

Logos, Scriptură și vindecarea cuvântului

Vasile MIHOC

Epoca noastră poate fi denumită una a comunicării. Totuși, mai mult ca oricând, asistăm la neputința cuvintelor de a-și împlini menirea lor primordială, aceea de a crea punți între sufletele oamenilor, de a fi mijloace ale apropierii, ale înțelegerii, ale comuniunii dintre oameni. Cu cât se vorbește și se scrie mai mult, cu atât se spune mai puțin. Constatăm ceea ce putem denumi o acută stare de infirmitate a limbajului. Era comunicării se dovedește falimentară: cu cât comunicăm mai mult – ajutați de mijloace tehnice de neimaginat chiar numai cu câteva decenii înainte –, cu atât devenim mai singuri, mai lipsiți de adevărata comunicare (comuniune). Cuvântul pare a-și fi trădat vocația: într-o foarte mare măsură, el nu mai este pâinea care hrănește, nu mai este apa care adapă, nu mai este focul care luminează și încălzește, ci, golit de valoare și abuzat, mai degrabă pustiește, îngheață și izolează, și se năpustește asupra sufletelor ca un zăbranic de întuneric al iadului.

Cînd spunem „cuvînt” (*logos*), rostirea se asociază necondiționat cu meditația asupra a ceea ce constituie cuvîntul Revelației și, culminant, cu zborul înalt al gîndirii Celui ce a fost și rămîne vulturul teologiei creștine, Sfîntul Ioan Teologul. Dumnezeu Bibliei se revelează în și prin Cuvîntul Său, transcris, mai întîi, în cuvinte omenești grăite și scrise de oameni inspirați de Sus, iar „la plinirea vremii” (Gal 4,4) prin Cuvîntul întrupat. *Logosul* ioaneic este Însuși Fiul lui Dumnezeu, Cel de o ființă cu Tatăl și cu Duhul Sfînt, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Care, pentru mîntuirea noastră, „S-a făcut trup” (om) din Fecioara Maria. Ca Om adevărat, El a pățimit și a murit pe Crucea Golgotei, dar, fiind și Dumnezeu adevărat, a înviat a treia zi din mormînt. Iar prin Duhul Sfînt, pe Care ni L-a trimis de la Tatăl, ne dăruiește însăși viața și slava dumnezeiască. În acest Cuvînt unic și dumnezeiesc își are sursa și modelul orice cuvînt mîntuitor, care-și afirmă totodată nedezlipita sa unire cu harul Duhului Celui de viață făcător.

Pentru a ne apropia de realitatea Cuvîntului în înțelesul în care este el prezentat de către Sfîntul Ioan Teologul, ca titlu hristologic larg cuprinzător și revelator, dar și de către întreaga tradiție creștină, socotim necesar să spunem mai întîi cîte ceva despre antecedentele acestui termen în gîndirea antichității grecești, în Vechiul Testament, în iudaism și în Creștinismul epocii apostolice.

Cuvîntul și înțelesurile sale în lumea vechilor greci

Logos (λόγος) este un cuvînt grecesc cu multiple semnificații. Dacă apare numai de două ori în literatura homerică (*Iliada* 15,393; *Odiseea* 1,56), λόγος dobîndește o semnificație largă și multiplă odată cu procesul de raționalizare care caracterizează spiritul grecesc. Se poate spune chiar că, prin multiplele sale aplicații, acest termen a devenit un simbol al înțelegerii de către vechii greci a lumii și a existenței¹. Ca substantiv al lui λέγειν (cf. συλλέγειν) (= „a zice”, dar sensul de bază al lui *leg-* este „a aduna”²; latinescul *legere* și compusele sale *coligere*, *deligere* și *eligere* au păstrat acest sens), λόγος înseamnă în esență „adunare”, „strîngere”, „spicuire”. În sens figurat sau chiar ca activitate mentală îndreptată spre ceva, λόγος are sensul de „socoteală”, „explicare”. Subliniind latura critică și „socotitoare” a lui λέγειν (cf. συλλέγειν), folosirea lui *logos* îmbrățișează următoarele sensuri³: 1) „adunare”, adică sumă a cuvintelor necesare spre a forma „vorbirea” sau „limbajul”, „sentință”, „rostire”; 2) „adunare”, „socoteală” sau „rezultat al socotelii”, fie într-un sens metafizic – ca principiu sau lege care poate fi calculată sau descoperită prin calcul ori, adeseori, rațiunea care este produs al gîndirii și al „socotelii”, „argument”, „explicare” (cf. λόγον δίδόναι, „a da socoteală”) –, fie ca termen economic sau comercial (în sensul de calcul, socoteală a banilor, ca în Mt 18,23: συναίρω λόγον – „asemănatu-s-a Împărăția cerurilor omului împărat care a voit să se socotească cu slugile sale”); 3) ca termen tehnic în matematică, „proporție”, „relație”, „element” (în sensul lui Euclid⁴), iar cu referire la înțînirea dintre matematică și filosofie, „ordine” sau „măsură”⁵; 4) începînd cu a doua jumătate a sec. V î. H., termenul este folosit într-un sens subiectiv pentru „rațiunea” umană (fiind, în acest înțeles, sinonim cu νοῦς), pentru abilitatea omului de a gîndi, pentru „mintea” sau „cugetarea” omului, pentru „spiritul” său.

Avînd un atît de larg evantai de înțelesuri, pentru justa înțelegere a lui λόγος este important să se găsească o definiție cuprinzătoare și unificatoare a sa, ceea ce au și căutat să realizeze gramaticienii și retorii de mai tîrziu⁶. Socrate (în dialogul platonice *Theaitetos*) face referire la conexiunile materiale prezente în conceptul însuși atunci cînd încearcă să dea o explicare progresivă a intraductibilului λόγος,

¹ H. Kleinknecht, art. λόγος: *B. The Logos in the Greek and Hellenistic World*, în *heological Dictionary of the New Testament* (TDNT), vol. IV, Grand Rapids (Michigan), 1967, retip. 1995, p. 77.

² Cf. Homer, *Odiseea*, 24, 107 și urm.: οὐδέ κεν ἄλλως κρινάμενος λέξαιτο κατα; πόλιν ἄνδρας ἄριστους (după H. Kleinknecht, art. cit., p. 77).

³ După H. Kleinknecht, art. cit., p. 78, care dă și exemple.

