

In memoriam magistri Isidor Mărtincă, sacerdos

ASPECTE ALE MISTERULUI TRINITAR ÎN RECENT DESCOPERITELE OMILII ORIGENIENE LA PSALMI

Cornel DÎRLE^{1*}

ABSTRACT. *Aspects of the Trinitarian Mystery in the Recently Discovered Origenians Homilies on Psalms* Four questions had guided their reading: (1) concerning the presence of the vocabulary of participation in the origenian writings, if the fundamental distinction in Origen's thought is that one between the Creator and the creature, or between the intelligible/spiritual world and sensitive/material world?; (2) in which terms it is expressed the relation between unity and trinity? Here included, the issue of the alleged Origenian's subordinationism; (3) which are the terms to express the Trinitarian appropriations?, and finally, concerning the question if there is any dominant theme or idea in those homilies (4), that seem to be the divine Paternity.

Keywords: Origen, homilies, psalms, participation, trinity, subordination, dispensation

Cuvinte cheie: Origen, omilii, psalmi, participa, trinitate, subordonare, dispensare

* Cercetător, Biblioteca „Sfântul Ioan Teologul”, Schitul „Sfânta Cruce” din Stânceni (MS). E-mail: corneldirle@yahoo.com.



1. Codex Monacensis Graecus 314

În aprilie 2012, o cercetătoare de la Biblioteca Bavareză de Stat (München) care lucra la reinventarierea fondului de manuscrise al instituției, a avut curiozitatea să citească câteva pagini dintr-un codice grec anonim (*Codex Monacensis Graecus* 314) de la sfârșitul sec. XI – începutul sec. XII, al cărui conținut fusese atribuit anterior (început de sec. XIX) lui Mihail Psellos (sec. XI), și să constate în paginile care conțineau un număr de patru omilii la Psalmul 36 ceva similar cu ceea ce cunoștea din traducerea lui Rufin a omeliilor lui Origen la acel psalm². Înainte de a răspândi vestea, a apelat la un specialist în domeniu – Lorenzo Perrone, de la Universitatea din Bologna. Astfel că pe 12 iunie, același an, lumea academică primea vestea senzațională a descoperirii a 29 de omelii în limba greacă ale lui Origen, care se adaugă la celelalte 279 păstrate de la alexandrin, dintre care numai 21 în grecește³. Psalmii comentați și numărul de omelii aferente fiecăruia, comparativ (în paranteze) cu numărul de omilii pe care Ieronim le indica la acești psalmi, într-una din scrisorile sale⁴: Psalmul 15 – 2 (3) omelii; Psalmul 36 – 4 (5); Psalmul 67 – 2 (7); Psalmul 73 – 3 (3); Psalmul 74 – 1 (1); Psalmul 75 – 1 (1); Psalmul 76 – 4 (3!); Psalmul 77 – 9 (9); Psalmul 80 – 2 (2) și Psalmul 81 – 1 (1). Respectivul codice se dorea a fi se pare o selecție antologică de uz personal (dimensiunea: 160 x 125 mm, 371 foi de pergament de calitate medie), astfel că unele omelii sunt omise, comentariul respectivelor psalmi fiind trunchiat, cum este cazul chiar cu Psalmul 36, la care se păstrează cinci omelii

² Cf. MARINA MOLIN PRADEL, „Der Cod. Graec. 314 der Bayerischen Staatsbibliothek”, în ORIGENES, *Origenes Werke XIII: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314* (editată de Lorenzo Perrone în colaborare cu Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli și Antonio Cacciari, GCS seria nouă – 19), De Gruyter, Berlin/München/Boston 2015, 27-34.

³ Cf. HENRI CROUZEL, *Origen: personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul* (titlul original: *Origène*, Lethielleux, Paris / Culture et Verité, Namur 1985; trad. Cristian Pop; prefață: diac. Ioan I. Ică jr.; studii: Gilles Dorival și Cristian Bădiliță), Deisis, Sibiu 1999, 93. Din această pagină mai cităm: „V. Peri (*Omeliie origeniane sui Salmi* [Studi e testi – 289], Vatican, 1980) i-a restituit recent lui Origen 74 de omilii la Psalmi atribuite de către dom Morin lui Ieronim, care nu este însă decât traducător-adaptator”. Ediția îngrijită de GERMAIN MORIN în sec. XIX, reeditată: HIERONYMUS, *Tractatus siue Homiliae in Psalmos* (*Corpus Christianorum. Series Latina* 78), Turnhout 1958. De opinie contrară sunt însă specialiști în Ieronim, semnalează JEAN-MARIE AUWERS, „Origène et la structure littéraire du Psautier”, *Adamantius* 20(2014), 34, însă omeliile recent descoperite tind să confirme teza lui Peri, este de părere editorul acestora, L. Perrone (v. *infra*).

⁴ Cf. IERONIM, *Ep.* 33 către Paula, citată de CROUZEL, *Origen*, 87.

traduse de Rufin. Mulțumită lui Rufin, mai avem traduse în latină două omelii la Psalmul 37 și două la Psalmul 38. Numărul din anul 2014 al revistei *Adamantius* a fost dedicat tocmai activității lui Origen de comentator al Psalmilor. Publicația aparține Grupului Italian de Cercetare asupra lui Origen și a Tradiției Alexandrine, a cărui activitate publicistică a început în 1995. Am făcut această mențiune pentru că articolul lui Gilles Dorival⁵ reprodus în postfața ediției românești a cărții lui Crouzel nu-l menționează, dar care între timp a devenit un pol de referință în domeniu, dovadă faptul că realizarea ediției critice a acestor omelii în colecția *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (GCS) a fost încredințată unor membri din acest grup. Curatorul acestei ediții, Lorenzo Perrone, s-a ocupat apoi și de publicarea în limba italiană a acestor omelii, oferind în același timp un text critic revizuit, cu scuzele de rigoare pentru greșelile strecurate în prima ediție (o *errata* de două pagini) din cauza grabei de a satisface curiozitatea celor care așteptau cu nerăbdare aceste texte⁶. Pentru acest articol am folosit această ediție bilingvă. Referințele la textul lui Origen vor fi notate conform acestei ediții, care păstrează pe marginea textului grec paginația și liniația ediției critice din colecția GCS.

2. Origen, hermeneut al Psalmilor și om al Bisericii

Activitatea lui Origen de interpret al psalmilor putem presupune ca fiind una neîntreruptă, aceștia fiindu-i cu siguranță hrană spirituală zilnică, iar activitatea sa literară se pare că a început tocmai cu un comentariu la o bună parte din *Cartea psalmilor* care, după *Evangelhia după Matei*, este ce mai citată carte biblică în scrierile rămase de la el⁷. Trebuie precizat că el își începe activitatea literară în Cezareea la insistențele celui care avea să-i fie mecena, Ambrozie, un fost adept al gnozei valentinienne. Termenul „hermeneut” include cele trei genuri literare sub care ne-au parvenit interpretări la Psalmi sau la versete din aceștia: omelii, comentarii, *scholia* (lat.

⁵ Cf. GILLES DORIVAL, „Où en sont les études sur Origène?”, *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 62, Juin 1996, 4-12; traducerea în l. română, „Unde sunt studiile despre Origen?”, în CROUZEL, *Origen*, 357-379.

⁶ ORIGENE, *Omelie sui Salmi*. Codex Monacensis Graecus 314 – Vol. I: *Omelie sui Salmi*: 15, 36, 67, 73, 74, 75 (Introducere, text critic revăzut, traducere și note de LORENZO PERRONE; col. *Opere di Origene IX/3a*), Città Nuova, Roma 2020 și Vol. II: *Omelie sui Salmi*: 76, 77, 80, 81 (col. *Opere di Origene IX/3b*), Città Nuova, Roma 2021.

⁷ Cf. PERRONE, „Introduzione”, în *Opere di Origene IX/3a*, 13-14.

excerpta sau *commentarioli*, cf. Ieronim)⁸. Omeliile, spre deosebire de comentarii ale căror explicații sunt „atomizate” în jurul unui verset sau a unei expresii, s-ar caracteriza printr-un stil mai colocvial, adaptat auditoriului și o înlănțuire a ideilor, fiind de fapt consemnarea făcută de tahigrafi a activității sale de predicator. Conform mărturiei lui Eusebiu din Cezareea, Origen nu ar fi autorizat transcrierea și editarea predicărilor sale înainte de vârsta de 60 de ani⁹, deci omeliile de față ar fi posterioare anului 245. Pentru scholii, unii cercetători sunt de părere că ar fi doar extrase (gr. *eclogai*) din omelii, alții că ar fi notițele luate de studenții săi fie din Alexandria, fie din Cezareea, iar alții, că ar fi note marginale pe paginile Psaltirii pe care Origen o întrebuința. La acestea s-ar mai putea adăuga drept surse suplimentare pentru fragmente origeniene, *Catenae*, colecții de citate patristice pe marginea unui fragment biblic, însă acestea apar doar din sec. VI, cu Procopie din Gaza (a. 540, cu așa numita „*Catena palestiniană*”).

În codicele *Mon. Gr.* 314 fiecare omelie acoperă, în medie, comentariul a 7-8 versete. O primă impresie după lectura acestor omelii: un autor contemporan. Fără artificii retorice, minimalist în ce privește uzul alegoriei, dar prolific în remarcarea tipologiilor cristologice și eclesiologice, moralizator doar în manieră adiacentă textului biblic, dar în primul rând, surprinzător de familiar cu ansamblul Bibliei: pentru aproape fiecare cuvânt-cheie dintr-un verset face asocieri sau trimiteri la alte texte biblice în care acela se regăsește și doar după aceea, cu umilință adesea, propune o înțelegere mai adâncă. Și cu momente de exprimare plină de afectivitate față de Isus, Domnul, Mântuitorul său. Cronologic, L. Perrone le plasează spre finalul activității literare a lui Origen și posterioare scrierii *Împotriva lui Celsus*, databilă aceasta în anul 248/249, așadar le putem considera drept un testament spiritual¹⁰.

Pentru contextualizarea temei anunțate în titlul articolului – triadologia – am considerat oportun un *excursus* printr-o altă scriere pusă sub patronimul lui Origen, ajunsă la noi tot în urma unei descoperiri relativ recente, din 1941, printre papirusurile de la Tura (Egipt): *Dialogul (Dialektos) lui Origen cu Heraclid și cu ai săi episcopi despre Tatăl, Fiul și [despre] suflet*¹¹. Istoricii și biografii săi consemnează

⁸ Cf. GILLES DORIVAL, „Origen in the *Catenae* on Psalms. I. An Overall Outline”, *Adamantius* 20 (2014), 10-12.

⁹ Cf. EUSCBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique, II: Livres V-VII*, VI, 36, 1 (text grec, traducere și note de Gustave Bardy; col. *Sources chrétiennes* [= SC] 41), Cerf, Paris 1955, 138-139.

¹⁰ Cf. PERRONE, *Opere di Origene* IX/3a, nota 9, 218-221.

¹¹ Cf. ORIGČNE, *Entretien avec Héraclide* (Introducere, text, traducere și note de Jean Scherer; SC 67 – ediție revăzută), Cerf, Paris 2002.

mai multe întâlniri și discuții pe care le-a avut Origen și care ar fi putut fi circumscrise aceluiași gen de *dialekteis*, însă numai acesta s-a păstrat. Un tahigraf a consemnat în această „broșură” (28 pagini de papirus, 25-30 linii/pagină) dezbaterea publică, adică în prezența credincioșilor laici și a unor episcopi din împrejurimi, într-o biserică cel mai probabil din provincia romană Arabia, unde Origen fusese invitat ca „expert” în încercarea de a îndrepta un episcop al cărui crez trinitar îi neliniștea pe confrății săi episcopi, într-o primă parte (1,1 – 4,16), urmată de răspunsuri la întrebări puse de unii din cei prezenți. La un moment dat, discuția pare să fi ajuns la un impas:

Origen a spus: „Este Fiul altul decât Tatăl?” Heraclid a spus: „Cum ar putea să fie fiu, fiind în același timp tată?” Origen a spus: „Fiind altul decât Tatăl, Fiul este și el Dumnezeu?” Heraclid a spus: „Și el este Dumnezeu.” Origen a spus: „Și devin ei ca doi Dumnezei? (*kai gínontai en duo theoi*;).” Heraclid a spus: „Da.” Origen a spus: „Mărturisim doi Dumnezei?” Heraclid a spus: „Da. Puterea (*dynamis*) este una”. Origen a spus: „Întrucât însă frații noștri sunt șocați de afirmația că sunt doi Dumnezei, trebuie să ne exprimăm cu grijă și să arătăm sub ce raport sunt ei doi, și sub ce raport cei doi sunt un singur Dumnezeu.” (cf. *Heraclid* 2, 16-35)

Și o face trecând în revistă exemple biblice în care două sau mai multe lucruri formează o unitate, într-un crescendo calitativ al analogiei „entității” (3, 31 – 4, 16): Adam și Eva formează un trup; omul drept și Cristos formează un duh (cf. 1 Cor 6, 17: *Cel care se unește cu Domnul este un singur duh cu el*); Tatăl și Fiul trebuie să fie una la un nivel mai înalt decât „trupul” și „duhul”, iar acest „mai înalt” nu poate fi decât dumnezeirea, după cuvintele Mântuitorului: *Eu și Tatăl una suntem* (In 10, 30).

Transpare din acele rânduri efervescența credinței în căutarea cuvintelor potrivite care să o exprime. De fapt, în Introducerea sa la ediția critică bilingvă, Jean Scherer scrie: „Doctrina pe care Origen o expune aici nu este nouă în opera sa: este una din temele majore și constante al teologiei sale. El de fapt, întotdeauna a învățat că ar fi, oarecum, *doi Dumnezei*, că Fiul era un Dumnezeu *distinct numeric* de Tatăl și că, neacceptând aceste formule, la prima vedere șocante, se cade inevitabil în eroare [...] Ortodoxia, potrivit lui Origen, este obținută printr-un echilibru just între unitate și dualitate, printr-o abilă cumpănă în modul de a uni și de distinge pe Tatăl și pe Fiul” (sublinierile autorului)¹², ceea ce-l va expune însă și riscului unor lecturi trunchiate.

