiei lui Origen erau majore, deoarece Origen propunea astfel o relaţie – de tip aristotelic – ca de la gen real existent la specie individuală reală, între fiinţa şi Persoanele Sfintei Treimi, în sensul că cele trei ipostasuri sunt individuali reali în raport cu fiinţa („ousia”) lor comună la fel de reală. În acest sens, Origen a utilizat termenul de „de-o-fiinţă” (*homoousios*) ca descriere a consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl. Problema unităţii Sfintei Treimi a fost

[22] Aristotel, *Metafizica*, IV, 5, 1010 b, 31–35.
[23] Plotin, *Enneads*, V, 1, 10.
[24] G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, SPCK, 1952, p. 37–50.

soluționată de Origen prin considerarea celor trei Persoane treimice drept trei specii individuale distincte a căror unitate rezidă într-un gen real specific. Formula trinitară consacrată de Origen a fost „trei Persoane (*hypostases*) dar o singură ființă (*ousia*)", deşi pentru „hypostasis" Origen a intrebuințat şi alți termeni sinonimi. Alături de doctrina despre deoființimea Persoanelor, Origen a teoretizat şi concepția despre unitatea de lucrare a Persoanelor trimice, ca o consecință a versetului „*Eu şi Tatăl una suntem*" (*Ioan*, 10: 30), în sensul că voia (θέλημα) lui Dumnezeu este în voia Fiului care este totuna cu voia Tatălui. Origen afirmă explicit că Tatăl şi Fiul „*formează două realități sau două persoane distincte, dar Ei există, sunt una prin sfat, prin înțelegere, prin unitatea de voință*"[25]. Prin urmare, în concepția lui Origen, unitatea dumnezeirii treimice rezidă, de asemenea, în unitatea scopului Său, fiindcă unitatea de „voință" înseamnă unitate de „acțiune", iar unitatea de acțiune înseamnă unitatea de „scop".

Influența teologiei origeniste asupra urmaşilor a fost imensă, din păcate, însă, în cele din urmă, defavorabilă lui Origen care, la 300 de ani de la epoca sa, a fost condamnat la Sinodul V (553) de la Constantinopol, la comanda împăratului Iustinian. Printre concepțiile şi teoriile anatematizate – pe lângă acuzația de subordinațianism adusă doctrinei sale asupra Sfintei Treimi – a fost aceea cu privire la originea şi natura răului[26], o temă îndelung dezbătută în vremea lui Origen. În conformitate cu doctrina expusă de Origen în Cartea a treia din *Peri Arhon*, răul moral este negativ, este o stare din care binele lipseşte, nefiind o forță pozitivă activă. Toate pedepsele – inclusiv cele divine, sau mai ales acestea – sunt disciplinare, intenționate să-l reformeze pe păcătos. Hristos a făcut ispăşire pentru păcatele tuturor, astfel că toți, în cele din urmă, vor fi mântuiți, chiar şi Satan.

Pentru a justifica o astfel de afirmație incomodă, în contradicție cu litera *Evangheliei*, Origen a elaborat doctrina preexistenței şi a căderii sufletelor. Astfel, după Origen, nu există nici o ruptură în continuitatea moală a ființei. Toate sufletele au fost create la început, în starea paradisiacă, în condiția de spirite angelice, dar sufletele omeneşti au păcătuit şi, ca atare, au fost închise în corpuri materiale, iar existența lor mundană a devenit un proces disciplinar de purificare şi tămăduire a sufletelor păcătoase care are loc în eoni şi eoni temporali. Învierea generală va fi pur spirituală, deoarece Dumnezeu este spirit, iar toate reprezentările despre El sub formă sau cu atribute umane sunt false şi nu reflectă adevărata Sa natură.

Unele segmente ale doctrinei origeniste au fost amendate, corectate sau atacate curând după moartea autorului lor[27], de către teologi fără prejudecăți față de dogmatica creştină, ca de exemplu, Metodiu de Olimp – martir în persecuția lui

---

[25] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII. XII, trad. pr. prof. T. Bodogae, în: Origen, *Scrieri alese*. Partea a patra, în col.: „Părinți şi Scriitori Bisericeşti", vol. 9, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, p. 513.

[26] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, At the Clarendon Press, 1913, p. 312–314.

[27] L'Abbé Freppel, *Origène*, 2 vols., Paris, Ambroise Bray, Librairie-Éditeur, 1868, vol. II, p. 426–447.