⁴ Ed. I. L. Heiberg, II, 1884. V Definitio 3: λόγος ἐστι; δύο μεγέθων ὁμογενῶν ἢ κατα; πηλικότητά ποια σχέσις, Plato, *Timaeus*, 32b; comun la Democrit; Plotin, *Enneadele*, III, 3, 6. Aici apare destul de clar ideea de ordine și raționalitate implicată în înțelesul cuvîntului (după H. Kleinknecht, art. cit., p. 78).

⁵ Herodot, III, 119 (ed. H. Kallenberg, 1926 și urm.); Heraclit din Efes, *Fragm.*, 31 (în *Die Fragmente der Vorsokratiker* ed. de H. Diels⁵, 1922, I, 158, 13); *ibid.*, 45 (ed. H. Diels⁵, I, 161, 2).

⁶ În special, în *Scholia Marcianus*, în *Artis Dionysianae*, 11 (Grammatici Graeci, ed. A. Hilgard, I, 3 [1901], 353, 29–355, 15).

deoarece el vrea să arate că există un stadiu preliminar semnificativ în realizarea supremei ἐπιστήμη, pentru care un aspect important este capacitatea pentru λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι⁷ – „a da și a primi cuvînt”. Cuvîntul λόγος este, deci, în primul rînd, exprimarea în cuvinte a lui διάνοια. În al doilea rînd, el este (în același dialog platonice, 206e-208b) enumerarea în ordine corectă a elementelor într-un subiect: τὴν διὰ στοιχείου διεξοδὸν περὶ ἐκάστου λόγον εἶναι – „străbaterea de la un cap la altul prin element, este (înseamnă), în privința fiecărui cuvînt (lucru)...” (207c). În sfîrșit, el înseamnă stabilirea particularului (ὦ/ ὅπαντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν – „prin care obiectul întrebării se deosebește de toate celelalte”) în cadrul a ceea ce este comun (κοινόν, 208c), adică definiția și, uneori, chiar natura sau esența.

Datorită structurii sale, λόγος a fost în mod necesar asociat sau chiar egalat, pe parcursul dezvoltării și precizării conținutului său de semnificație, cu o serie de termeni de bază ai filosofiei, cum sînt: ἀλήθεια⁸; ἐπιστήμη⁹; ἀρετή¹⁰; ἀνάγκη¹¹; κόσμος¹²; νόμος¹³; ζωή¹⁴; εἶδος și μορφή¹⁵; φύσις; πνεῦμα, în special la stoici (λόγος τοῦ θεοῦ = πνεῦμα σωματικόν¹⁶); θεός¹⁷. S-a făcut, de asemenea, legătura între λόγος și ἀριθμός¹⁸. În doctrina pitagoreică, natura lucrurilor se exprimă în relații numerice, ceea ce corespunde aproximativ lui λόγος¹⁹.

Datorită bogăției sale de conținut, λόγος a devenit un cuvînt al filosofiei. Nu trebuie însă să trecem cu vederea faptul că, pentru greci, λόγος este altceva decît o

⁷ Plato, *Theaetetus*, 206d: τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν [σχ. ὁ λόγος] το; τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιῆτῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων – „primul (cuvînt) ar fi că propria reflecție o dai la ideală prin glas cu cuvinte și nume”.

⁸ Plato, *Phaedo*, 99e și urm.; cf. Heraclit din Efes, *Fragm. 1* (în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels⁵, I, 150, 1 și urm.), deși „adevărul” poate să se afle și în confruntare cu *logos* εἶργον (Tucidide, *Istoria războiului peloponezic*, II, 65, 9, ed. C. Hude, 1898 și urm.; Anaxagora, *Fragm.*, 7, în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels⁵, II, 36, 4) și chiar în antiteză.

⁹ Plato, *Symposion*, 211a; *Sophista*, 265c.

¹⁰ Aristotel, *Ethica Nicomachea*, I, 6, Ed. Academia Regia Borussica, 1831 și urm., p. 1098a, 7-16; Plutarh, *De Virt. Morali*, 3 (II, 441c): ἀρετὴ εἶστε λόγος și invers.

¹¹ Leucipp., *Fragm.*, 2 (în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels⁵, II, 81, 5 și urm.).

¹² Hermann Sasse, art. κοσμέω, κόσμος, în TDNT, III, p. 873, 878.

¹³ Referințe la H. Kleinknecht, art. cit., p. 79 (Marcus Aurelius Antoninus, *Meditații*, IV, 4, ed. H. Schenkl, 1913; Plotin, *Enneadele*, III, 2, 4; Heraclit din Efes, *Fragm. 114*, împreună cu *Fragm.*, 2, în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels⁵, I, 176, 5 și urm. și 151, 1 și urm.).

¹⁴ Plotin, *Enneadele*, VI, 7, 11.

¹⁵ *ibid.*, I, 6, 2-3; VI, 7, 10-11.

¹⁶ Referințe la H. Kleinknecht, art. cit., p. 79.

¹⁷ Maxim de Tir, 27, 8; Dumnezeu este ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος – „cuvîntul a toate cîte sînt”, Origen, *Contra Celsum*, V, 14.

¹⁸ Ps.-Epicharm. *Fragm.*, 56 (în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels⁵, I, 208, 5 și urm.).

¹⁹ Cf. Plutarh, *De Communibus Notitiis*, 35, II, 1077b); Simpl. in Aristot. = Schol. in Aristot. (ed. C. A. Brandis, 1836), p. 67a, 38 și urm.: ἀριθμὸς μὲν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ λόγους ἐν τῇ ὅλῃ ὠνόμαζον τὰ αἴτια ταῦτα τῶν ὄντων ἢ ὄντα; cf. Plotin, *Enneadele*, V, 1, 5 (după H. Kleinknecht, art. cit., p. 79).

adresare sau un „cuvînt” cu putere creatoare, în contrast cu „cuvîntul” din Vechiul și din Noul Testament. Exprimarea concretă este, desigur, parte a conținutului său, ca elementul rațional în vorbire, dar distinct de armonia și frumusețea sunetului, pentru care grecii foloseau termenii ἔπος sau ῥῆμα. După definiția lui Aristotel, λόγος este ο φωνῆ σημαντικῆ, o „rostire semnificativă”²⁰. Expresii ca: τί λέγεις; („Ce zici?”, adică, mai precis, „Care este înțelesul a ceea ce zici?”) indică faptul că esențială este nu zicerea în sine, ci înțelesul ei, sensul ei. Verbul λέγειν nu poate fi folosit pentru „a ordona (comanda)”, pentru „a adresa” sau pentru „a rosti un cuvînt cu putere creatoare”; λόγος este o afirmație (ἀπόφασις)²¹, el spune dacă ceva ὑπάρχει sau μὴ ὑπάρχει²².