Mai transpare din acel opuscul o atmosferă colegială, un dialog maieutic, întemeiat pe Scriptură, între Origen și ceilalți episcopi prezenți pe de-o parte, și

¹² Cf. J. SCHERER, „Introduction”, in ORIGÈNE, *Entretien...*, 29-30.

episcopul cu o credință suspectă pe de altă parte, care se încheie cu invitația făcută de Origen ca toți clericii prezenți să subscrie la acordul în credință, „în prezența tuturor credincioșilor, ca să nu mai fie răzvrătire (*stasis*), nici cercare asupra acesteia” (4,18-21). Un detaliu semnificativ, ar spune Origen, pentru o Biserică care se vrea sinodală: prezența laicilor la dezbateri asupra credinței este în calitate de martori! Iar evenimentul în sine reprezintă o frumoasă ilustrare a ceea ce contemporanul său din Cartagina, episcopul Ciprian scria: *Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*¹³.

Atenția asupra acestei lucrări „minore” din opera lui Origen ne-a fost îndreptată de un studiu relativ recent și remarcabil, realizat de un teolog ortodox român, ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie a Universității din Fribourg (Elveția), sub coordonarea prof. Franz Mali, despre semantica participării și a comuniunii în gândirea lui Origen¹⁴. Teza susținută în decembrie 2012 nu a putut include și conținutul omeliilor recent descoperite, de aceea ne-am propus ca investigația noastră să aibă în vedere și aspectul pe care titlul Capitolului II din respectiva lucrare îl formulează: „La structure participative comme relation entre les Personnes de la Sainte Trinité” (p. 49-101). Însă în pagini în care este abordat conținutul *Dialogului cu Heraclid* (p. 60-61), o afirmație ni s-a părut gratuită: „Selon l’Origène, l’unité ne se réalise pas par l’essence unique, mais par la relation Păre-Fils.” (p. 61). Autorul nu ține seama de contextul și genul acestei scrieri și îl face pe Origen să nege mai mult decât ce găsim în text, probabil doar ca să-l introducă într-o mult posterioară și neîntemeiată polemică teologică inter-confesională¹⁵. Câteva pagini mai încolo, citim: „«Participation» signifie l’égard du Fils de Dieu «recevoir». Le Fils reçoit du Păre l’être, la «divinité substantielle (*τὴς θεότητος οὐσιόδός*)» [citând *Heraclid* 5, 9-10, SC 67, p. 66], le Păre la lui communique par sa volonté.”¹⁶

¹³ S. CYPRIANUS, *De Oratione Dominica* 23: PL 4, 553.

¹⁴ ADRIAN ROMAN, *La sémantique de la participation et de la communion dans la pensée d’Origène*, Editura Andreiana, Sibiu 2013. Studiile pe această temă au deja o tradiție, începută de DAVID BALAS, „The Idea of Participation in the Structure of Origen’s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition”, în H. CROUZEL – G. LOMINETO – J. RIUS CAMPS (ed.), *Origeniana I. The First International Colloquium for Origen Studies – Montserrat 1973*, Bari 1975, 257-275.

¹⁵ A se vedea clarificarea pregătită de Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor, un text semnat cu trei stele și publicat în cotidianul Vaticanului, *L’Osservatore Romano* din 13 septembrie 1995, iar în traducere în limba română, în broșură publicată de Mitropolia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: „Tradițiile greacă și latină privitoare la purcederea Spiritului Sfânt”, Blaj, aprilie 1997.

¹⁶ Cf. ROMAN, *La sémantique...*, 72.

Un articol recent semnat de Vallery Wilson, „Consubstantialité et participation au Pcre dans le mystcre trinitaire selon Origcne”¹⁷, nici acesta nu abordează textele omeliilor lui Origen. Reținem totuși câteva idei din acest articol. Consideră și el necesar recursul la termenul platonician de „participare (*méthesis*)” pentru a înțelege ideea relației între persoanele divine și între Dumnezeu și oameni, dat fiind mediul filosofic, nu doar platonice, în care Origen a evoluat. Conceptul respectiv presupune existența unor realități inteligibile în raport cu niște realități sensibile (imaginile), în maniera unei cauzalități. La Origen însă, *ousia* (esența, substanța) împărtășită de Tatăl și de Fiul nu este acel *eidos* (formă, imagine imperfectă), ci esența concretă ce poate fi înlocuită cu natura (*physis*), natura divină, spre deosebire de natura umană. *Ousia* și *hypostasis* sunt uneori sinonime la Origen, alteori distincte, în sensul în care vor fi lămurite un secol mai târziu. Și în fine, un fragment antologic, se poate spune, din *Comentariul* lui Origen *la Evanghelia după Sfântul Ioan*, în care *participarea* ia sensul de *colaborare* între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în favoarea sfinților:

Cred că Duhul Sfânt oferă materia darurilor lui Dumnezeu, dacă o putem exprima astfel, celor care, mulțumită Lui și întrucât sunt părtași Lui, sunt numiți sfinți: această materie de daruri, de care vorbesc, este produsă (*energouménçs*) de Dumnezeu [Tatăl], procurată (*diakonouménçs*) de Cristos și subzistă (*hyphestôsçs*) conform Duhului Sfânt.¹⁸

3. Aspecte triadologice în omeliile din *Codex Mon. Gr. 314*

Vom urmări în cele ce urmează conținuturile acestor omelii încercând să surprindem acele aspecte teologice care sunt sintetizate de către H. Crouzel în capitolul X – „Treime și Întrupare”¹⁹, în capitolul menționat mai sus din lucrarea lui A. Roman și în articolul lui V. Wilson, fiind atenți, desigur, la aspecte inedite.

În mod concret, întrebările pe care aceste studii anterioare ni le sugerează, pentru a căuta eventuale răspunsuri în omeliile recent descoperite, sunt:

¹⁷ VALLERY WILSON, „Consobstantialité et participation au Pcre dans le mystcre trinitaire selon Origcne”, *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*, nr. 286 (avril-juin 2024), 130-155.

¹⁸ Cf. ORIGCNE, *Commentaire sur S. Jean. Tome I (Livres I-V)*, II, X.77 (text critic, introducere, traducere și note de Cécile Blanc; SC 120 bis) Cerf, Paris 1996², 258-259.

¹⁹ Cf. CROUZEL, *Origen*, 251-277.

- 1) Distanța fundamentală pe care Origen o face este între Creator și creatură sau cea între lumea inteligibilă/spirituală și lumea sensibilă/materială?
- 2) Care sunt termenii în care este exprimat raportul între unitate și trinitate? Inclusă în aceasta, ar fi întrebarea: Are Origen o concepție subordinaționistă despre misterul Sfintei Treimi?
- 3) Care sunt termenii în care sunt exprimate apropierea treimice (deosebirea rolurilor proprii fiecărei Persoane divine relative la făpturi)?
Și o întrebare care se impune de la sine după lectura acestor omelii:
- 4) Există vreo temă sau idee dominantă comună?

Afirmația cea mai remarcabilă sub aspect triadologic pentru ansamblul operei origeniene o considerăm a fi cea din *H80Ps* II, 3: 499, 17-23; 500, 11-12:

De mi-ai da ascultare, nu va fi în tine un dumnezeu recent (prósphatos) (Ps 80, 9b-10a). Știu că se pot înțelege aceste cuvinte în modul cel mai simplu: dacă cineva ascultă de Dumnezeu, nu va idolatriza și nu va fi un dumnezeu recent pentru cel care ascultă, nici nu se va *închina unui dumnezeu străin* (Ps 80, 10b) cel care ascultă cuvintele lui Dumnezeu. Dar căutând în text mai cu atenție și voind a surprinde de aici divinitatea Sfântului Duh (*tēs theiôtetos akousai tou hagiou pneúmatos*), îndrăznesc să spun că toți oamenii au în sine fie pe Dumnezeul adevărat, fie *un dumnezeu recent, străin* [...] Cel sfânt zice: *Sau căutați dovadă că în mine vorbește Cristos?* (2 Cor 13, 3). Însă cel păcătos ar putea spune: „că în mine vorbește duhul cel rău”.

Este evocată aici în mod explicit, singurul loc în scrierile lui Origen, divinitatea Duhului Sfânt, chiar dacă numai în context *oikonomikós*, în funcția sa dispensatoare relativă la om, aceea de sfințitor. Totuși, rămânând la litera acestui text, poate rămâne întrebarea dacă acea „divinitate” se referă la „Cineva” sau doar la un atribut. De fapt, psalmistul se adresează poporului Israel, Origen însă, personalizează dialogul. În aceeași omelie, câteva rânduri mai sus, comentând același verset (9b-10a) tot în tentă moralizatoare, apelează pentru ilustrarea unei idei la un verset dintr-un alt psalm:

Unde să mă duc de la duhul tău și de la fața ta unde să fug? (Ps 138, 7) Dacă ne observă un om față de care avem respect, nu îndrăznim să spunem un cuvânt prin care am fi judecați rău de el, nici să facem ceva vrednic de mustrare. Disprețuim în schimb privirea (*litt. „ochii”*) lui Dumnezeu (*tôn ophthalmôn tou Theou*), disprețuim prezența (*tēs parousías*) lui Cristos care e mereu prezent lumii (*aeî paróntos tōi kosmōi*), disprețuim pe Duhul Sfânt, pe îngerii aleși, fără să ne dăm seama că toți

aceștia, ofenșați fiind de cei care nu au avut respect pentru privirea lor, ne vor judeca și osândi. (cf. *H80Ps* II, 2: 499, 5-12)

Astfel, suntem asigurați că e vorba, totuși, de „Cineva”. „Ochii lui Dumnezeu” putem presupune cu suficientă probabilitate că se referă la cei ai lui Dumnezeu-Tatăl (*ho Theos*)²⁰. Coroborând cele două citate, am putea rezuma raportarea noastră la cei Trei, astfel: noi în fața Tatălui, Cristos printre noi și în noi, iar aceasta, mulțumită Duhului Sfânt în noi.

În continuare vom parcurge omeliile în ordinea lor. *H15Ps* I, 3 conține o formulare a relației Cristos-Tatăl, poate cea mai surprinzătoare din toate aceste omelii. Structura omeliei este tipică pentru majoritatea celor care vor urma. Un prolog (paragrafele 1 și 2) cu considerații spiritual-alegorice asupra titlului psalmului („Inscripție pe stâlp. Al lui David”) și identificarea locutorului în psalm (Cristos), unde este menționată citarea versetului 10 din acest psalm în discursul lui Petru din ziua Cincizecimii (Fap 2, 27). Alături de Ef 4, 10, citat tot aici, avem anunțată astfel tema centrală a celor două omelii: coborârea Logosului întrupat din ceruri până la *hades* și înălțarea celui Înviat, cu detalii despre aspectele trihotomice (*sarx-psyche-pneuma*) ale naturii umane a lui Cristos în acel proces (9+10 paragrafe în cele două omelii, 30 de pagini de manuscris). Referindu-se la persoana locutorului din psalm – Cristos –, Origen folosește termenul *prósôpon*: *tn̄ prósôpon tn̄ en tõi psalmôi tou kyriou h̄cmôn esti Christou Içsou* (*H15Ps* I, 2: 75, 8-9).

„Păzește-mă, Doamne, căci în tine am nădărduit”, *zis-am Domnului* (Ps 15, 1b-2a). Mântuitorul ne descrie rugăciunea sa pentru ca, descriind-o, să ne învețe și pe noi să ne rugăm. De fapt, l-a rugat pe Tatăl spunând: *Păzește-mă, Doamne*, întrucât Mântuitorul are trebuință de Tatăl (*endeçs toũ patrñs*) și numai Dumnezeuul universului (*ho theñs tôn holôn*) nu e în trebuință și nu are nevoie de nimeni. Totuși, Mântuitorul, chiar fiind în trebuință, are ceva ce-l distinge de alții: are trebuință doar de Dumnezeuul universului. În schimb Moise, dacă e în trebuință, e de Dumnezeu, de Cristos, de Duhul Sfânt și de îngerii care-l ajută. Cu cât suntem mai inferiori, cu atât avem nevoie de mai mulți [...] nu te scandaliza pentru cuvintele mele. Eu nu zic că [Cristos] e în trebuință la fel ca tine sau ca unul din cei care au nevoie de ajutorul celui pus sub Dumnezeu; dar zic că are trebuință de unicul Dumnezeu și Tată, Căruia i se ruga și prin profeți, ca acum. (cf. *H15Ps* I, 3: 76, 15-22. 25-27)

²⁰ Cf. *ibid.*, 251-252.

Mai întâi verbul *endeô* + Gen. („a avea nevoie/trebuință de...”) – se poate adăuga listei de termeni origenieni care exprimă participarea Fiului la viața divină a Tatălui. Citit fragmentul în cheie dogmatică, desigur, l-am eticheta ca vehiculând o teologie subordinaționistă. Dar amintindu-ne de lecția cu Heraclit, putem spune că avem și aici o analogie a rugăciunii și un mixaj între planurile teologic (intra-treimic) și cel *oikonomic*, totul scris într-o cheie pastoral-liturgică. Astfel, câteva rânduri mai jos, în același paragraf, citim:

Dacă aş vrea vreodată să mă rog lui Dumnezeu [Tatăl] așa cum Mântuitorul se roagă, ca și cum aş avea nevoie doar de Dumnezeu [Tatăl] și i-aș prezenta rugăciunea mea fără Mântuitorul, aş face o rugăciune nedesăvârșită. De fapt, rugăciunea mea, chiar atunci când se înalță la Dumnezeu [Tatăl], prin Isus Cristos trebuie să se înalțe [...] Tatăl, de fapt, nu va primi rugăciunea dacă i-o voi prezenta fără să mă folosesc de arhieru, neputând ajunge până la El fără Isus Cristos care i-o oferă. (cf. *H15Ps* I, 3: 77, 4-7. 8-9)

O scurtă digresiune tematică: în același paragraf el mai oferă o interpretare în cheie eclesiologică a acelei invocații inițiale a lui Cristos, ca adresându-se Tatălui cu privire la membrele trupului său, dar în fond, o rugăciune tot pentru Sine (cf. *ibid.*, 77, 14-30). În nota la acel fragment, L. Perrone menționează: „Surprindem aici inițierea acelei metode de interpretare cristologică a *Psalmilor* la două nivele, care va avea o amplă continuare în exegeza patristică, iar Augustin va distinge între *caput* (= Cristos) și *corpus* (= Biserica) [...] E de notat că Ieronim omite primul comentariu, însă îl reia pe al doilea în termeni analogi (*Tr. in Ps* XV, 2)”²¹.