Maximin – Eustatiu al Antiohiei, Teofil al Alexandriei, Apolinarie. Apărătorii lui Origen, mult mai numeroşi şi mai subtili metafizicieni, s-au ridicat, în primul rând, dintre succesorii imediaţi la conducerea Şcolii, ca de exemplu, Pieriu şi Teognost, Grigorie Taumaturgul, dar mai ales Pamfil şi Eusebiu de Cezareea, care, împreună, au compus o *Apărare a lui Origen*, foarte elaborată şi judicioasă – din care numai o carte s-a păstrat în traducerea latină a lui Rufin – bazată pe distincţia dintre învăţătura creştină ortodoxă şi speculaţia metafizică înţeleasă ca libertate a minţii omeneşti de a cerceta adevărul de credinţă. Ei au arătat că, în punctele esenţiale, în care învăţătura Bisericii era sigură, Origen a fost ortodox, iar libertatea lui de speculaţie s-a manifestat numai în legătură cu probleme controversate, necanonice.

În controversa ariană, numeroşi episcopi origenişti de mare forţă intelectuală în Palestina s-au dovedit susţinători ai arianismului şi autoritatea numelui său a fost deseori invocată de arieni[28]. Sfântul Atanasie cel Mare i-a combătut pe arieni şi interpretarea ariană a textelor origeniste, citând lungi pasaje din lucrările lui Origen pentru a demonstra că autorul lor a fost mai degrabă nicean decât arian, subliniind că multe din scrierile lui Origen au fost doar ipoteze speculative şi că numai ceea ce el afirmă tranşant trebuie luat ca definitoriu pentru gândirea sa metafizică, spre exemplu, doctrina despre Sfânta Treime căreia îi dă o înaltă apreciere. Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Grigorie de Nazianz i-au acordat o atât de mare consideraţie lui Origen încât au editat un florilegiu din opera sa cu titlul de *Filocalia*, în care au inclus pasaje întinse din *Peri Arhon*, în timp ce Sfântul Grigorie de Nyssa a adoptat multe din speculaţiile platoniciene ale lui Origen chiar în celebrele sale *Cuvântări teologice*.

Pe de altă parte, Epifanie l-a inclus pe Origen între marii eretici creştini, dezvoltând şi accentuând acuzele pe care Metodiu de Olimp le formulase împotriva lui Origen[29]. Dar Epifanie era simpatizantul călugărilor egipteni reprezentaţi de Sfântul Pahomie care fuseseră afectaţi cu deosebire de repudierea origenistă a concepţiilor antropomorfe. Astfel, Epifanie, mergând în Palestina în anul 394, l-a convins pe Fer. Ieronim, în pofida admiraţiei acestuia pentru Origen, de caracterul neortodox al scrierilor origeniste[30], incitându-l la un conflict amar cu mai vechiul său prieten, Rufinus, până la a-l face să se solidarizeze cu condamnarea lui Origen, pronunţată de episcopul Anastasius al Romei, la puţin timp după ce Rufinus tradusese în latină *Apologia lui Pamfil* şi *De Principiis*. După nenumărate condamnări în sinoade locale, admiraţia pentru opera lui Origen a cunoscut, în secolul al VI-lea, o

---

[28] T. E. Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, în: „Studia Patristica", II, 1957, p. 282–287.

[29] Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarium*, I. xiv, în: Sancti Patri Nostri Epiphanii Constantiae, sive Salaminis in Cypro, Episcopi, *Opera omnia* in duos Tomos distributa. Dionysius Petavius Aurelianensis, Societatis Jesu, Theologus ex veteribus libris recensuit, Latine vertit R. Animadversionibus illustravit. Parisiis, Sumptibus Michaelis Sonnii, Claudii Morelli, et Sebastiani Cramoisy, 1622, Tomus I, *Adversus LXXX. Haeresis Opus, Quod Panarium, Sive Arcula inscribitur*.

[30] Preot prof. dr. Ioan Gh. Coman, *Patrologie*, 3 vol., Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984–1988, vol. III, 1988, p. 576.

renaştere entuziastă care a produs tulburări printre călugării din Palestina, astfel că între anii 541 şi 543 a avut loc un sinod la Constantinopol, în obedienţă faţă de împăratul Iustinian, care a elaborat un inventar al erorilor lui Origen, în temeiul cărora sinodul le-a respins şi a anatematizat pe toţi susţinătorii lor[31]. Faptul că numele lui Origen a fost sau nu pronunţat în condamnarea origenismului la Sinodul al V-lea ecumenic din 553, nu a mai avut nici o importanţă. Convingerea că „a fost" a prelevat de timpuriu, astfel că Origen a fost inclus de cutumă printre alţi unsprezece eretici nominalizaţi în Sinod, şi deşi Origen şi-a găsit susţinători în toate timpurile, origenismul a dispărut[32].

[31] Pr. prof. M. P. Şesan, *Controversele origeniste. Sinodul V ecumenic Constantinopol (553)*, în: preot prof. dr. Ioan Rămureanu, Preot prof. dr. Milan Şesan, preot prof. dr. Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1987, p. 377–387.

[32] Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în: „Biserica Ortodoxă Română", XLIV (1926), nr. 7, p. 378–383; nr. 10, p. 580–586; nr. 11, p. 631–635.