Specialiștii citează unele folosiri ale cuvîntului de către autori care nu sînt greci, cu înțelesuri care nu apar deloc la grecii înșiși (în greaca profană, mai ales). Astfel, Filon vorbește de ζηλωτικοῦ λόγος²³, de „cuvîntul (=duhul) rîvnei”, iar în Evanghelia de la Matei (8,16) apare expresia ἐξέβαλεν τα; πνεύματα λόγῳ/ (‘a scos duhurile cu cuvîntul’). De asemenea, iudeul Aristobul folosește λόγος cu sensul său biblic și iudaic: δεῖ γαρ λαμβάνειν τη;ν θείαν φωνη;ν οὐ ῥητο;ν λόγον ἀλλ’ ἔργων κατασκευάς²⁴ – „căci trebuie a primi glasul dumnezeiesc nu ca și cuvînt grăit, ci ca creator al lucrurilor”. Iar Isus Sirah dă termenului sensul de cuvînt creator, pe care-l are în Vechiul Testament: ἐν λόγοις κυρίου τα; ἔργα αὐτοῦ – „în cuvintele Domnului (sînt create) faptele Lui” (Sir 42,15). În greaca clasică, dimpotrivă, conceptul de λόγος apare într-o antiteză specială față de ἔργον²⁵. Este important de subliniat că *Septuaginta* nu folosește ῥῆμα pentru cuvîntul creației și al revelației, căci acest termen are, evident, un sens prea îngust; ea folosește în schimb termenul mai profund și mai cuprinzător λόγος, deși în Vechiul Testament și, mai tîrziu, în Noul Testament λόγος și ῥῆμα sînt folosite cu înțelesuri care sînt foarte aproape unul de celălalt²⁶.

În uzul vechii limbi grecești, conceptul de λόγος se va dezvolta sub două aspecte distincte. Sub primul aspect, λόγος este folosit pentru „cuvînt”, „zicere”, „rostire”, „revelație”, nu în sensul a ceva proclamat sau auzit, ci mai degrabă în acela de ceva expus, clarificat, recunoscut și înțeles; λόγος ca putere rațională a „socotelii”, în virtutea căreia omul se poate vedea pe sine însuși și-și poate vedea locul său în cosmos; λόγος ca indiciu al unui conținut existent și semnificativ,

²⁰ Aristotel, *De Interpretatione*, p. 16b, 26.

²¹ *ibid*, p. 17a, 22.

²² *ibid*, p. 17a, 23.

²³ Philo, *Legum Allegoriae*, III, 242.

²⁴ După Eusebiu de Caesarea, *Praeparatio Evangelica*, XIII, 12, 3.

²⁵ Cf. Tucidide, *Istoria războiului peloponeziac*, II, 65, 9; Anaxagora, *Fragm.*, 7 (II, 36, 4 f., H. Diels⁵).

²⁶ A se compara cu combinațiile (foarte negrești) ale celor două cuvinte în Philo, *De Posteritate Caini*, 102; *Legum Allegoriae*, III, 173; Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VI,3,34,3: ἡ κυριακῆ φωνῆ λόγος ἀσχημάτιστος: ἦ γὰρ τοῦ λόγου δύναμις, ῥῆμα κυρίου φωτεινόν – „glasul domnesc (Domnului) este cuvînt fără de formă; (căci) puterea cuvîntului este vorbirea (rostirea) luminoasă a Domnului”.

asumat ca inteligibil; λόγος ca însuși conținutul, în termenii înțelesului și ai „legii” sale, ai fundamentului și ai structurii sale. Sub al doilea aspect, λόγος apare ca o realitate metafizică și ca un termen cu un sens bine stabilit în filosofie și în teologie, din care se va dezvolta, în antichitatea târzie, ideea de λόγος ca entitate cosmologică și ipostas al divinității, ca un „al doilea dumnezeu” (δεύτερος θεός)²⁷. Se pare că grecii socoteau de sine înțeles că în lucruri, în lume și în viața ei, există un λόγος primar, o lege inteligibilă și recognoscibilă, care apoi face posibilă cunoașterea și înțelegerea în *logosul* uman. Dar acest λόγος nu este ceva care poate fi determinat numai teoretic. El se referă la om, căruia îi determină viața și conduita. Astfel, λόγος este norma, regula, legea (νόμος). Pentru greci, cunoașterea este întotdeauna recunoașterea unei legi și, implicit, împlinirea acestei legi.

Deoarece același cuvânt, λόγος, definește ființa atît a lumii cît și a omului, el este un principiu care se constituie în puntea de legătură și posibilitatea de înțelegere, 1) între om și lume și, de asemenea, între oameni întreolaltă (în ordinea politică, de pildă); 2) între om și Dumnezeu; și, în sfîrșit, în antichitatea târzie, 3) între această lume și lumea de Sus. La Heraclit aflăm pentru prima dată afirmația despre λόγος că el îl așează pe om în adevărata sa existență, tocmai în virtutea acestei interconexiuni²⁸. *Logosul* este la el cuvîntul, vorbirea sau conținutul acesteia, sau al cărții, dar și ceea ce se înțelege prin cuvînt, sau prin lucrare, adică adevărul. Oamenii sînt legați prin λόγος, deși ei nu văd acest lucru. El este ordinea transcendentă și eternă, prin care individualul este legat cu întregul. Legea cosmică este cuprinsă în λόγος, care crește în suflet: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων – „sufletul are o orînduire (*logos*) a sa, care crește (se hrănește) din propria sa ființă”²⁹. Esența, temeiul cel mai adînc al lui ψυχή este *logosul* (λόγος)³⁰.

Ulterior, cuvîntul cunoaște o nouă dezvoltare, cu depășirea înțelesului unitar pe care îl avea la *Heraclit*. Între νοῦς și λόγος se descoperă tot mai mult o sinonimie,

²⁷ H. Kleinknecht, *art. cit.*, p. 80-81.

²⁸ *Fragm.*, 1 (I, 150, 1 și urm., H. Diels⁵): τοῦ δε; λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκάσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγῆμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ θράζων ὅπως ἔχει – „Pentru Orînduirea (*logosul*) aceasta veșnică n-au înțelegere oamenii, nici înainte și nici după ce au auzit de dînsa. Toate se întîmplă potrivit acestei Orînduiri și totuși se arată ca niște nepricepuți ori de cîte ori se încearcă în astfel de cuvinte și fapte precum vestesc eu, despărțind fiecare lucru și spunînd cum stă fiecare” (Heraclit, *Fragmente*, 28, „Colecția de texte filosofice”, trad. de H. Mihăescu, Ed. de Stat, 1950, p. 33). Cf. și *Fragm.*, 2 (I, 151, 1 și urm., H. Diels⁵): διὸ δεῖ ἐπεσθαὶ τῶι κοινῶι· ξυνοδὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν – „De aceea avem datorია să urmăm Orînduirii generale. Deși Orînduirea (*logosul*) este comună tuturor ființelor, mulți trăiesc ca și cum ar avea o minte a lor proprie” (Heraclit, *Fragmente*, 29, ed. citată, p. 33).