Cea mai scandalooasă afirmație (adoptianistă, dacă e luată din context) o găsim la finalul paragrafului următor. Pentru a-i estompa efectul, cităm și fraza care o precedă:

Astfel, Cristosul lui Dumnezeu a împodobit totul făcându-se înger și totul a fost împodobit doar prin faptul de a fi Dumnezeu. Devenind Dumnezeu, El a fost împodobit de divinitatea Tatălui. (cf. *H15Ps* I, 4: 80, 19-21)

În respectivul paragraf, continuând interpretarea versetului inițial al psalmului, vorbește despre ocrotirea din partea îngerilor, dispusă chiar de Dumnezeu, bogat documentată în Scripturi, și despre titlul mesianic *Îngerul de mare sfat* (Is 9, 5). Astfel el face o legătură între cristologie și angelologie, și nu doar aici, ecou al unei cristologii

²¹ Cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene* IX/3a, nota 9, 136.

angelice de matrice iudeo-creștină și legată de teologia Logosului²², beneficiari ai coborârii și înălțării lui Cristos fiind nu doar oamenii, ci și îngerii. De remarcat că în aceste linii nu folosește vocabularul redemptiv, ci doar verbul *kosméō* („a împodobi”). „Împodobire” sau „îndumnezeire = devenind Dumnezeu (*genómenos theîs*)” atât pentru firea omenească, cât și pentru cea îngerească. În *H15Ps* II, 8 reia tema acelei cristologii angelice, însă acolo mai degrabă ca ipoteză:

Dacă în coborâre (*katabainôn*) a coborât și către îngeri – a venit de fapt din cele mai de sus ale cerurilor –, poate că s-a transformat după loc [...] cum pentru mine s-a făcut om, așa către alții s-a făcut înger, iar către alții tron, domnie, principat, stăpânire. Pentru fiecare Domnul devine ceva, (devine) ceea ce fiecare e capabil să primească. (cf. *ibid.*, 109, 5-6. 12-13)

Revenind la prima omelie asupra Psalmului 15, argumentarea inițială (teologia suficienței *versus* dependența) continuă, găsindu-și o confirmare cu valoare apologetică în cea de a doua afirmație a psalmistului – *Domnul meu ești Tu, pentru că* (*hóti*) *de bunurile mele nu ai trebuință* (vs. 2) – ca fiind adresată de fapt de către Mântuitorul (*ho Sôtḗr*), Tatălui, „Dumnezeul universului”, „Domnul” în absolut (cf. *H15Ps* I, 5). Aici ne-am fi așteptat la o extrapolare la cei care-I aparțin lui Cristos, dar în paragraful următor, comentând următorul verset – *pentru sfinții care sunt în pământul Său a făcut minuni* (vs. 3a) – Origen pune accentul pe cei care sunt *în pământul Său*, într-o desfășurare de la istoria biblică a exodului, la Iosua și apoi la toți cei din Biserică, pentru care *toate voile Sale [sunt] în ei* (vs. 3b), adică împlinirea, chiar dacă încă nedesăvârșită, a planului lui Dumnezeu [Tatăl] (cf. *H15Ps* I, 6).

Vs. 5 – *Domnul este partea mea de moștenire...* – îi oferă lui Origen prilejul de a expune funcția mijlocitoare a Mântuitorului, cu o ulterioară dezvoltare eclesiologică:

Mântuitorul are două moșteniri: un superioară, alta inferioară. Cea superioară este Dumnezeu ca să poată primi folos și binefacere (*ôphelctai kai euergetctai*) de la Tatăl; cea inferioară sunt sfinții săi, ca să dea marile foloase/avantaje (*tr ôphelimôtata*) pe care le primește de la Tatăl celor avantajați (*tois ôphelouménois*). (cf. *H15Ps* I, 8: 86, 4-8)

Dar din același verset 5 – *Domnul este partea mea de moștenire și cupa mea* –, „cupa” devine prilej pentru o inspirată desfășurare a temei hranei și băuturii spirituale, tot într-un raport analogic între misterul eclesiologic și cel al relației dintre Fiul și Tatăl:

²² Cf. *ibid.*, nota 17, 142.

Așa cum, deci, El [Mântuitorul] este hrana și băutura noastră – și *acesta este sângele Meu, sângele noului Legământ* (Mt 26, 28) – și cu privire la Sine vestește spunând: *Nu voi mai bea din acesta până când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția lui Dumnezeu* (Mt 26, 29) –, la fel El are ca hrană pe Tatăl și are ca băutură pe Tatăl [...] De fapt, [Mântuitorul] nu e lipsit de trebuințe (*anendeçs*), după cum am spus mai înainte [...] Mântuitorul se hrănește și mereu e hrănit de Tatăl. (cf. *H15Ps* I, 9: 87, 12-15. 21; 89, 17-18)

În condiția de compus – *synthetos*²³ – a Mântuitorului, la „trebuința” față de Tatăl a Logosului preexistent se adaugă cea specifică condiției umane muritoare asumate de acesta. Spre finalul aceluiași paragraf și al versetului 5b – *Tu ești cel care îmi așezi iarăși moștenirea* –, intră într-un dialog virtual pe tema învierii cu Apostolul Paul, pornind de la o expresie referită la Domnul domnilor în 1 Tim 6, 16 – *singurul care are nemurirea, care locuiește într-o lumină de nepătruns*:

„O, Paule, oare *singur* Tatăl are nemurirea, și nimeni altul”? „Nu”, răspunde el, „însă nemurirea Sa nu e dobândită (*epiktçtos*), ci e firească firii/persoanei [?] Sale (*physei péphyken autôî*)” [...] În schimb, Mântuitorul este nemuritor pentru că nemurirea îi este acordată (*episkeuazoméncçs*). Afirmă de fapt a fi părtaș (*metalambánein*) El însuși Tatălui, către care (*prñs hñn*) a spus: *Tu ești partea mea de moștenire... Tu ești cel care îmi așezi iarăși moștenirea* (Ps 15, 5). (cf. *H15Ps* I, 9: 89, 20-26)

Ca să nu fim anacronici, am păstrat ambiguitatea conceptuală (din punct de vedere teologic) a traducerii lui *physis*²⁴, despre care ne amintim că două secole mai târziu un alt alexandrin (Chiril) o va introduce (involuntar) în dezbaterile cristologice. Însă nu pierdem din vedere afirmația din finalul prologului la acest psalm: „psalmul e rostit în numele persoanei (*ek prosôpou*) Domnului nostru Isus Cristos” (cf. I, 2: 76, 14). De fapt, în următoarea omelie la Psalmul 15 (comentând vs. 7-11) Origen aprofundează perspectiva cristologică făcând distincția între afirmațiile biblice care vorbesc despre Cristos ca Dumnezeu (ca *Primul născut din toată creația*, Col 1, 15) și cele care se referă la El ca om, cu referire specială la sufletul său omenesc, *psychç* (cf. vs. 10 citat în Fap 2, 27). În acest context argumentativ, semnalăm o frază cu valență triadologică. Comentând vs. 8 – *L-am văzut mereu în fața mea pe Domnul, căci stă la dreapta mea să nu mă clatin* –, comentează Origen: „Sufletul omenesc al lui Isus e cel care spune cuvintele *L-am văzut în fața mea pe Domnul*. Care Domn?

²³ *Synthetos estin ho Sôtçr diř se* („Mântuitorul e compus pentru tine”: I, 3: 77, 24)

²⁴ L. Perrone traduce „ç propria della sua natura”: *Opere di Origene* IX 3/a, 159.

Oare o spune despre Tatăl sau despre *primul născut din toată creația*, care-i era mereu prezent?” (cf. *H15Ps* II, 3: 97, 5-7).

În același paragraf găsim niște considerații despre natura impecabilă a lui Dumnezeu, asemănătoare celor despre nemurire amintite mai sus și implicite o amorsare a doctrinei despre bi-telismul lui Cristos:

Eu nu mă minunez dacă cineva vrea să refere la *primul născut din toată creația* ceea ce este scris despre faptul că Mântuitorul nu a păcătuit. Cel care admiră așa ceva se poartă ca și cum l-ar admira pe Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, pentru că nu păcătuiește, ignorând că a păcătui nu stă în firea (*ou péphyken*) lui Dumnezeu. Cum nu stă în firea Logosului lui Dumnezeu să păcătuiască [...] Însă elogiul pentru că Isus nu păcătuiește trebuie referit la omul *care nu a păcătuit, nici nu s-a găsit înșelăciune în gura lui* (1 Pt 2, 22). (cf. *H15Ps* II, 3: 95, 15-21)

Din finalul omeliei, comentând ultimul verset (11a: *Tu mi-ai arătat căile vieții*) reținem această perspectivă escatologică asupra relației dintre Cristos total (Cap și membre) și Tatăl:

Cel care a spus: *Eu sunt calea* (In 14, 6), poartă către Dumnezeu și Părintele universului. După care sunt cuvintele: *mă vei umple de bucurie cu fața Ta* (11b). Și despre aceste cuvinte trebuie spus că adevăratele bucurii sunt cele de care Cristos e plin, care-I provin din contemplarea feței Tatălui [...] *Desfătare de-a dreapta* (11c), cu care-i primește Cristos la Sine pe sfinți. Dar înainte ca cineva să ajungă *până la capăt* (11c), nu-i e cu puțință să fie părtaș (*metlambánein*) desfătării de la dreapta lui Dumnezeu. (cf. *H15Ps* II, 10: 112, 8-12. 14-16)

Psalmului 36 îi sunt alocate patru omelii în acest codice, comentariul oprindu-se la vs. 29 (din 40 de versete, în total), însă acesta este un psalm moral (*çthikós*) „terapeutic pentru sufletele noastre” (cf. *H36Ps* I, 1), de aceea doar în două pasaje am găsit aici material pentru studiul nostru.

În *H36Ps* II, 1, comentând îndemnul psalmistului din versetul 7a – „Supune-te Domnului” –, de la considerații morale ajunge la aspecte escatologice, adiacente evocării versetului din 1 Cor 15, 28: *când toate îi vor fi supuse, atunci și El, Fiul, se va supune Celui care i-a supus toate*:

Careva dintre cei care nu înțeleg acest pasaj va spune: „Dacă Fiul se va supune Tatălui doar când totul va fi supus Lui, atunci Fiul nu e supus Tatălui? Și în vreme ce noi ne rugăm să fim supuși Logosului lui Dumnezeu fără nicio întârziere, El nu-i este încă supus?” Dar vezi marea Sa iubire pentru oameni și bunătatea Sa! El nu se

consideră încă supus, câtă vreme mai este ceva care nu e supus Tatălui. Atunci, el se numără printre cei care s-au supus și declară cu încredere: „M-am supus lui Dumnezeu”, în momentul în care prezintă totul ca supus Logosului. (cf. *H36Ps* II, 1: 128, 11-19)

Într-o amplă notă pe tema „supunerii”, L. Perrone semnalează faptul că doctrina apocatastazei invocă în principal pasajul din 1 Cor 15, 25-26, în conexiune cu Ps 109, 1²⁵.

În *H36Ps* IV, 1, comentând versetul 23a – *De Domnul sunt îndreptații pașii* (diabčmata) *omului* – și, în postura de filolog, remarcând caracterul neuzual aici al lui *diabčmata*, îl leagă de un alt fragment în care apare verbul *diabčnai*, pe care îl traduce „a trece prin/dincolo”, în episodul teofaniei lui Moise (Ex 3, 2-3): *voi trece dincolo să văd vedenia asta mare* (tñ hórâma tñ méga), iar de aici dezvoltă o interpretare moral-spirituală și trinitară în jurul acestor termeni:

Și care ar fi „marea vedenie” dacă nu Dumnezeu, care e văzut de cel care-i curat cu inima? Care ar fi „marea vedenie” dacă nu Înțelepciunea și Logosul lui Dumnezeu, Cristosul Său, pe care nimeni nu-l poate cunoaște dacă Tatăl nu-i descoperă? Și care ar fi „marea vedenie” dacă nu Duhul Sfânt? (cf. *H36Ps* IV, 1: 158, 14-17)

Traducerea latină a lui Rufin transformă interogațiile în afirmații și adaugă o concluzie: *Magna ergo haec visio scientia Trinitatis est*²⁶.

Omeliile la Psalmii 37 și 38 (câte 2 la fiecare), păstrate doar în traducere latină, sunt asemănătoare ca tematică cu cele la Psalmul 36. O singură aluzie la relația dintre Tatăl și Fiul găsim în *H38PsL* II, 2, pe marginea imaginii lui Cristos-Arhiereu, evocată în *Evrei* 10 și în contextul unei expuneri mai largi asupra triadei umbră-imagine-realitate²⁷.

H67Ps I începe cu o răspunsul lui Origen la o prezentare elogioasă din partea episcopului (*pápas*) care l-a invitat (Alexandru al Ierusalimului ?) și cu invitația la rugăciune pentru sine cu cuvintele unui alt psalm care tocmai fusese citit (Ps 69), invitație adresată asistenței, urmată de considerații despre franchetea (*parrčsia*) pe care Dumnezeu o vrea din partea omului când I se adresează. Acestea, prilejuite de imperativul cu care începe Ps 67 – *Să se scoale Dumnezeu* –, iar apoi despre antropomorfismele „poziției”

²⁵ Cf. *ibid.*, nota 2, 243.

²⁶ *H36PsL* IV, 1: ORIGČNE, *Homélie sur les Psaumes 36 et 38*, (text critic stabilit de Emanuela Prinzevalli, introducere, traducere și note de Henri Crouzel și Luc Brésard; SC 411), Cerf, Paris 1995, 184.