²⁹ *Fragm.*, 115 (I, 176, 10, H. Diels⁵); în rom.: Heraclit, *Fragmente*, 143, ed. citată, p. 44. Cf. *Fragm.*, 45 (I, 161, 1 și urm., H. Diels⁵).

³⁰ Cf. *Fragm.*, 50 (I, 161, 16 f., H. Diels⁵): οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι – „După ce m-ați ascultat nu pe mine, ci Orînduirea (*logosul*), înțelept lucru este a mărturisi că toate sînt una” (Heraclit, *Fragmente*, 77, ed. citată, p. 38).

ceea ce face ca *λόγος* să fie tot mai mult înțeles ca definind puterea rațională a omului, puterea sa de vorbire și de gândire. Numai în stoicism va reapărea el ca un principiu universal, cosmic și religios. Reprezentantii de seamă a acestei dezvoltări sînt sofistii. În viața politică a sec. V-IV î. H., a căror democrație, în lumea greacă, apare puternic marcată de *ratio*, în mod firesc *λόγος*, cu acest sens de putere rațională, dobîndește o semnificație deosebită, căci numai *logosul* face posibilă viața politică și-i ridică pe oameni la un nivel superior față de celelalte viețuitoare; de asemenea, toate realizările culturale sînt datorate lui *λόγος*³¹.

La *Socrate* și la *Platon*³² sensul oarecum individualist al lui *λόγος* al sofistilor este depășit, căci ei aduc o nouă și mai profundă concepție a *logosului*. Este vorba de ideea că puterea lui *λόγος* se afirmă numai în ceea ce este *κοινὸς λόγος*, adică în stabilirea comuniunii printr-un posibil acord. În dialogurile socratice apare constant acel *τί λέγεις* – care exprimă faptul că este recunoscută, sau presupusă, ca o bază, vorbirea comună, cu cuvintele și cu conceptele sale. *Logosul* ca fapt de bază pentru întreaga viață în societate este punctul decisiv în gândirea politică a lui *Socrate* și *Platon*. Omul trebuie, deci, să se păzească spre a nu deveni un vrăjmaș al cuvîntului, căci aceasta implică a deveni un vrăjmaș al oamenilor. Nu există mai mare nenorocire pentru om decît aceasta, căci ura față de cuvînt (*misologia*) și vrăjmășia față de oameni (*misantropia*) provin din aceeași dispoziție³³. Atingi adevărul atunci cînd interpretezi fenomenele; dar, pe de altă parte, *logosul* trebuie să provină din fenomene. Înțelegerea și utilizarea socratic-platonică a lui *λόγος* se bazează pe această dualitate; *λόγος* este gândirea ca *διάλογος* al sufletului cu sine însuși. Citim în *Platon*: *διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος*³⁴ – „gîndirea și cuvîntul (vorbirea) sînt una; (numai că) dialogul lăuntric al sufletului cu sine însuși, făcîndu-se fără de glas [a fost numit de oameni gîndire]”. Aici *Platon* exprimă filosofic, pur și simplu, îndoitul conținut care se află în acest cuvînt. *Λόγος* se

³¹ A se vedea exemple la H. Kleinknecht, *art. cit.*, în TDNT, IV, p. 82-83.

³² A se vedea, între multe altele, Brice Parain, *Logosul platonician*, Editura Univers Enciclopedic. Brice Parain (1897-1971), filosof francez, obsedat de problemele limbajului (a fost chiar supranumit „Sherlock Holmes al limbajului”), n-a încetat a scruta misterul originii și al evoluției cuvintelor. În cartea menționată, cu titlul original *Essai sur le Logos platonicien* (1942), Brice Parain, ținînd seama de importanța *logosului* în gîndirea greacă de la *Heraclit* la stoici și, apoi, la Sfinții Părinți, încearcă unificarea dublei interpretări a *logosului*, ca rațiune și ca limbaj, după ce demonstrează că reprezentarea lui ca simplu „act de limbaj” ne-ar interzice accesul la adevărata semnificație a filozofilor presocratici și a metafizicii platoniciene. Procedînd astfel, Brice Parain reușește să pună în lumină „unele resorturi ale spiritului antic” și să înscrie întreaga problematică a *logosului* în climatul de intensă fervoare religioasă pe care adeseori îl trece cu vederea cercetarea modernă.

³³ *Plato*, *Phaedo*, 89d; 90d-e: *μη παρίωμεν εἰς τὴν ψυχὴν ὡς τῶν λόγων κινδυνεύει οὐδὲν ὑγιὲς εἶναι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ὅτι ἡμεῖς οὕτω ὑγιῶς ἔχομεν ...* („să nu ne lăsăm pătrunși de gîndul că nimic din ceea ce ține de raționamente să nu fie sănătos; ci, mai degrabă, să ne gîndim că noi nu sîntem încă sănătoși”); 99e: *ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν* („astfel am crezut că e nevoie să mă refugiez în raționamente și să văd în acelea adevărul lucrurilor”).

³⁴ *Plato*, *Sophista*, 263e; cf. *Idem*, *Theaetetus*, 189e.

dezvoltă la Platon³⁵ ca τῶν ὄντων ἔν τι γενῶν³⁶ – „un gen al celor ce sînt (al celor reale)”, și, ca atare, el face posibilă filosofia, deoarece el se leagă de ființă ca de o mare κοινωνία. Λόγος și κοινωνία sînt strîns legate unul de altul³⁷. Gîndirea, cuvîntul, natura, ființa, norma (regula) sînt toate cuprinse într-o cuprinzătoare interrelație în conceptul de λόγος. Astfel în *Kreiton* (46b/d), Platon poate zice despre cuvintele (λόγοι) lui Socrate că ele nu sînt numai λόγοι ἕνεκα λόγου, o simplă vorbire, nici παιδιὰ și φλυαρία (46d), ci esență și fapte, căci ele au rămas neclintite chiar în fața morții.