²⁷ Cf. *ibid.*, 378.

divine: sculat, așezat. În acest context afirmă el imutabilitatea divinității: „Dar cu privire la astfel de afirmații trebuie să știi că Dumnezeu, considerat în Sine, nu e supus mutării și schimbării (*átreptós kaē analloíôtos*), ci rămâne mereu așa cum este El (*kaē aeē katr autr kaē hōsaútōs échei*)” (cf. *H67Ps* I, 3: 180, 13-14). Expresia din urmă face ecou unui fragment din *Dialogul despre suflet* (*Phaidon*) al lui Platon, în care Socrate, prin mărturia postumă a discipolului său Phaidon, își argumentează în fața prietenilor și discipolilor veniți să-l asiste în ultimele clipe ale vieții sale teza nemuririi sufletului (în cadrul mai larg al argumentării sale în favoarea metempsihozei sau mai bine zis, a metemsoatozei), urmând aceeași metodă a dialogului maieutic:

Și nu găsești că lucrurile ce sunt totdeauna aceleași, ce nu suferă nici o prefacere, sunt cele necompuse, pe când cele ce se schimbă mereu, nefiind niciodată aceleași sunt tocmai cele compuse? [...] Oare însăși acea esență, a cărei rațiune de a fi o dăm prin întrebări și răspunsuri, se păstrează întotdeauna aceeași (*hōsaútōs aeē échei katr tautr*), sau se schimbă câteodată? Egalul în sine, bunul în sine, fiecare din lucrurile ce există în sine, ca o realitate (*tñ hōn*), îndură vreodată o cât de mică prefacere?²⁸

Este un exemplu despre cum Origen pare să fi valorificat resursele filosofice disponibile în favoarea comentării psalmilor și, în mod particular, în transmiterea conținutului de credință: sub forma „pepitelor filosofice”, cum le numește Chiara Barilli într-un studiu asupra comentariilor lui Origen la psalmi²⁹, studiu care, însă, nu include omeliile din *Codex Mon. Gr.* 314, ci doar ceea ce regăsim în volumele 12 și 17 din ediția lui J.-P. Migne, *Patrologia graeca*³⁰. „Pepite” extrase după un proces de decantare în virtutea revelației iudeo-creștine: dacă la Socrate imutabilitatea se referă la esența impersonală și ideatică, la Origen referința este personală. Parcurgând textele omeliilor recent descoperite și anticipând concluziile, s-ar putea menționa în plus faptul că în omelii referințele filosofice par a fi mult mai sobre, adică mai rare și doar implicite, spre deosebire de comentarii, cum este cazul chiar cu prologul

²⁸ PLATON, *Phaidon* 78 c.d: pentru textul grec, *Platon. Oeuvres complètes*, tome IV, I^{re} partie – *Phédon* (text stabilit și tradus în franceză de Léon Robin), Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris 1952³, 36; traducerea românească de C. Papacostea în PLATON, *Banchetul și alte dialoguri*, Editura Mondero, București 2001, 185.

²⁹ Cf. CHIARA BARILLI, „Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai salmi”, *Adamantius* 20 (2014), 147-158.

³⁰ Cu mențiunea necesară despre autenticitatea îndoielnică a tuturor acelor fragmente de comentarii, primul care a pus-o sub semnul întrebării fiind HANS URS VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 53(1939), 86-106 și 181-206.

primului comentariu la Psalmi rămas de la Origen în mod fragmentar, comentariu databil în perioada sa alexandrină (anterior anului 229), care începe cu o referire la Aristotel pentru a explica titlul „pentru sfârșit (*eis tñ télos*)” purtat de unii psalmi. Imediat după aceasta, înșiră un număr de șapte definiții (*hóroi*) și semnificații pentru „Dumnezeu”, alese, scrie el, de la cei mai buni scriitori³¹, pe primele amendându-le ca fiind prea incluzive. Ultima dintre ele afirmă despre Dumnezeu: „Viețuitor incoruptibil, negenerat și prim Rege, care are ca țărâm întreg universul”³². Revenind la textul citat din omelia la Psalmul 67, în acest caz putem subscrie afirmației autoarei menționate pentru un caz similar din comentariile lui Origen: „suntem în fața convertirii unei doctrine filosofice în limbajul și în orizontul conceptuale biblice, în scopuri exegetice”³³. Imediat apoi apelează la cuvintele din Ps 101, 26b-28 (*cerurile vor pieri, dar Tu vei rămâne...*) și la Mal 3, 6 (*Eu sunt Dumnezeul vostru și nu mă schimb*) pentru a reafirma și a preciza în manieră apofatică aceeași imutabilitate:

Deci, în Sine, Dumnezeul universului e fără mutare, fără schimbare și fără transformare (*ametáblētos*), dar pentru tine omule, ca să zicem așa, suferă niște transformări, devenind pentru fiecare după cât de vrednic e să devină pentru el. (cf. *H67Ps I*, 3: 181, 9-12)

Asupra imutabilității, de fapt a comunicabilității acesteia către oameni, prin Cristos, revine în finalul următoarei omelii la același psalm, într-un rezumat de teologie morală cu adevărat fundamentală, când comentează versetul 7a: *Dumnezeu îi face să locuiască în casă pe cei de un singur fel* (ho Theñs katoíkizei monotrópous en oikôi)”, unde se întreabă cine sunt acești *monotrópoi*:

Câtă vreme păcătuim suntem de multe feluri (*polytropoi*) și experimentăm multe transformări: acum purtăm pe chip aspectul (*trópon*) mâniei, alteori aspectul întristării, alteori aspectul fricii și al lășității, alteori aspectul plăcerii [...] Multe aspecte (*polytropos*) are deci, cel de nimic (*ho phaûlos*), în vreme ce cel drept, imitator (*mimēťs*) al lui Dumnezeu fiind, e de un singur fel (*monótrópós*). De fapt, așa cum Dumnezeu e mereu același, Căruia eu îi spun: *Tu același ești* [Ps 101, 28] și, Dumnezeu fiind, El spune: *Eu nu mă schimb* [Mal 3, 6], la fel, imitatorul lui Dumnezeu, fiul lui Dumnezeu,

³¹ Cf. *Ex Origenis Commnetariis in Psalmos*: J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, tomus XII, (= PG), Paris 1857, 1053B.

³² *Zôon áphtharton kaě agénñcton, kaě prôton basiléa, hçn échei chôran ho sympas kósmos*: PG 12, 1056C.

³³ Cf. BARILLI, „Elementi di filosofia...”, 359.

este de un singur fel și e mereu același. De aceea, după părerea mea, Fiul lui Dumnezeu este toată virtutea, iar multe virtuți nu sunt <multe> ipostaze (*hypostáseis*), ci toate virtuțile sunt una singură. Grecii s-au umplut de multe virtuți ca să fie părtași (*metáschôsin*) lor. Nouă ne ajunge Cristos în locul tuturor. El este toate acestea, pentru ca eu să devin de un singur fel, în Cristos Isus, Căruia slava și puterea... (cf. *H67Ps* II, 8: 223, 17-20. 22-23 – 224, 1-10)

Iată un loc în care Origen se delimitează de o explicație în termeni participativi filosofici a virtuților. Un detaliu lingvistic semnificativ la acest punct: el folosește aici un sinonim al lui *méthexis* – *metáschesis* –, pentru care singura ocurență ajunsă la noi pare a fi în același dialog al lui Platon, *Phaidon*, 101c³⁴. Dar ce pare mai semnificativ aici, este dinamica specifică Veștii bune în exercițiul virtuților, primatul revenind (Fiului) lui Dumnezeu.

În introducerea la această a doua omelie la Psalmul 67, cea mai lungă dintre toate, Origen dezvoltă ideea necesității înțelegerii poruncilor divine pentru a le putea pune în practică. Pentru tema noastră interesant este faptul că el face distincție între posibili autori ai acelor porunci:

Nu e cu puțință cuiva să înfăptuiască poruncile lui Dumnezeu (*tr̄ prostassómena hyp̄n tou Theoũ*) în dumnezeieștile Scripturi, sau ale lui Cristos, sau ale Sfântului Duh, fără ca mai întâi să fi înțeles ce se spune acolo. [...] Mă întreb atunci, dacă aceasta a poruncit-o (*prosétaxen*) Dumnezeu universului (*ho tôn hólôn Theĩs*), sau Cristos, sau Duhul cel Sfânt... (cf. *H67Ps* II, 1. 2: 200, 2-4; 201, 5-6)

Pentru prima frază, urmează ca exemplu cazul martiriului, pentru a doua, întrebarea se referă la conținutul versetului 5a-b din Ps 67: *Cântați lui Dumnezeu, cântați pe strune Numelui Său, pregătiți cale Celui pășește peste asfințit. „Domn” este numele Lui*, cu care începuse lectura zilei respective în adunarea căreia i se adresează predicatorul, pentru ca mai apoi să aprofundeze într-un sens moral-spiritual acea dispoziție divină. Câteva pagini mai încolo, pe marginea aceleiași verset aducând în atenție versetul Ef 5, 19, unde se face distincția între „vorbirea” și „cântarea” psalmilor, face o conexiune inclusiv cu Rom 8, 15 și Gal 4, 6 despre Duhul care strigă în inimile noastre *Abbă, ho Pat̄r*, pentru a se întreba ce ar putea însemna „a cânta cu inimile”. Și își începe răspunsul introducând o altă distincție: între glasul sensibil și cel inteligibil. Despre acesta din urmă e vorba, de exemplu, când Psalmistul spune: *cu glasul meu*

³⁴ Cf. HENRY GEORGE LIDDEL – ROBERT SCOTT (ed.), *A Greek-English Lexicon*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1948⁹, 1117.

către Domnul am strigat (Ps 3, 5). Și precizează el mai jos că acesta e glasul unui cuget/intelect curat (*noû katharoû*). Acest glas, la fel ca cel sensibil, poate fi format, antrenat, precum David acompăniindu-se cu harfa sa. De la David și harfa sa, Origen face trecerea la Mântuitorul nostru și Biserica sa – „un mare instrument, cu multe corzi” (cf. *H67Ps* II, 3: 206, 16). Iar de aici, la fiecare dintre noi, printr-o interiorizare a misterului relațiilor între Dumnezeu universului și Logosul, dar cu efecte cosmice:

Și în fiecare dintre noi, când acest Logos ritmează intelectul și impune ordine mișcărilor intelectului și glasurilor intelectului ca într-o muzică, putem îndeplini porunca care spune: *Cântați Domnului* (Ps 67, 5a). Astfel înțelegând, Apostolul poate spune: *cântând și psalmodiind în inimile voastre* (Col 3, 16). De fapt, când intelectul nu cugetă în mod fals/nemelodios (*ekmelôs*) cu privire la Cristos, nici nu reflectează în mod disarmonic (*ekrythmôs*) la Dumnezeu universului (*theoû tōn hólōn*), ci consideră ceea ce trebuie privitor la El și elaborează un discurs despre Dumnezeu (*theologē*) înțelegându-l cum trebuie, el exprimă, ca să zic așa, atât înălțarea vocii cu privire la Dumnezeu în severitatea Sa, cât și relaxarea produsă de bunătatea Sa (cf. Rom 11, 22). Iar <când> vestind pe Dumnezeu e în stare să facă un amestec din înălțarea vocii, ritmuri spirituale și melodii cerești, atunci el cântă asemenea cerurilor, cântă cu inima și psalmodiază lui Dumnezeu. În ce fel asemenea cerurilor? După cum stă scris: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu* (Ps 18, 2a). (cf. *H67Ps* II, 3: 206, 16-27)

Paragrafele următoare continuă în aceeași manieră, am spune noi moralizatoare, dar subscrisă, la fel, misterului teologic sau celui cristologic. Astfel, comentând versetul 5a – *Cântați lui Dumnezeu, cântați pe strune/psalmodiați* (*psállate Numelui Său* – începe cu un apel implicit la analogie în discursul teologic: „Cu cât se deosebește Dumnezeu în sine de propriul Său nume, cu atât se deosebește cântarea de cântarea pe strune” (cf. *H67Ps* II, 4: 207, 28-29). Sau „asfințitul” din versetul 5b – *pregătiți cale Celui care pășește peste/spre asfințit* – îi prilejuiește două dezvoltări care ne poartă prin istoria biblică interpretată în mod spiritual.

Cu omeliile la Psalmul 73 intrăm în seria psalmilor lui Asaf (49; 72-82), cărora Origen pare să le fi acordat o atenție deosebită³⁵. Pentru tema noastră, am remarcat mai întâi un fragment interesant referitor la preștiința lui Dumnezeu și la protologie. Comentând versetul 2a (*Adu-Ți aminte de adunarea pe care ai dobândit-*

³⁵ Cf. LORENZO PERRONE, „Les Psaumes d’Asaph chez Origène et Eusèbe de Césarée: l’interprétation du Psaume 76”, *Revue d’études augustinienes et patristiques* 69/2(2023), 271-304.

o de la început), acel „de la început (*ap'archçs*)” este citit mai întâi în sens istoric, cronologic, însă doar pentru a arăta insuficiența acestei interpretări și, urmând metoda asumată în începutul omeliei, subscrisă titlului psalmului – „pentru înțelegere” –, pledează pentru o înțelegere mai profundă, după ce citează fragmente din Rom 8, 29-30 (*cei pe care i-a cunoscut de mai înainte... i-a și hotărât; cei pe care de mai dinainte i-a hotărât, i-a și chemat..., i-a justificat..., i-a preamărit*):

Când Dumnezeu (*ho Theñs*) a precunoscut (*proégnô*), a precunoscut în început (*en archç*) și a dobândit (*ektçsato*) cu preștiința (*prognôsei*) Sa tot ceea ce urma să vină sub El [...] Cunosce de fapt, un Început de la care Dumnezeu ne-a dobândit pe fiecare dintre noi, îl cunosce pe acesta ca pe un început însuflețit și viu care zice: „Dumnezeu m-a dobândit *început al căilor sale pentru lucrările Sale*” (cf. Prov 8, 22). Începutul este Cristos: deci (Dumnezeu) a dobândit *de la început*, de la Cristos, care este începutul și sfârșitul, care este alfa și omega. (cf. *H73Ps I*, 4: 230, 9-11. 12-17)

Omelia I oferă material abundent pentru o lectură din perspectivă soteriologică. Semnalăm doar un fragment în care apar grupate câteva dintre cele mai uzuale numiri (*epinoiai*) ale lui Cristos din scrierile lui Origen: Dreptate, Sfințire, Înțelepciune, Adevăr, Răscumpărare (cf. *H73Ps I*, 5: 231, 6-7). Dar cele mai dese folosite titluri, în ansamblul omiletic, sunt cel de Logos și cel de Mântuitor.

Omelia a II-a la Ps 73 reia comentariul de la vs. 8 (*Zis-au în inima lor stirpea lor...*), din care cuvântul „stirpe (*syggéneia*)” îi oferă ideea tematică prezentată în prologul omeliei: înrudirea spirituală. Aceasta este chemată în cauză într-un moment al omeliei în care vorbește despre cunoașterea pe care o are Dumnezeu:

De fapt, când faci lucruri nevrednice, astfel încât Dumnezeu, care îi cunoaște pe ai Săi, nu te mai cunoaște și nu se îngrijește de tine, vei spune și tu: *și nu ne va mai cunoaște* (Ps 73, 9b). De fapt, *Domnul*, nu-i cunoaște pe toți, ci doar *pe cei care sunt ai Lui* (Num 16, 5). (Cum) se manifestă cine nu e al lui Dumnezeu și cine e al Lui? *Oricine face păcatul nu este de la Dumnezeu, ci de la diavolul* (1 In 3, 8). Oricine mărturisește dreptatea, atât în cuvinte cât și în lucrări, adică pe Cristos, (acesta) este născut din Dumnezeu. (cf. *H73Ps II*, 3: 243, 14-19)

Duhul Sfânt este menționat în această omelie în context polemic-apologetic, fie relativ la poporul evreu, „abandonat” în favoarea Bisericii (II, 2), fie relativ la ereticii marcioniți, care nu citesc cuvintele profetice după intenția Duhului Sfânt: „aceștia nu-l au pe Dumnezeul arhitect (*tñn Theñn tñn dçmiourgñn*) care ne-a dat profețiile”

(cf. *ibid.*, II, 3: 243, 10). Interesant faptul că Origen se pliază aici pe vocabularul lor, cu „Dumnezeul demiurg”.

Comentând vs. 11 (*De ce Ți-ai abătut mâna Ta și dreapta Ta, din sânul Tău, până la capăt?*), schițează o imagine – Cristos, mâna/dreapta Tatălui – care va fi dezvoltată mai explicit în *H76Ps* II, 2. Aici, citim: „Când Dumnezeu ia seama (*episkopei*), mâna Sa scoate din sân cele bune – se zice aceasta în manieră simbolică – și ni le dă din sânul Său, dar când nu ia seama, nu ne dă din sânul Său nici pe Cristos” (cf. *H73Ps* II, 4: 244, 3-5).

Pentru vs. 13a (*Tu ai întărit cu puterea Ta marea*) oferă două interpretări: „După interpretarea mai simplă, Creatorul universului (*ho poiçtş tön hólôn*) a întărit această mare și i-a dat mării o mare putere, zicându-i: *Pân’aici vei ajunge și valurile tale se vor frânge în tine* (Iob 38, 11). După interpretarea spirituală, marea, viața oamenilor, plină de valuri, [...] a fost întărită de Dumnezeu” (cf. *H73Ps* II, 5: 245, 11-15).

Omelia a III-a începe comentariul de la versetul 15a (*Tu ai făcut să țâșnească izvoare și pâraie*), care îi oferă oportunitatea asocierii temei biblice a Duhului Sfânt. Prologul acesteia începe de fapt cu menționarea necesității asistenței Acestuia în rugăciune (cf. Rom 8, 26). Iar comentariul pe marginea versetului 16b (*Tu ai dispus/făurit(?) luminarea și soarele* [*sy katçrtisô phaūsın kaē hçlion*]) ne oferă o interesantă alegorizare a misterului treimic:

Dumnezeu (*ho Theós*) a dispus aceste lucruri – luminarea și soarele –, mai ales soarele, pe care l-am numit *soare al dreptății* (cf. Mal 3, 20). Tatăl a dispus și luminarea, despre care ne învață că e diferită de ceea ce se numește „soare”. Dumnezeu „a dispus”: ce altceva ar putea fi acesta dacă nu Duhul Sfânt? Astfel, cuvintele *Tu ai dispus luminarea și soarele*, potrivit interpretării alegorice, sunt de referit la Cristos și la Duhul Sfânt. Cât privește litera textului, cineva ar putea cerceta apoi ce este faptul că luminarea și soarele au fost dispuse de Dumnezeu și că luminarea este altceva decât soarele. Întrucât, deci, caut un pasaj, îl scot din *Geneza* și explic că un lucru este luminarea și un altul soarele: *La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul [...] Și a fost lumină* (Gen 1, 1-3). Iată că am luminarea. Apoi, în ziua a patra: *Să fie luminători* (phostçres) *în tăria cerului* (Gen 1, 14a). Iar puțin mai apoi: *și a făcut* (epoiçse) *luminătorul mare pentru [a fi] început/stăpân al zilei* (cf. Gen 1, 16), astfel că în baza acestui text, stând la litera textului, putem zice: *Tu ai dispus luminarea și soarele*. Deci, această lumină este mai mare decât soarele, fiind „primul născut din această creație” și venind înaintea soarelui. (*H73Ps* III, 2-3: 255, 12-18 – 256, 1-10)

Am citat *in extenso* pentru a semnală și o problemă de critică textuală: deși citează din Gen 1, 14-16, pare să omită (Origen? copistul?) tocmai fragmentele în care apare cuvântul *phaūsis* (vs. 14 și 15), cel puțin în variantele codicelor *Vaticanus* și *Sinaiticus*, utilizate în ediția lui Rahlfs³⁶. Din nota editorului textului origenian în care este menționată în schimb problema de critică textuală legată de Ps 73, 16b (*luminarea și soarele / luna și stelele*), cităm: „A parte un frammento catenario di dubbia attribuzione (?FrPs 73, 16 [J.B. PITRA ed., *Analecta sacra*, III: *Origenes in Psalmos* (Ps 26-150), Venetiis 1883, 100]) che identifica l'«illuminazione» con la luna, non ritroviamo altrove in Origene il termine *phaūsis*, attestato da Gen 1, 14-15”³⁷. Iar omelia continuă cu o serie de citate menite să susțină această identificare Cristos-lumină/luminare (In 8, 12; Mt 5, 16; Is 8, 21 – 9, 1; In 1, 1-4), „care e mai mare decât soarele acesta [natural]” (cf. *ibid.*: 256, 14).

În H74Ps, cuvintele psalmistului *Eu voi face judecăți drepte* (3b) sunt atribuite Mântuitorului ca adresate Tatălui (cf. I, 2; 271, 8-9). Versetul imediat următor – *S-a topit pământul* (4a) – este citit în sens spiritual, ca referindu-se la tot ce e pământesc în noi, pentru a interioriza în schimb lucrarea Mântuitorului: „Dacă cineva se face astfel și dacă noi, cu duhul, vom mortifica lucrările trupului astfel ca să *purtăm mereu* cu noi *mortificarea lui Isus în trup* (cf. 2 Cor 4, 10), Mântuitorul va spune despre noi: *S-a topit pământul și toți locuitorii lui* (Ps 74, 4a)” (cf. I, 2; 271, 18-21).

Psalmul 76 are particularitatea frecvenței menționării numelor divine *Theñs* și *Kyrios*, la început la persoana a III-a, iar spre final la persoana a II-a. Astfel că tema rugăciunii se impunea de la sine comentatorului, pe care o desfășoară în mod magistral în primele două omelii. Acesta se lasă parcă antrenat și el de frecvența apelativelor divine din psalm. Comentând versetul 3 (*În ziua strâmtorării mele L-am căutat pe Dumnezeu, [întins-am] mâinile mele noaptea înaintea Lui...*), spune Origen:

Îmi amintesc de a fi spus și cu alt prilej că „mâini” înseamnă „fapte”. Aceasta înseamnă de fapt, a-l căuta pe Dumnezeu: făptuirea (*tn práttein*), din care este găsit Dumnezeu. [...] Aș vrea să mai spun un lucru: spun că Cristos l-a căutat pe Dumnezeu cu propriile-I mâini, atunci când le-a întins pe cruce pentru întreaga lume [...] Și tu, însă, dacă iei crucea și îl urmezi pe Isus și astfel Îl cauți pe Dumnezeu cu mâinile... (cf. H76Ps I, 4: 297, 17-19; 299, 8-9. 12-13)

³⁶ Cf. ALFRED RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1949³, I.

³⁷ PERRONE (ed.), *Opere di Origene* IX 3/a, nota 9, 503.

Dacă mai este cazul a o spune, rugăciunea lui Origen este una creștină, cu o dinamică specifică, cum am văzut deja în *H15Ps* I, 3 și după cum și acest fragment lasă să se întrevadă distincția, desigur între Persoane, nu de natură, între Isus Cristos și *ho Theñs*. Aceeași convingere este subiacentă în prologul *H76Ps* II, comentând versetul 11a (*Și am zis: „Acum am început să înțeleg...”*, în varianta textuală a lui Origen): „De multe ori, cineva care se angajează în cultul lui Dumnezeu (*theosebeia*) conform lui Cristos...” (cf. *H76Ps* II, 1: 313, 8), pentru ca ceva mai încolo să amintească din experiența proprie cazurile unor creștini care i-ar fi mărturisit că abia după ce au întâlnit un maestru potrivit care să le explice misterele credinței au început să înțeleagă cu adevărat ce este creștinismul (cf. *ibid.*: 315, 8-11). Continuând comentariul cu al doilea hemistih al versetului 11, citim o interesantă, dar nu inedită, alegorizare a misterului relației dintre Dumnezeu-Tatăl și Isus Cristos:

Dar din ce motiv (spune): *acum am început să înțeleg!* (Ps 76, 11a)? Pentru că *aceasta e schimbarea dreptei Celui Preaînalt* (Ps 76, 11b) și mulțumită acestei schimbări înțeleg cuvintele: *acum am început să înțeleg!* Eu nu cunosc o altă *dreaptă a Celui Preaînalt*, decât pe Domnul și Mântuitorul meu Cristos Isus. Acesta este de fapt dreapta lui Dumnezeu: Cristos Isus, care atunci când era *în forma lui Dumnezeu* (Fil 2, 6a) nu s-a schimbat, dar era ceea ce era; când însă *neconsiderând a fi o prădare egalitatea sa cu Dumnezeu, s-a deșertat pe sine* (Fil 2, 6bc), s-a schimbat, pentru ca prin acea schimbare a dreptei și, ca să zic așa, prin transformarea și coborârea până la treburile lumești, noi oamenii să (avem parte de) binefacere și folos. (cf. *H76Ps* II, 2: 315, 17-23)

Un text care ne amintește de ceva similar și puțin anterior, din partea Sfântului Irineu din Lyon (*Adversus haereses*, V).

Un larg spațiu în aceeași omelie îl ocupă comentariul versetului 14b (*ce Dumnezeu este mare ca Dumnezeul nostru?*), care începe cu excluderea politeismului, pericol încă real pentru timpurile și locurile respective: „Dar bagă de seamă, o, catecumene, nu te lăsa înșelat (gândind) că și creștinii susțin existența mai multor zei și nu te întoarce la idoli” (cf. *H76Ps* II, 5: 321, 5-7). După care, la modul pozitiv, dezvoltă tema îndumnezeirii după ce cheamă în cauză drept *testimonia* Ps 81, 6 și 1 prin In 10, 35 și exemplele biblice ale patriarhilor, prin împărtășire din divinitatea lui Dumnezeu, iar aceasta ca introducere la afirmarea divinității Mântuitorului nostru odată cu cea a Tatălui:

De fapt, mare dumnezeu este – dacă pot să mă exprim cu îndrăzneală – Avraam, mare dumnezeu este Isaac, mare dumnezeu este Iacob și, pentru aceasta au fost ei îndumnezeiți (*etheopoiçthçsan*): pentru că Dumnezeu a legat (*synçpsen*) propriu-i nume, „Dumnezeu”, de numele lor, zicând: *Eu sunt Dumnezeul lui Avraam* [...] (Ex 3, 6). Spunând o dată pentru totdeauna (*hápax*): *Eu sunt Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob*, el a dăruit (*echarísato*) și lui Avraam <să fie dumnezeu>, de vreme ce se dă pentru el o participare (*metochç*) la divinitatea lui Dumnezeu. Și dacă ajungi până la Mântuitorul și îl mărturisești pe acesta ca Dumnezeu – de fapt este Dumnezeu, pentru că *la început era Cuvântul, și Dumnezeu* [!] *era la Dumnezeu* (theîs çn prîs tîn theîn) *și dumnezeu era Cuvântul* (In 1,1) –, nu șovăi să spui că mulți drepti sunt dumnezei. Dar dacă aceasta e așa pentru cei drepti, care vor fi asemenea îngerilor, cu mult mai mult pentru îngeri, nu zic pentru demoni, nu zic pentru idoli. Sunt încredințat [de aceasta], de fapt, din potrivirea (*dir tñ euprepçs*) Cuvântului lui Dumnezeu, dar Mântuitorul și Domnul nostru întrece fără asemănare pe toți aceștia. *De fapt, cel care sfințește și cei care sunt sfințiți dintr-unul sunt cu toții* (Evr 2, 11): *ce Dumnezeu este mare ca Dumnezeul nostru? Tu ești Dumnezeul care face minuni* (Ps 76, 14b-15a). Fie că o referi la Tatăl – văd, de fapt, că este un *Dumnezeu care face minuni*: toată creația, cele înfricoșătoare în popor, cele extraordinare din neam în neam –, fie că o referi la Mântuitorul: „Tu ești Dumnezeul Cristos Isus care faci minuni”: ai înviat morții, i-ai făcut pe orbi să vadă [...]. (cf. *H76Ps* II, 5-6: 322, 14-15 – 323, 1-15)

Mai degrabă decât o presupusă afiliere la vocabularul participativ de sorginte platonice, am putea presupune în acest fragment o reminiscență a teologiei, de matrice iudeo-creștină, a Numelui, ipoteză pe care o putem extinde și asupra fragmentului citat mai sus din *H73Ps* III, 3, unde asocierea Cristos-lumină/luminare ar putea avea în fundal, la fel, texte iudeo-creștine care îl identificau cu „ziua” din Gen 1, 5³⁸.