Pentru *Aristotel*, care rezumă înțelegerea clasică a existenței umane în afirmația: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων³⁸ – „însă cuvînt are numai omul între vietuitoare”; omul posedă cuvîntul în îndoitul sens că ceea ce face și ceea ce nu face este determinat de cuvînt sau de înțelegere, și că el vorbește cuvîntul, realizînd înțelegerea și vorbirea³⁹. Lucrarea specifică a omului (ἔργον ἀνθρώπου) este ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον⁴⁰ – „lucrarea (activitatea) sufletului după cuvînt (în acord cu cuvîntul)”. Λόγος este unica sursă a virtuții (ἀρετή) omului⁴¹ și, în consecință, a fericirii sale (εὐδαιμονία).

La *stoici* folosirea termenului λόγος se va dezvolta într-un sens panteist și s-a spus despre primii stoici că nu aveau alt zeu decît *logosul*, adică principiul rațional în acord cu care există universul, oamenii, dotați în grade diferite cu σπερματικὸν λόγοι⁴², avînd și ei a-și acorda viața cu același principiu (*logosul* particular al omului fiind numai o parte a marelui λόγος general).

După cum bine se știe, conceptul de *logos* joacă un rol important la *Filon din Alexandria*, care și utilizează acest cuvînt de peste 1300 de ori. La Filon, λόγος are un înțeles specific, care nu este pur și simplu preluat din cele ale filosofiei grecești. S-a susținut că, în esență, la Filon λόγος are un înțeles iudaic, anume pe acela de „cuvînt al lui Dumnezeu”. *Logosul* lui Filon ia, în mare, locul pe care îl are uneori *înțelepciunea* în cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament și în iudaismul elenistic, el exercitînd, în special, un rol la crearea lumii (adică o funcție cosmologică). Lumea ideală, față de care lumea văzută nu este decît o simplă copie, poate fi numită „Cuvîntul lui Dumnezeu”; dar *logosul* este mai ales omul primordial (arhetipal), chipul lui Dumnezeu, în care-și are originea și modelul omul pămîntesc. În iudaismul rabinic, *înțelepciunea* din cărțile sapiențiale este

³⁵ Plato, *Sophista*, 259c-264.

³⁶ *Ibid.*, 260a.

³⁷ *Ibid.*, 262c (cf. 259e).

³⁸ Aristotel, *Politica*, I, 2, 1253a, 9-10.

³⁹ Aristotel, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1098a, 4-5: τοῦτου δὲ το; μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, το; δ' ὡς ἔχον και; διανοοούμενον – „însă aceasta (adică partea existenței înzestrată cu rațiune, n.n.), pe de o parte se supune cuvîntului (rațiunii), iar pe de altă parte, posedă cuvîntul (rațiunea) și gîndește”.

⁴⁰ *Ibid.*, a, 7.

⁴¹ Aristotel, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106b, 36 și urm.

⁴² În *logosul* stoicilor, apar împreunate puterea ordinii raționale și puterea vitală a concepției, acel λόγος σπερματικός (Diogenes Laertius, VII, 68 [135f.] = II 180, 2 și urm., J. von Arnim, *Stoicorum veterum Fragmenta*, 1921-1922).

identificată cu *Torah* (Legea), înfățișată și ea ca avînd o existență oarecum independentă, personală și un rol cosmologic și soteriologic.

De altfel, există o anumită varietate în ce privește sensurile pe care Filon le dă termenului *λόγος*, în contextul în care el încearcă a pune laolaltă religia iudaică și speculația filosofică greacă. Am putea zice, de pildă, că stoicul *λόγος τῆς φύσεως* este, de fapt, rădăcina lui *λόγος θεοῦ* (sau *θεῖος λόγος*) al lui Filon, în sensul de „rațiune divină”, de „sumar al înțelepciunii divine”.

Acest *λόγος θεοῦ* sau *θεῖος λόγος*, așa cum rezultă clar din folosirea genitivului, nu este Dumnezeu Însuși, ca la stoici. Este un „dumnezeu”, dar unul subordonat, de al doilea rang⁴³. El este o imagine (*εἰκὼν*) a supremului Dumnezeu⁴⁴. În doctrina despre creație a lui Filon, *λόγος* are o semnificație fundamentală nu numai ca *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, ci și ca *ὄργανον θεοῦ*⁴⁵. Cu *σοφία* Dumnezeu a născut lumea înțelegătoare (*κόσμος νοητός*) ca primul Său născut⁴⁶. Iar aceasta este echivalată cu *logosul*⁴⁷. Astfel, *λόγος* este o figură intermediară, care vine de la Dumnezeu și stabilește o legătură între Dumnezeu Cel transcendent, pe de o parte, și lume și om, pe de altă parte.

Cu Filon, ne-am apropiat de lumea – și de terminologia – Bibliei.

Este posibil ca Sfîntul Apostol Ioan să fi fost la curent cu folosirea termenului în filosofia greacă sau în scrierile lui Filon din Alexandria. Nu trebuie însă să uităm ceea ce am spus mai înainte, anume că, pentru greci, *λόγος* este ceva foarte diferit de o adresare sau un cuvînt creator. „Indiferent de modul în care interpretăm folosirea lui de către vechii greci, el stă în contrast cu «Cuvîntul» din Vechiul și din Noul Testament”⁴⁸. Ori, gîndirea Sfîntului Apostol Ioan Teologul își are, prin excelență, sursa în textele Vechiului Testament.

„Cuvîntul” în Vechiul Testament

Echivalentele ebraice ale termenilor grecești pentru „cuvînt” sînt *omer* și *dabar*. Mai ales acesta din urmă (*dabar*) este, peste tot în Vechiul Testament, termenul

⁴³ Philo, *Legum Allegoriae*, II, 86: τὸ δὲ γενικώτατον ἐστὶν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει – „însă genul suprem este Dumnezeu și al doilea este *logosul* lui Dumnezeu; iar celelalte lucruri există numai în *logos*” (Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriae*, II, 86, trad. et notes par Claude Mondésert, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie”, 2, Cerf, Paris, 1962, p. 150-151).

⁴⁴ Philo, *De Specialibus Legibus*, I, 81: λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπαξ ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο – „însă *logosul* este chipul lui Dumnezeu, prin care întreg cosmosul a fost creat”.

⁴⁵ Philo, *De Migratione Abrahami*, 6; *De Cherubim*, 127.