Ultimele trei hemistihuri comentate de Origen în această omelie îi oferă oportunitatea unei dezvoltări cristologice (15b: *ai făcut cunoscută între popoare puterea Ta*) și eclesiologice (16a: *Ți-ai răscumpărat cu brațul Tău poporul...*, cf. *ibid.* II, 7: 324, 22-26 – 325, 1-22).

H76Ps III și IV sunt relativ scurte, acoperă comentariul a două (17-18), respectiv trei versete (19-21). Într-un comentariu extins asupra versetului 18 (*Te-au*

³⁸ Pentru un rezumat deja clasic asupra subiectului, a se vedea JEAN DANIELÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* (col. „Bibliothèque de théologie – Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée”, 1), Desclée, Tournai 1958, spec. cap. VI: „Les titres du Fils de Dieu”, 199-226.

văzut apele, Dumnezeu... și s-au spăimântat), despre apele care par însuflețite, găsim o afirmație despre posibilitatea participării umanității la condiția divină a guvernării asupra cosmosului:

Dacă devin și eu un adevărat om al lui Dumnezeu, în Cristos Isus care vorbește în mine, voi putea mostra faptele, astfel încât să zic soarelui: „Oprește-te peste Gabaon!” (Ios 10, 12). Cu adevărat, de fapt, care *seminție este (vrednică) de cinste? Seminția omului* (Sir 9, 10). Câtă vreme seminția omului este (vrednică) de cinste, primind mare putere de la Dumnezeu, dacă (îi) dă atenție, este un dumnezeu; dar dacă nu, ea este cu atât mai mult de disprețuit, abuzând de sine și acuzată fiind de Dumnezeu. (cf. *H76Ps* III, 2: 333, 21-26)

Iar spre finalul comentariului la acel verset, îndeamnă la încredere în Dumnezeu, chiar în ciuda scandalului provocat de copleșirea din partea răului: „Noi oamenii nu avem toți înțelegere despre cele petrecute, nici (nu știm) care ar fi motivul fiecărui lucru ce se petrece, dar înțelepciunea lui Dumnezeu este de nepătruns. [...] Sfinții spun că în toate aceste lucruri se află judecățile lui Dumnezeu, chiar dacă nu cunosc motivul pentru care judecățile lui Dumnezeu nu apar drepte” (cf. *H76Ps* III, 4: 338, 18-20. 23-25). Un îndemn similar în finalul comentariului despre *trec săgețile Tale* (vs. 18b) și totodată final de omelie, într-o formulare vrednică de o mistică de secol XVI: „Deci multe sunt *săgețile* lui Dumnezeu care *trec/străbat*: unele ne lovesc spre binele nostru – oh, de-aș fi lovit și eu ca să pot spune: *Eu sunt rănită de iubire* –, altele lovesc spre pedeapsă” (cf. *ibid.* 5: 340, 5-7).

Ultima omelie (a IV-a) la acest psalm se poate rezuma ca fiind o pledoarie pentru o teologie naturală. Centrul de greutate al ei s-ar afla în comentariul la vs. 19a (*Glasul tunetului în roată* [trochôs]; insistența asupra acestui sens nu lasă dubii legat de traducere). Toate cele cinci simțuri sunt trecute în revistă, începând cu auzul (și văzul), cele care percep tunetele (și fulgerele) – o artă a Creatorului –, pentru a ajunge în final la minte (*nous*): „De fapt, niciun om nu L-a văzut și nici nu va putea să-L vadă pe Dumnezeu (1 Tim 6, 16); totuși, ceea ce în noi este deasupra omului – și aceasta este mintea – îl vede pe Dumnezeu dacă este curată: *Feriți cei curați cu inima*³⁹, *că aceia îl vor vedea pe Dumnezeu* (Mt 5, 8)” (cf. *H76Ps* IV, 1: 342, 5-7). „Roata”, sau mai degrabă mișcarea circulară, regulată, a boltei cerești oferă posibilitatea unui prim

³⁹ Despre identificarea *nous-kardêa*, dar și despre psihologia-antropologia origeniană, a se vedea nota editorului-traducătorului la acest text, cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene* IX 3/b, nota 2, 141, dar și numeroase altele.

nivel de lectură, sensibil-intelectual. Este posibilă însă și o interpretare anagogică, la care îndeamnă o serie de texte biblice care reiau într-un fel sau în altul cei doi termeni, „roată” și „tunet” (cf. *ibid.*, 2-3): Ez 1, 16 (*roată în roată*), Qoh 1, 6 (*vântul [pneuma]... se învâрте și se înconjoară, și se întoarce vântul pe circuitul său*) și Mc 3, 17 (*Boanergheș, fiii tunetului*), Ap 10, 4 (*cele șapte tunete*). Același procedeu pentru „fulgere” (19b: *s-au arătat fulgerele Tale peste lume*, cf. *ibid.*, 4), „calea”, „cărările” și „urmele” lui Dumnezeu (vs. 20, cf. *ibid.*, 5). Finalul omeliei este o invitație la interiorizarea psalmului: „Deci, și noi, care suntem în drum spre Dumnezeu, dacă vrem să înțelegem oarecum căile Sale și să pășim spre El, să-L invocăm pe Dumnezeul universului ca să ne trimită pe Logosul său sfânt care ne va călăuzi până la desăvârșirea în El, Căruia slava și puterea...” (cf. H76Ps IV, 5: 349, 33-35 – 350, 5-6).

În începutul seriei de nouă omelii la Psalmul 77, întrebându-se asupra identității locutorului din primele versete cel puțin, Origen face o surprinzătoare afirmație despre cunoașterea lui Cristos, pe marginea lecturii versetului 3a (*câte le-am auzit și le-am cunoscut...*), pe care însă nu o dezvoltă:

Mântuitorul, de fapt, nu a cunoscut din auzire, nici nu a învățat de la părinți. Niciuna dintre fapte nu e maestra celui care e maestrul (*didaskalôs*) tuturor și despre care stă scris: „Nu chemați învățător (*kathgēgētēn*) pe nimeni pe pământ, pentru că un singur învățător este, Cristos” (cf. Mt 23, 10). Dacă Mântuitorul are nevoie de un maestru, cum desigur are nevoie, nu se va servi nici de oameni, nici de îngeri, nici de arhangheli și nici de însuși Sfântul Duh. El are de fapt un maestru care-i întrece pe toți, pe Tatăl, despre care spune: *După cum aud judec, iar judecata nu este a mea, ci a Celui care m-a trimis, Tatăl* (cf. In 5, 30). Deci Mântuitorul și Domnul nostru are ca maestru pe Tatăl și Dumnezeul universului. (cf. H77Ps I, 2: 354, 10-16)

Același „Tată și Dumnezeu al universului” e cel care are inițiativa în economia mântuirii:

Acum, de fapt, Dumnezeu universului și Tatăl, văzând prilejul unor vremuri care cereau o schimbare a legislațiilor (*nomothesiôn*) și a situațiilor (*pragmatôn*), a început legislația prin Moise, însă cu Moise a arătat și venirea lui Cristos și a impus celor care provin dintre neamuri alte legi mai potrivite, ceea ce făcuse și înainte. (cf. H77Ps I, 3: 356, 21-25)

Nucleul interpretativ al H77Ps II este în jurul versetelor 9-10 (*Fiii lui Efraim... n-au păzit Legământul lui Dumnezeu...*), actualizate cu situația marcioniștilor contemporani lui Origen. Astfel, acesta, pe la mijlocul omeliei rezumă un crez cristologic ortodox, „adevărul despre Cristos” în paralel cu (anti-)crezul despre anticrist:

Adevărul despre Cristos: s-a născut dintr-o fecioară.

Anticristul: nu a fost născut.

Adevărul despre Cristos: a avut un trup asemenea cu al nostru, ca să ne mântuiască.

Anticristul: trupul său era unul spiritual.

<Adevărul despre Cristos>: Cristos a fost profetizat de către profeți.

Anticristul: nicidecum.

Domnul nostru Isus, prevestit de profeți, este totodată Cristosul Isus al Celui care a creat cerul și pământul, și nu al vreunui dumnezeu superior (*anôtérou*) și bun. (cf. *H77Ps* II, 4: 373, 8-15)

H77Ps III continuă demersul actualizant, astfel, lipsa de încredere din partea celor care l-au întăritat pe Dumnezeu în pustiu (vs. 20-21: *dar oare pâine poate să ne dea... De aceea a auzit Domnul și a izbucnit...*), devine atenționare și îndemn pentru cei din Biserică: „De aceea să nu fim lipsiți de credință în Dumnezeu, ca să nu se aprindă un foc iarăși, iar printre noi *să se ridice mânia asupra lui Israel* (*Ps* 77, 21c). Să nu se ridice deci mânia, ci să se ridice Duhul Sfânt!” (cf. *H77Ps* III, 4: 388, 20-22). Dar ce este mai interesant în această omelie, în finalul ei, găsim o subtilă distincție pe tema credinței, am spune noi din domeniul fundamentelor teologiei, dar de fapt, nu atât conceptuală din punct de vedere teologic, cât literar-spirituală și subscrisă temei participării credinței/credinciosului la Iubirea/dumnezeire:

*Pentru că nu au crezut în Dumnezeu (en tòi Theôi) și nu au sperat în mântuirea Lui (Ps 77, 22). E lucru bun nu doar a crede lui Dumnezeu (to pisteúein tòi Theôi), ci și a crede în Dumnezeu (en tòi Theôi). [...] Avraam a crezut lui Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate (Gen 15, 6; Rom 4, 3). Dar aceștia, pe care Cuvântul îi muștră, nu au crezut în Dumnezeu (Ps 77, 22a). [...] Îmi amintesc de a fi comentat o zicere evanghelică, ce a părut a-mi fi de folos ca să precizez deosebirea [...]: Oricine va mărturisi în Mine înaintea oamenilor, și Eu voi mărturisi în el înaintea Tatălui Meu care este în ceruri. Dar oricine Mă va renega – nu mai spune „în mine”, pentru că cel care reneagă nu este „în Cristos”, ci oricine Mă va renega –, și Eu îl voi renega: nu a spus „în el”, ci îl voi renega. Deci, potrivit acestor cuvinte, dacă există mărturisire în Mântuitorul, atunci și Mântuitorul va mărturisi în cel care mărturisește; dar dacă există renegare, nu în Mântuitorul, cel care reneagă o face ne(mai)fiind în El. Și, de vreme ce nu (mai) este în cel care reneagă, Mântuitorul îl reneagă. Prin urmare, în virtutea acestui cuvânt, a crede „în Dumnezeu” este lucru mai mare decât a crede „lui Dumnezeu”. Dar începutul progresului (spiritual) stă în a crede lui Dumnezeu, pentru ca după aceasta, fiind în Dumnezeu și rămânând în El, să credem lui Dumnezeu însuși prin Isus Cristos, Mântuitorul nostru, Căruia slava și puterea... (cf. *H77Ps* III, 5: 388, 24-31 – 389, 1-11).*

În *H77Ps IV* tema dominantă a comentariului este cea a hranei spirituale, inspirată fiind de versetul care evocă episodul manei cerești (vs. 24). Dăruirea acestei hrane este consecința unei con-descendențe fie din partea lui Dumnezeu-Tatăl, fie din partea îngerilor, într-o lectură care nu este propriu-zis euharistică:

Iar cuvintele cu care ne hrănim – *pâinea cea vie care a coborât din cer* (In 6, 51) – ne sunt date când de Dumnezeu, când de îngeri. Că această pâine uneori ne este dată de către Dumnezeu, o putem înțelege de la Mântuitorul însuși, care zice: *Eu sunt pâinea vie coborâtă din cer* (In 6, 32), pâinea – după cum El însuși afirmă – pe care Tatăl a dat-o lumii. Dar uneori ea este dată de către îngeri și aș putea chiar regăsi îngeri care vorbesc în profeți. (cf. *H77Ps IV*, 3: 392, 7-11)

Cu toate acestea, condiția umană are o capacitate redusă de asimilare a acestei hrane, chiar dacă e vorba de Paul sau de Moise, despre care, în finalul aceleiași paragraf face o precizare ciudată din punct de vedere triadologic, deși fidelă textului sacru: „De fapt, fiecare din aceștia era un om, chiar dacă unul era omul lui Dumnezeu, iar celălalt era un om în Cristos” (cf. *ibid.*, 392, 16-18). Interpretarea spirituală a manei nu exclude însă sensul său istoric: „Oare nu știi tu că Duhul Sfânt a amestecat istoriei pura tropologie (*tropologían gymnōn*) [...] ca să-l trezească [pe ascultător] la realitățile spirituale și mai bune” (cf. *H77Ps IV*, 5: 395, 14-16). Iar puțin mai jos menționează ceea ce am mai întâlnit (*H15Ps I*, 9), că însuși Domnul nostru Isus se hrănește, făcând voia Tatălui care L-a trimis (cf. *H77Ps IV*, 5: 395, 20-21). Oamenii, îngeri, Cristos, toți „au nevoie” de hrană, adică viața acestora, într-un fel sau altul, este procurată, numai Dumnezeul universului are viața în Sine, fiind *singurul care are nemurirea* (cf. 1 Tim 6, 16, citat în *H77Ps IV*, 7: 397, 19-20). Spre finalul omeliei, Origen revine asupra ceea ce am putea numi „primatul” Tatălui, însă atenuând o posibilă lectură subordinaționistă relativă la Mântuitorul nostru:

De fapt, dacă vei înțelege măreția și înălțimea Tatălui și vei înțelege în ce sens se spune: *Așa grăiește Domnul, Cel Preaînalt, care locuiește întru cele înalte, Sfânt care odihnește între sfinți* (cf. Is 57, 15), vei recunoaște că toate, în comparație cu Dumnezeu, se află în jos (*kátō estín*). Chiar și îngerii, [...], tronurile, [...] Chiar cu privire la Mântuitorul, care spune: „Tatăl care m-a trimis *este mai mare decât mine*” (In 14, 28), aș îndrăzni să spun că se află mai jos în raport cu Tatăl. Dar el se află și mai sus (*estin gr̃r kaē ánō*) față de Tatăl, întrucât *la început era Logosul și Logosul era pe lângă Dumnezeu și Logosul era Dumnezeu* (In 1, 1). Dacă însă *Logosul rămâne la început pe lângă Tatăl*, nu este de folos pentru cei care se află mai jos. (cf. *H77Ps IV*, 10: 404, 16-25)

Imediat apoi, Origen desfășoară o amplă invocare a pâinii care să coboare peste cei care stau în jos, îngeri și oameni, printr-o participare intelectuală, invocare în cadrul căreia întâlnim o destul de rară alăturare între „Dumnezeu (*ho Theñs*)”, „Cristos” și „Duhul Sfânt”:

Toată firea creată este inferioară lui Dumnezeu, iar această pâine, coborându-se, să-i hrănească pe toți! [...] fericiți îngerii care cugetă asupra adevărului (*perē alçtheías dialambánontes*) și se hrănesc din Înțelepciunea lui Dumnezeu și din Logosul prin care toate s-au făcut! [...] *Pâinea îngerilor*, din care îngerii se hrănesc, a luat-o și omul. De fapt, atunci când eu cuget (*dialambánô*) cu privire la Dumnezeu, la lume, la Cristos, la divinitatea Sa, la locuirea Sa într-un trup și într-un suflet omenesc, eu mănânc *pâinea îngerilor*. Dacă eu examinez (*exetázô*) cuvintele Duhului Sfânt, mănânc *pâinea îngerilor*. [...] Rugați-vă ca Dumnezeu (*ho Theñs*) să ne trimită să ne hrănim pe săturate... (cf. *ibid.*, 404, 26-27; 405, 16-17; 406, 6-12).