⁴⁶ Philo, *De Agricultura*, 51: τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν – „El (Dumnezeu, n. n.) face întîistătător (asupra întregii creații, n. n.) pe cuvîntul (*logosul*) Său cel drept și fiul său cel întîi născut” (Philon d'Alexandrie, *De Agricultura*, 51, introd., trad. et notes par Jean Pouilloux, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie”, 9, Cerf, Paris, 1961, p. 44-45)

⁴⁷ Philo, *De Opificio Mundi*, 24: οὐδὲν ἄν ἔτερον εἴποι τιζῆ τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἢ δὴ κοσμοποιούντος – „Se poate spune că lumea inteligibilă nu este nimic altceva decît *logosul* lui Dumnezeu deja în actul de a crea” (Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, 24, introd., trad. et notes par R. Arnaldez, „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie”, 1, Cerf, Paris, 1961, p. 156-157).

⁴⁸ H. Kleinknecht, *art. cit.*, p. 79.

tradus în *Septuaginta* cu λόγος. Analiza termenului *dabar* evidențiază două elemente principale, care, amândouă, posedă o foarte înaltă semnificație teologică. Trebuie să facem distincție între elementul dianoetic și cel dinamic. Din punct de vedere dianoetic, *dabar* conține întotdeauna un νοῦς, adică un gând, o cugetare. Prin el se exprimă sensul unui lucru, astfel încât *dabar* aparține întotdeauna domeniului cunoașterii. Prin al său *dabar* un lucru este cunoscut și devine subiect al cugetării. A sesiza *dabar*-ul unui lucru înseamnă a sesiza lucrul însuși. Acel lucru devine clar și transparent; natura sa este adusă la lumină. În această conexiune, cuvântul este deosebit de „duh” (ebr.: *ruah*), deoarece conceptul vechitestamentar de „duh” (spirit) nu comportă, la origine, acest element noetic. Dar alături de elementul dianoetic se află elementul dinamic, deși acesta nu este întotdeauna tot atât de evident. Fiecare *dabar* este umplut de o putere, care se poate manifesta în energiile cele mai diverse. Această putere este resimțită de cel care primește cuvântul, de cel care și-l apropiază. Dar ea este prezentă, independent de această recepție, în efectele obiective pe care cuvântul le are în istorie. Cele două elemente, dianoetic și dinamic, pot fi văzute cu cea mai mare forță în cuvântul lui Dumnezeu, iar profeții sînt cei care le sesizează cel mai bine pe amândouă, astfel încît, în această privință, ei sînt dascălii oricărei teologii⁴⁹.

În Vechiul Testament, dintre textele în care apare *dabar*, două grupe sînt mai importante: în primul, cuvântul lui Dumnezeu este creator (cf. Fac 1,3.6.9 etc.), cuprinsul textelor din această grupă fiind rezumat în Ps 32,6: „Cu cuvântul Domnului (ebr.: *bedabar Iahve*) cerurile s-au întărit” (adică: „s-au făcut”); în al doilea grup de texte, cuvântul Domnului este revelația lui Dumnezeu prin mesajul profeților, adică mijlocul prin care Dumnezeu Își împărtășește voia Sa poporului Său (a se vedea, de exemplu, Ier 1,4; Iez 1,3; Am 3, 1). În toate textele, din ambele grupuri, nu este vorba de un cuvînt abstract, ci de un cuvînt viu și lucrător. Influența acestor texte vechitestamentare asupra Sfîntului Ioan Teologul este evidentă, deoarece prologul Evangheliei a patra relevă rolul *Logosului* atît în creație („Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”, v. 3) cît și în revelație (El „era lumina oamenilor”, v. 4; „Cuvîntul era lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în lume”, v. 9). Această influență a textelor vechitestamentare despre cuvîntul lui Dumnezeu este susținută, de altfel, de ansamblul Evangheliei de la Ioan. Pe lîngă aceste înțelesuri ale noțiunii de „cuvînt” în Vechiul Testament, calificativele *Logosului* din prologul Evangheliei a patra prezintă importante asemănări cu conceptul biblic al înțelepciunii (ebr.: *hochmah*; gr.: σοφία) din cărțile sapiențiale. Astfel, încă în cartea Pildelor lui Solomon „înțelepciunea” nu înseamnă numai calitatea de a fi înțelept; ea posedă o existență independentă, în prezența lui Dumnezeu și, de asemenea, are o anumită relație cu lumea creată. Înțelepciunea apare ca personificată; ea „strigă” (Pilde 8,1) și are „gură” care vestește adevărul (8,7). În Pilde 8,22-23, înțelepciunea zice: „Domnul m-a avut în stăpînire la începutul (același «început» ca și în In 1,1, n. n.)

⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

căilor Lui, înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată, de la început, înainte de a se fi făcut pământul”. Deși ea își are existența la Dumnezeu, înțelepciunea este totodată un binecuvântat dar pentru om și în funcție de primirea sau respingerea ei omul va dobîndi viața sau moartea: „Fericit este omul care ascultă de mine și veghează în fiecare zi la porțile mele și cel ce străjuiește lângă pragul casei mele! Cel ce mă află, a aflat viața și dobîndește bunăvoirea Domnului; iar cel ce păcătuiește împotriva-mi își păgubește viața lui. Toți cei ce mă urăsc pe mine iubesc moartea” (Pilde 8,34-36).

În scrierile mai târzii, din epoca iudaismului elenistic, această tendință este menținută și înțelepciunea devine, din ce în ce mai mult, o ființă personală, care stă alături de Dumnezeu și față în față cu lumea creată, dar nu fără o preocupare pentru această lume creată. Astfel, de pildă, în scrierea necanonică intitulată *Înțelepciunea lui Solomon* (7,21-27) autorul se exprimă astfel: „Toate cele ascunse și cele arătate le-am cunoscut, fiindcă înțelepciunea, lucrătoarea tuturor, mi-a dat învățătură. Într-adevăr, în ea se află un duh de înțelegere, sfînt, fără pereche, cu multe laturi, nepămîntesc, ager, pătrunzător, neîntinat, preaînțelept, fără patimă, iubitor de bine, ascuțit, neoprit, binefăcător... Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale. Fiindcă este una, toate le poate și rămînînd una cu sine însăși, ea toate le înnoiește, și răspîndindu-se, prin veacuri, în sufletele sfînte, ea întocmește din ele prieteni ai lui Dumnezeu și prooroci”. Notăm că încă Epistola către Evrei face o aplicare hristologică a acestui text, spunînd că Hristos este „strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu” (Evr 1,3; cf. *Înțel. Sol.* 7,26).

„Cuvîntul” în Noul Testament

Pe lângă aceste antecedente vechitamentare și iudaice, trebuie să ținem seama și de conotațiile specific creștine ale noțiunii de „cuvînt”, mai ales ale expresiei „cuvîntul lui Dumnezeu” (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*), în scrierile anterioare celor ale Sfîntului Ioan Teologul.

În aceste scrieri inspirate ale Noului Testament, cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă frecvent mesajul creștin al mîntuirii, adică *Evangelia* (de ex., *Lc* 8,11; *II Tim* 2,9; *Apoc* 1,9; cf. mai ales *I In* 1,1). Acest cuvînt a fost grăit de Sfîntul Pavel (de ex., *Fapte* 13,5; *I Tes* 2,13), de ceilalți Apostoli (de ex., *Fapte* 6,2) și, în primul rînd, de Iisus Însuși (*Lc* 5,1; cf. *Mc* 2,2 și multe texte asemănătoare). Dar *Evangelia* pe care o vestește Sfîntul Apostol Pavel și ceilalți Apostoli este Hristos Însuși (de ex., *I Cor* 1,23; *II Cor* 4,1-6; *Gal* 3,1; *Fapte* 2,36; 4,12). Și, așa cum am arătat deja, dacă sinopticii vorbesc mai ales despre vestirea de către Mîntuitorul a Împărăției lui Dumnezeu, pentru Sfîntul Apostol Ioan centrul mesajului lui Hristos este însăși persoana Sa.

Hristos-Logosul la Sfîntul Ioan Teologul

Aceste precedente sînt prezente, în grade variate, în cugetarea Apostolului Ioan atunci cînd îl numește pe Fiul lui Dumnezeu Cuvîntul, *Logosul* (*ὁ λόγος*). El era familiar cu învățătura Vechiului Testament și a iudaismului, cum era familiar și cu propovăduirea apostolică despre Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și Mîntuitorul

lumii. Ar fi greșit însă a se crede că *Logosul* ioaneic ar reprezenta, în ce privește conținutul său, un simplu amalgam de elemente vechitestamentare, iudaice și elenistice. Definindu-și concepția asupra *Logosului* preexistent și întrupat, Sfântul Ioan Teologul nu pornește de la aceste elemente preexistente. Ci el pornește de la Hristos, plinirea eshatologică a planului de mântuire al lui Dumnezeu, și de la convingerea fundamentală că Hristos Însuși este Evanghelia, că, adică, Hristos se identifică cu Cuvântul Cel etern al lui Dumnezeu. Prologul Evangheliei a patra poate fi citit nu numai ca o meditație teologică (eventual cu unele influențe ale filozofiei elenistice sau ale misticii rabinice), ci și ca istorie: Cuvântul a venit la ai Săi și ai Săi nu L-au primit (In 1,11). *Logosul* ioaneic are o funcție cosmologică asemănătoare celei pe care o descrie Filon din Alexandria, dar, pe lângă faptul că „toate prin El s-au făcut” (In 1,3), „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (1,14). *Logosul* ioaneic prezintă unele paralelisme cu personificările înțelepciunii (σοφία) și ale Legii (*Torah*) din iudaism, dar Sfântul Ioan ține să precizeze că, dacă Legea s-a dat prin Moise, „harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos” (1,17). *Logosul* există din veșnicie, dar este cunoscut și înțeles numai în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Și invers, evenimentele relatării evanghelice pot fi înțelese numai în lumina convingerii că Personajul lor principal nu este numai Om, ci Cuvântul Cel veșnic al lui Dumnezeu.

Sfânta Scriptură, întrupare a Cuvântului

În concepția creștină, Sfânta Scriptură este și ea o întrupare a *Logosului* Celui veșnic. Ea aparține procesului de autorevelare a lui Dumnezeu, orientat spre întruparea *Logosului* și avîndu-și în Aceasta punctul culminant. Revelația lui Dumnezeu începe odată cu crearea lumii prin Cuvântul dumnezeiesc și culminează în Întruparea Cuvântului (cf. In 1,1.3.14). După Sfinții Părinți, Scriptura trebuie înțeleasă în relație cu ceea ce unii dintre ei numesc „Treimea iconomică”, manifestarea în afără a lui Dumnezeu în lucrarea Sa de mântuire a lumii⁵⁰. Scriptura este dovada concretă a iconomiei mîntuitoare a lui Dumnezeu și un mod al prezenței *Logosului* dumnezeiesc în lume chiar înainte de întruparea Sa (Vechiul Testament).

Omul aude glasul lui Dumnezeu înainte de a vedea venirea Sa, conform cuvîntului din Ps 47,7 (LXX): „Precum am auzit, așa am și văzut”. Există o continuitate între diferitele forme ale Revelației din diferitele etape ale istoriei, menționate sau nu în Scriptură, și Întruparea *Logosului*, care reprezintă desăvîrșirea și plinirea Revelației. Scriptura este, deci, situată, între Revelație și Întrupare și legată esențial de amîndouă, dar fără a fi identică cu nici una din ele⁵¹. Dar dacă Scriptura este relatarea scrisă a unei părți din Revelația divină și o etapă spre Întruparea Cuvîntului, este firesc că trebuie s-o considerăm, în mod constant, în

⁵⁰ Părinții greci fac o distincție fundamentală între *teologie* și *iconomie*: prima definește Ființa dumnezeiască inaccesibilă, iar cea de-a doua arată relația dintre Dumnezeu și om, care culminează în persoana *teantropică* a lui Iisus Hristos.

⁵¹ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfîntului Grigorie de Nyssa*, Teofania, Sibiu 2002, p. 33-34.

legătură cu persoana *Logosului* lui Dumnezeu. Centralitatea *Logosului*, Care este Același pe întreg parcursul iconomiei divine, reprezintă una dintre constantele teologice ale scrierilor Părinților⁵².

După Origen, întruparea Cuvîntului se realizează și atunci cînd El se face Om și atunci cînd devine Scriptură. În ambele moduri, Cuvîntul (*Logosul*), insesizabil și invizibil în Sine, a venit la om de așa manieră încît să poată fi sesizat de acesta. „Cuvîntul lui Dumnezeu – zice Origen – nu are nici carne, nici trup; după natura Sa dumnezeiască, El nu poate fi nici rostit, nici văzut. Însă odată ce se întrupează, se poate vedea și scrie. Deoarece Cuvîntul s-a întrupat, există o genealogie (carte a neamului) a lui Iisus Hristos (Mt 1,1)”⁵³.