În finalul H77Ps VI, de la toponimia dubioasă a metropolei egiptene a Tanisului (cf. vs. 43), Origen trece imediat la o afirmație teologică: „Se numește Tanis o cetate a Egiptului, unde au în abominiu îndeosebi capul și pe acesta îl desprind de trup. Astfel, aflându-se [poporul lui Dumnezeu] în Egipt, au [egiptenii] în abominiu capul, dar Cristos este capul oamenilor, iar *capul lui Cristos este Dumnezeu (ho Theñs; cf. 1 Cor 11, 3)*” (cf. H77Ps VI, 3: 431, 18-21).

H77Ps VII exploatează în cea mai mare parte în sens anti-eretic versetele psalmului care rezumă episodul plăgilor abătute asupra egiptenilor (Ps 77, 44-53). Explicit sunt nominalizați în finalul omeliei ca „primi-născuți ai egiptenilor”, eresiarhii Marcion și Valentin (cf. *ibid.*, 7), dar doctrinele lor sunt implicit vizate încă din început: „Cei care cu discursul lor vor să-l taie în două (*diakópsai*) pe unul Dumnezeu (*ton héna Theñn*), acolo unde Cuvântul interzice schisme în Biserică, ei fac o schismă chiar în Dumnezeu unul” (cf. H77Ps VII, 2: 435, 14-15). Iar puțin mai jos, în cadrul biblico-tematic al „râurilor/apei”, prilejuit de vs. 44a (*schimbata-a în sânge râurile lor*), după ce citează și In 7, 38 (unde, „din pântecul său, râuri de apă vie...”, precizează că se referă la discipolul lui Isus), Origen îi menționează din nou, împreună, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt:

De fapt, pentru fiecare teoremă și pentru fiecare dogmă iese (*exérchetai*) un râu. Dar iese un râu și din Paul, iese un râu din Petru: *Un râu purcede (ekporeúetai) din Eden – [Eden-ul] care este în Paul, și din Eden-ul care este în Petru – ca să ude paradisul – Biserica – și de acolo se revarsă (poreúetai) în patru principii* (archás; cf. Gen 2, 10).

Numeroase sunt de fapt principiile dogmelor/învățăturilor (*dogmátôn*): principiul (*archê*) despre Tatăl, principiul despre Fiul, cel despre Sfântul Duh, cel despre Biserică, cel despre sfintele puteri (*tôn agíôn dynámeôn*). Dar ce nevoie e să înșir eu principiile în care iese (*exérchetai*) singurul izvor (*mía pçğç*) purcător (*ekporeuoménc*) din Eden, unicul râu? (cf. *H77Ps VII*, 2: 436, 9-15 – 437, 5).

Avem amorsată aici, în evocarea acestei imagini biblice a apelor, mediată de versetul ioaneic, distincția terminologică utilizată ulterior (după sec. IV) în precizarea misiunii Duhului Sfânt *ad extra* (*exérchetai*), față de purcederea Sa (*ekporeúetai*) *ad intra*. Totodată, într-o extinsă notă la acest fragment, editorul și traducătorul său în italiană, semnalează importanța acestuia pentru o posibilă clarificare a sensului titlului operei lui Origen, *Peri Archôn*; explicațiile oferite în traducerea lui Rufin nefiind concludente. Astfel, în fața alternativei comune pentru *archai* – ca principii metafizice (ale ființei), conform tratatelor de fizică ale filosofiei antice sau ca învățături fundamentale ale creștinismului –, L. Perrone optează pentru a doua, însă cu sublinierea dimensiunii kerigmatice, adică date fundamentale ale predicării apostolice, care preced reflecția teologică, așa cum este crezul treimic și cel despre Biserică (pământească și cerească – cf. „sfintele puteri”) ⁴⁰.

Ne întoarcem acum la textul omeliei cu care am început seria citatelor cu valență triadologică, în care am semnalat afirmarea explicită a divinității Duhului Sfânt (*H80Ps II*, 3), pentru că în finalul ei găsim ceva similar, însă într-o afirmație indirectă și oarecum marginală în context. Comentând ultimul verset din psalm (17b: *[Dumnezeu] cu miere din stâncă i-a săturat*), fidel metodologiei sale, după ce inventariază pasaje biblice în care apare cuvântul „miere” și polemizând cu interlocutori virtuali care îi cer să nu (mai) alegorizeze, Origen se întreabă în mod retoric și ironic la adresa „literalistilor”: „Și Dumnezeu în Duhul Sfânt ne poruncește, oare, să mâncăm miere?” (cf. *H80Ps II*, 7: 508, 8-9), unde porunca respectivă a găsit-o în Prov 24, 13 (*Mănâncă miere, fiule*) și 25, 16 (*De găsești miere, mănâncă măsurat*). „Dumnezeu în Duhul Sfânt” este inspiratorul Scripturilor, a căror interpretare se cere a se face după principiul oferit de 1 Cor 2, 13 (*demonstrând prin cuvintele spirituale cele spirituale*), deseori invocat în omeliile sale. Și îi este sugerat acest sens spiritual al vs. 17b de către alte două versete „melifere”: *Cât sunt de dulci pentru gâtlejul meu cuvintele Tale, mai mult decât mierea și fagurele pentru gura mea!* (Ps 118, 103) și *au supt miere din stâncă* (Deut 32, 13c), iar stânca era Cristos (cf. 1 Cor 10, 4).

⁴⁰ Cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene IX* 3/b, nota 7, 369-370.

Ultima omelie din acest codice – *H81Ps* – se dorea probabil a fi o concluzie-încununare pentru colecția selectată de copist, fiind una dintre cele mai frumoase și având ca temă principală îndumnezeirea omului, sugerată de versetul 6a (*Eu am zis: „dumnezei sunteți...”*) și anunțată chiar din începutul prologului:

Scopul discipolului este să devină ca învățătorul, iar ținta (*télos*) sclavului este să devină ca stăpânul: *Este de ajuns discipolului să devină ca învățătorul său, și sclavului, ca stăpânul său* (Mt 10, 25). Și pentru aceasta a venit Învățătorul, ca să-i facă pe discipoli, pe cât depinde de El, egali Sieși; iar Domnul a venit în lume nu ca să-i mențină pe sclavi, ci ca să-i facă pe sclavi așa cum El este Domn. Însă învățătorul nostru Cristos Isus este Dumnezeu și, dacă *este de ajuns discipolului să devină ca învățătorul său*, ținta discipolului este, în virtutea lui Cristos să devină un „Cristos” (*γενῆται ἀπὸν Χριστοῦ χριστός*) și, în virtutea lui Dumnezeu (să devină) un dumnezeu (*ἀπὸν Θεοῦ θεός*) și să învețe de la Lumina lumii. (cf. *H81Ps* 1: 508, 12-15 – 509, 5-9)

În același prolog al omeliei, Origen evocă pilda evanghelică a frământăturii amestecată în trei măsuri de făină (Mt 13, 33), ca să introducă (încă o dată) schema tripartită a condiției umane (cf. 1 Tes 5, 23) – „cele *trei măsuri* sunt duhul, sufletul și trupul omului” (cf. *ibid.*, 515, 8) –, pentru ca în finalul prologului să afirme îndumnezeirea omului în integralitatea condiției sale. Cităm și acest fragment, chiar dacă atinge doar tangențial tema triadologică, pentru a ilustra – dacă se vorbește de împrumut de vocabular participativ socratic-platonic –, deosebirea de natură, nu doar de măsură, care separă concepția lui Origen de ceea ce citim despre destinul sufletului uman în dialogul *Phaidon* al lui Platon:

Nu e de mirare dacă a îndumnezeit (*etheopoίῃsen*) duhul (*τῆ πνεῦμα*) care este în noi, acesta având o înrudire (*syggéneian*) cu Dumnezeu, fiind și duhul incoruptibil care e prezent în toți. E de mirare însă că sufletul (*τῆν ψυχῆν*) a fost îndumnezeit, ca să nu mai păcătuiască, ca să nu mai moară; de fapt, *sufletul care păcătuiește va muri* (Ez 18, 4). Ceea ce este însă mai uimitor, este că a îndumnezeit și trupul (*τῆ σῶμα*), ca să nu mai fie carne și sânge (*sarx kai haίma*, cf. 1 Cor 15, 50), ci să devină *conform* (*symmorfon*) *trupului gloriei* (cf. Fil 3, 21) lui Cristos Isus și, odată îndumnezeit, să fie ridicat în glorie în cer, după cuvintele: *Vom fi răpiți pe nori ca să mergem în întâmpinarea Domnului în văzduh și astfel vom fi mereu cu Domnul* (cf. 1 Tes 4, 17), deveniți dumnezei, cu Dumnezeu care stă în mijlocul adunării noastre (cf. Ps 81, 1): Isus Cristos. (cf. *H81Ps* 1: 512, 12-20)

Câteva pagini mai încolo, comentând versetul 3b (*[până când] îi veți părtini pe cei păcătoși?*), el exploatează polisemia (în limba greacă) expresiei traduse cu „a părtini” – *prósôpa lambánein* –, alături de sensul comun, redat și în traduceri, menționând și sensul de „a asuma rolul...”, pentru a introduce apoi un subtil discernământ treimic și spiritual demn de un mistic din epoca modernă:

Noi toți care luptăm (*hoi agônizómenoi*) luăm mereu niște roluri: dacă suntem fericiți, luăm, ca să zic așa, rolul lui Dumnezeu [Tatăl] și zicem: *Născut-am fii și i-am crescut, dar ei s-au lepădat de Mine* (cf. Is 1, 2). Iarăși, dacă suntem drepti, luăm rolul lui Cristos și, chiar oameni fiind, zicem: *Duhul Domnului [este] asupra mea, m-a uns cu el și m-a trimis ca să binevestesc celor sărmani* (cf. Is 61, 1; Lc 4, 18). La fel, un drept ia și rolul unui nedrept, cum stă scris, după cum Duhul Sfânt spune: *Astăzi, dacă vă veți învățoa inimile voastre* (cf. Ps 94, 7d-8a) [...] Dar și invers, se poate ca cineva să ia rolul diavolului, un altul pe cel al lui Antihrist, un altul pe cel al unui demon [...] Dacă vrei să iei un rol, ia rolul lui Dumnezeu, ia rolul lui Cristos, spune: *Sau poate căutați dovadă că Cristos vorbește în mine?* (cf. 2 Cor 13, 3). (cf. H81Ps 3: 515, 7-13. 17-18; 516, 14-15)

În cele din urmă, este de menționat faptul că doxologia finală a tuturor omeliilor este una cristologică: „... Cristos (Isus), Căruia slava și puterea în vecii vecilor. Amin”.

4. Concluzii

Însăși existența acestui manuscris, ce-i drept, anonim, dar cu scrieri ale unui autor proscris din punct de vedere legal, reprezintă o mărturie a policromiei societății bizantine din veacul al XII-lea, cel puțin în stratele ei cultivate, o formă de evaziune față de dictatul din partea *establishment*-ului politico-religios. La fel cum în sec. VI niște monahi din Egipt, în loc să distrugă manuscrise conținând texte ale aceluiași Origen, conform *horos*-ului imperial, dar ca să evite neplăceri în eventualitatea unei descinderi polițienești, au ales să le ascundă în niște galerii abandonate, la Tura.

Am parcurs textele omeliilor lui Origen sub o grilă de lectură în cheie triadologică și încercând să ne situăm printre auditorii săi, martori ai credinței Bisericii și, în mod sigur entuziasmați cel mai adesea de cele auzite, iar uneori poate surprinși. Exprimarea conținuturilor de credință este subscrisă intenției de a comenta Cuvântul lui Dumnezeu și într-un efort de concatenare a ideilor, efort remarcabil și

cel mai adesea apreciabil, mai ales în cazul în care, conform unor indicii interne unor omelii, Origen nu știa care urma să fie psalmul pe care avea să-l comenteze dintre cei citați-intonați anterior în adunarea credincioșilor. Acel efort miza pe plasticitatea cuvintelor și expresiilor biblice în primul rând, într-o vreme în care crezul treimic nu fusese încă fixat din punct de vedere canonic-dogmatic.

1) Pentru prima dintre chestiunile sugerate de studii anterioare asupra scrierilor cunoscute deja ale lui Origen – distincția fundamentală pe care Origen o face este între Creator și creatură sau cea între lumea inteligibilă/spirituală și lumea sensibilă/materială? –, genul omiletic al textelor și destinatarii imediați ai acestora orientează răspunsul spre prima variantă. Cea de a doua distincție este de fapt omniprezentă în aceste texte, dar doar ca niveluri de interpretare ale unui plan unitar care-l are ca autor pe „Dumnezeul universului (*ho theŋs tōn hólōn*) și Tată” (două ocurențe ale expresiei). „Dumnezeul universului” (nouă ocurențe) este menționat nu în cheie metafizică, ci în cheie religioasă, ca opus panteonului de divinități „specializate”, dar mai ales în polemică anti-dualistă (Marcion, Valentin). Beneficiarii respectivului plan nu sunt doar oamenii, ci și îngerii, prin „împodobirea” (*kosméō*) firilor lor. Mai frecventă este tema „îndumnezeirii (*genómenos theŋs; theopoiéō*)” omului, care se referă la toate cele trei aspecte ale sale: *pneuma*, *psychē*, *sōma* (cf. 1 Tes 5, 23). O dată întâlnim distincția explicită între „glasul sensibil și cel inteligibil” (*H67Ps* II, 3), însă doar ca o etapă în comentariul unui verset care conduce spre interiorizarea „melodicității” ca senzație-imagie a misterului relațiilor între Dumnezeu universului și Logos, asemenea cerurilor care spun slava lui Dumnezeu (cf. Ps 18, 2a).

2) Cu privire la raportul între unitate și trinitate, precizăm mai întâi că nu întâlnim cuvântul „treime (*triás*)” în aceste omelii (doar în traducerea lui Rufin la *H36Ps* IV, 1 este interpolată *scientia Trinitatis*). Chiar numele celor Trei apar menționate împreună doar în nouă ocazii, cel mai adesea în propoziții diferite ale unei aceleiași fraze. „Duhul Sfânt”, în afară de aceste nouă ocurențe mai apare menționat singur în alte nouă pasaje, iar „(Isus) Cristos”, sau „Isus”, sau „Domnul”, sau sub o altă numire (*epinoia*), probabil nu este pagină în care să nu apară cel puțin o dată. La fel, despre genericul *Theŋs*, care în declinări nu întotdeauna se poate distinge de *ho Theŋs*, ca referit la Tatăl, fapt deductibil cel mai adesea din context. Iar pentru „Tată” (*Patēr*) am remarcat 29 de ocurențe. „Fiul lui Dumnezeu” apare o singură dată. Așadar,

reflecția pe tema misterului trinitar nu ocupă prea mult spațiu în aceste omelii. Iar când vine vorba despre unitatea lui Dumnezeu, aceasta este afirmată explicit doar în context polemic cu dualismul gnostic.

Divinitatea fiecăruia dintre cei Trei este afirmată explicit. O dată, inclusiv cea a Duhului Sfânt, o noutate pentru ansamblul operei rămase de la Origen. Este evidentă distincția lor, însă de ce natură este aceasta, nu reiese. Doar relativ la Cristos folosește în două rânduri termenul *prósôpon*, iar o dată, implicit, *hypostáseis*: „Fiul lui Dumnezeu este toată virtutea, iar multe virtuți nu sunt <multe> ipostaze (*hypostáseis*), ci toate virtuțile sunt una singură” (cf. *H67Ps* II, 8). Cei Trei sunt evocați, individual sau împreună, aproape exclusiv în funcția lor dispensatoare, *oikonomică*. Doar o dată întâlnim o referință protologică la relația între Dumnezeu (-Tatăl, *ho Theñs*) și Cristos: „Dumnezeu (*ho Theñs*) a precunoscut (*proégnô*), a precunoscut în început (*en archê*) și a dobândit (*ektêsato*) cu preștiința (*prognôsei*) Sa tot ceea ce urma să vină sub El [...] Cunosc de fapt, un Început de la care Dumnezeu ne-a dobândit pe fiecare dintre noi, îl cunosc pe acesta ca pe un început însuflețit și viu [...] Începutul este Cristos” (cf. *H73Ps* I, 4).

Chiar dacă nu găsim o reflecție de natură ontologică asupra misterului trinitar, găsim în schimb alegorizări, cu riscurile inerente, dar acceptabile în context. De exemplu, „cuvintele *Tu ai dispus luminarea și soarele* [*sy katçrtísô phaüsin kaê hçlion*], potrivit interpretării alegorice, sunt de referit la Cristos și la Duhul Sfânt” (*H73Ps* III, 2) sau Cristos ca mâna/dreapta Tatălui (cf. *H73Ps* II, 4 și *H76Ps* II, 2). Distincția între planurile *theologic* (intra-treimic) și *oikonomic* (dispensator *ad extra*) este foarte fluidă sau mai bine-zis, *theologia* este asumată în *oikonomie*. De exemplu, pe tema rugăciunii ca „trebuință de...” (cf. *H15Ps* I), Origen sugerează o ierarhie care în vârf îl are pe Dumnezeu universului: „Mântuitorul are trebuință de Tatăl (*endeçs toũ patrñs*) și numai Dumnezeu universului (*ho theos tôn holôn*) nu e în trebuință și nu are nevoie de nimeni. [...] În schimb Moise, dacă e în trebuință, e de Dumnezeu, de Cristos, de Duhul Sfânt și de îngerii care-l ajută. Cu cât suntem mai inferiori, cu atât avem nevoie de mai mulți”. Sau: „Pentru fiecare, Domnul devine ceva, (devine) ceea ce fiecare e capabil să primească” (cf. *H15Ps* II, 8). Sau: „El [Cristos] nu se consideră încă supus, câtă vreme mai este ceva care nu e supus Tatălui. Atunci, el se numără printre cei care s-au supus și declară cu încredere: «M-am supus lui Dumnezeu», în momentul în care prezintă totul ca supus Logosului” (cf. *H36Ps* II, 1).

Un „primat” al Tatălui (*Pat̃r*, sau *ho Thẽs*, sau *ho Thẽs t̃on hol̃on*) este evident, afirmat în termenii oferiți de imaginile biblice ale versetelor comentate, uneori cu același risc al unei lecturi subordinaționiste. La o „lectură” (sau ascultare), pentru că la o analiză obiectivă, în ansamblu și în context a acestor texte, „subordinaționismul” lui Origen rămâne în limitele *orthodoxiei*⁴¹. Riscul respectiv e cu atât mai mic, cu cât cititorul (ascultătorul) este mai îngăduitor cu plasticitatea sau maleabilitatea imaginilor sugerate de predicator, inspirate și acestea de textul comentat. Câteva exemple: „El (Cristos) a fost împodobit de divinitatea Tatălui” (cf. *H15Ps* I, 4); „Mântuitorul se hrănește și mereu e hrănit de Tatăl” (*H15Ps* I, 9); „nemurirea sa [a Tatălui] nu e dobândită (*ep̃ikt̃tos*), ci e firească firii/persoanei [?] sale (*physei péphyken aut̃oi*)” [...] În schimb, Mântuitorul este nemuritor pentru că nemurirea îi este acordată (*episkeuazoméñcs*)” (cf. *H15Ps* I, 9); „adevăratele bucurii sunt cele de care Cristos e plin, care-I provin din contemplarea feței Tatălui” (*H15Ps* II, 10); „oameni, îngeri, Cristos, toți au nevoie de hrană, adică viața acestora, într-un fel sau altul, este procurată, numai Dumnezeu universului are viața în Sine, fiind *singurul care are nemurirea* (cf. 1 Tim 6, 16)” (*H77Ps* IV, 6).

3) Despre ceea ce teologia dogmatică va numi „aproprieri treimice”, există material, dar puțin, iar uneori surprinzător. O distincție originală întâlnim în ce privește posibilități autori divini ai diferitelor porunci: „Mă întreb atunci, dacă aceasta a poruncit-o (*pros̃etaxen*) Dumnezeu universului (*ho t̃on hol̃on Thẽs*), sau Cristos, sau Duhul cel Sfânt...” (cf. *H67Ps* II, 2).

Duhul Sfânt, cel mai rar menționat dintre cei Trei, este evocat ca inspirator al Scripturilor. Este menționat în context polemic-apologetic, fie relativ la poporul evreu, „abandonat” în favoarea Bisericii (*H73Ps* II, 2), fie relativ la ereticii marcioniți, care nu citesc cuvintele profetice după intenția Acestuia: „aceștia nu-l au pe Dumnezeu arhitect (*t̃nn Thẽnn t̃nn d̃çmiourg̃nn*) care ne-a dat profețiile” (cf. *ibid.*, II, 3). Despre funcția sa sfințitoare, doar o aluzie, în textul care afirmă divinitatea sa (*H80Ps* II, 3).

⁴¹ De semnalat aici afirmația lui H. Crouzel despre „subordinaționism”: „foarte adeseori, aceasta este o noțiune cu totul echivocă. [...] nu trebuie să confundăm subordinaționismul anteniceenilor cu cel al arienilor”: cf. CROUZEL, *Origen*, 260.

Funcțiile lui Cristos relative la noi sunt rezumate în special în câteva dintr-un total de o duzină, aproximativ de numiri (*epinoiai*)⁴², câte apar în aceste omelii: Mântuitor, Arhiereu, Logos, Înger, Început (și Sfârșit), Dreptate, Sfințire (!), Răscumpărare și, poate cea mai interesantă, Virtutea, în contrapondere la mulțimea de virtuți cu care grecii (= filosofii păgâni) s-au înconjurat pentru a se împărtăși din ele (cf. *H67Ps*, II, 8). La acestea se poate adăuga aceea de *Didaskalos* al rugăciunii: „Mântuitorul ne descrie rugăciunea sa pentru ca, descriind-o, să ne învețe și pe noi să ne rugăm” (*H15Ps* I, 3). Pe aceeași temă, despre rugăciunea psalmistului cu mâinile întinse spre Dumnezeu: „Cristos l-a căutat pe Dumnezeu cu propriile-i mâini, atunci când le-a întins pe cruce pentru întreaga lume” (*H76Ps* I, 4). În același sens, El este Arhiereu-mijlocitor al rugăciunii noastre către Tatăl: „Tatăl, de fapt, nu va primi rugăciunea dacă i-o voi prezenta fără să mă folosesc de arhiereu, neputând ajunge până la El fără Isus Cristos care i-o oferă” (*H15Ps*, I, 4).

Dumnezeu (Tatăl) este „creatorul cerului și al pământului” (*H15Ps* II, 3). Imutabilitatea Dumnezeului universului este comunicabilă oamenilor, prin Cristos, astfel ca aceștia să devină „de un singur fel (*monotrópoi*)” (*H67Ps* II, 8). Întâlnim și trei scurte aluzii la providența divină, chiar dacă nu e menționată explicit. Astfel, sub forma unor analogii: severitatea (= dreptatea) și bunătatea Sa se conjugă în mod armonios, asemenea unei melodii cu tonuri joase și tonuri înalte (cf. *H67Ps* II, 3); sau în comentariu despre *săgețile lui Dumnezeu*, afirmă el: „unele ne lovesc spre binele nostru” (*H76Ps* IV, 5). Tot implicită este chemată în cauză sub îndemnul la încredere în înțelepciunea lui Dumnezeu: „înțelepciunea lui Dumnezeu este de nepătruns. [...] Sfinții spun că în toate aceste lucruri se află judecățile lui Dumnezeu, chiar dacă nu cunosc motivul pentru care judecățile lui Dumnezeu nu apar drepte” (cf. *H76Ps* III, 4).

4) Există vreo temă sau idee dominantă comună în aceste omelii?

O chestiune anexă acestora este sugerată de considerația lui Vallery Wilson, menționată spre finalul introducerii studiului nostru, potrivit căruia, recursul la termenul platonician de „participare (*méthexis*)” este necesar pentru a înțelege ideea relației între persoanele divine și între Dumnezeu și oameni. Este într-adevăr necesar? Am remarcat un loc în care Origen pare să se delimiteze în mod explicit de „participarea” (*metáschesis*, cf. *H67Ps*, II, 8) socrato-platonice, acolo, cu referire la relația între

⁴² „Numai în cartea I a *Comentariului la Ioan* Origen studiază cincizeci, iar în ansamblul operei sale putem afla cam o sută”: cf. *idem*.

Dumnezeu și oameni în exercițiul virtuților. Este adevărat că în mixajul între planul *theologic* și cel dispensator-*oikonomic* riscă să pună pe același plan cauzalitățile specifice fiecăruia (în fond, prin aceasta se caracterizează religiozitatea păgână), dar chiar dacă nu are o reflecție explicită pe această temă (și, de fapt, nu era locul, în niște omelii), se arată conștient de diferență: Cristos „are trebuință (doar) de Tatăl”, dar atrage atenția că nu așa cum avem noi. Pe de altă parte, am remarcat locuri (*H73Ps* III, 3; *H76Ps* II, 5-6) în care o teologie de matrice iudeo-creștină l-ar fi putut inspira pe Origen în imagini de natură participativă, dar în care participantul și participatul se află într-o altfel de relație decât cea dintre material/sensibil și spiritual/inteligibil.

În fine, în încercarea de a discerne o temă sau idee dominantă comună acestor omelii, propunerea noastră este „Paternitatea divină”. Cu aceasta, nu facem decât să confirmăm și prelungim o concluzie anterioară asupra ansamblului operei origeniene⁴³. Aici am fi fost tentați să propunem „îndumnezeierea” (oamenilor și a îngerilor, după cum am văzut), dar aceasta este doar una dintre consecințele participării la ceea ce este primul principiu al întregii *theologii* și *oikonomii* – „Dumnezeul universului” (*ho Theñs tôn holôn*).

⁴³ Cf. PETER NEMESHEGY S.J., *La paternité de Dieu chez Origène* (col. „Bibliothèque de théologie”, Série IV – „Histoire de la Théologie” – vol. 2), Desclée & Co., Tournai 1960.