În același fel vorbește Sf. Maxim Mărturisitorul: „Cuvîntul lui Dumnezeu se numește trup nu numai fiindcă s-a întrupat, ci și fiindcă Dumnezeu-Cuvîntul Cel simplu, Care era la început la Dumnezeu și Tatăl și avea în Sine limpezi și dezvăluite modelele tuturor, necuprinzînd asemănări și ghicituri, nici istorii alegorice, cînd vine la oameni, care nu pot să se apropie cu mintea dezbrăcată de cele obișnuite lor, se face trup, îmbrăcîndu-se și multiplicîndu-se în varietatea istorisirilor, ghiciturilor, asemănărilor și cuvintelor întunecoase... Căci Cuvîntul se face trup prin fiecare din cuvintele scrise (în Sf. Scriptură, n.n.)”⁵⁴.

Sfîntul Maxim zice că există o triplă întrupare a Cuvîntului (*Logosului*): în rațiunile (λόγοι) naturale ale omului și ale întregii creații; în cuvintele (λόγοι) Scripturii; și, în sfîrșit, prin nașterea Sa din Sf. Fecioară Maria. Trebuie să precizăm că tema „rațiunilor” divine (λόγοι) apare, înainte de Maxim, la Origen⁵⁵. Sf. Maxim le dă însă acestor λόγοι un sens și un rol deosebit. Dacă la Origen ele sînt suflete preexistente, unite într-un fel oarecare prin natura lor cu *Logosul*, la Sf. Maxim ele sînt gînduri ale lui Dumnezeu, toate lucrurile fiind create de El în acord cu gîndurile (rațiunile) Sale⁵⁶. Prin aceste „rațiuni” Dumnezeu este prezent în creația Sa și prin ele ființele create sînt într-o legătură cu Dumnezeu, sînt prezente în El⁵⁷. Dar, precizează Sf. Maxim, deși sînt în Dumnezeu și apropiate de El, aceste „rațiuni” (λόγοι) nu sînt Dumnezeu⁵⁸.

Un text al Sf. Maxim rezumă această întreită întrupare a Cuvîntului și această înțelegere a Scripturii ca una din aceste trei întrupări. În *Ambigua* 33 (98), după ce

⁵² A se vedea George Galitis, *Revelation and the Word of God. Apophaticism and Demythologising*, în: DIAKONIA. Αφιέρωμα στη μνημη Βασιλείου Στογιαννου, Thessalonica 1988; Ioan Coman, „Și Cuvîntul trup S-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara 1993, p. 57-58.

⁵³ Origène, *Esprit et feu*, Textes choisis et présentés par Hans Urs von Balthasar, tome II, Paris, 1960, p. 34, nr. 153 (este vorba de un fragment din comentariul la Matei).

⁵⁴ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, suta a doua, 60, în *Filocalia*, trad. de Pr. prof. D. Stăniloae, vol. II, Sibiu, 1947, p. 188-189.

⁵⁵ *Com. la Ioan*, XII, 42, Migne, PG 14, 472D-476.

⁵⁶ Părintele Prof. Dumitru Stăniloae traduce în românește „logoi” (λογοι) prin „rațiuni”; a se vedea *Introducerea sa la Ambigua*, în col. „Părinți și scriitori bisericești” (PSB), 80, București, 1983, p. 28.

⁵⁷ *Ambigua la Ioan*, Migne, PG 91, 1080 AB.

⁵⁸ *Ibidem*.

a vorbit despre „îngroșarea” Cuvîntului prin venirea Sa în trup și despre faptul că El se „ascunde” în chip inefabil în „rațiunile” tuturor celor create, adaugă spunînd că, din pricina „îngroșării” înțelegerii noastre, Cuvîntul „a acceptat să se întrupeze în λόγοι și să se imprime în literele, silabele și cuvintele” Scripturii⁵⁹. Este adevărat că „rațiunile” (λόγοι) creaturilor și cuvintele (λόγοι) Scripturii nu sînt de natură divină, ci sînt numai icoane, prezențe harice ale *Logosului* la nivelul ontologic al lucrurilor, astfel încît primele două întrupări exprimă numai o prezență iconică a *Logosului*, în timp ce a treia întrupare înseamnă prezența Sa ontologică și personală în om ca Dumnezeu-Omul. Dar Scriptura este nu mai puțin o întrupare a *Logosului*. De aceea, numai acea exegeză care contemplă „rațiunile (λόγοι) Legii scrise” (adică ale Scripturii) și care reușește să descopere în Scriptură Cuvîntul (cu majusculă), *Logosul*, este o exegeză adevărată. O astfel de exegeză (interpretare), primire a Scripturii în Duhul Sfînt, poate fi realizată numai prin lucrarea în noi a Duhului lui Dumnezeu⁶⁰.

Cum este prezent *Logosul* divin în Sfînta Scriptură?

Logosul divin este necreat, în timp ce cuvintele Scripturii sînt create, ca toate cuvintele omenești. Ceea ce înseamnă că natura Scripturii, chiar dacă aceasta este în relație cu Întruparea lui Hristos, nu coincide cu natura *Logosului*. Cuvintele Scripturii sînt indispensabile pentru comunicarea către om a adevărului dumnezeiesc și – datorită improprietății lor de către *Logosul* Însuși – ele sînt mai presus de orice alt cuvînt omenesc, astfel încît Scriptura, în ansamblul ei, este, într-adevăr, Cuvîntul lui Dumnezeu. Dar nu există o identitate între cuvintele Scripturii și Cuvîntul lui Dumnezeu, adică *Logosul* divin. Toate cuvintele Scripturii ne îndreaptă atenția spre *Logosul* personal. Ele nu sînt divine prin natură și nu pot capta și exprima Dumnezeirea în însăși natura ei, ci, fiind improprietate prin har de Dumnezeu-Cuvîntul, ne dau o cunoaștere a Sa superioară sensului lor istoric și/sau gramatical.

Pentru relația dintre cuvintele Scripturii și *Logosul* divin Sfîntul Grigorie de Nyssa folosește același termen ἀνακράσις care este folosit de hristologia capadociană pentru relația dintre cele două firi în persoana lui Hristos. Chiar dacă ceva mai tîrziu ἀνακράσις – împreună cu termenii înrudiți κράσις, συνκράσις și μίξις – vor fi considerați că implică monofizitismul, în contextul cugetării Sfîntului Grigorie acești termeni au un sens perfect ortodox și nu implică nicidecum un monofizitism biblic. Sfîntul Grigorie vrea să spună numai că, asumîndu-și prin har cuvintele Scripturii, *Logosul* Se „amestecă” oarecum El Însuși în aceste cuvinte. Dar acest amestec nu este desăvîrșit, datorită incapacității cuvîntului uman creat de a cuprinde în „înțelesul unui nume” firea cea de necuprins și de a atinge Însuși Cuvîntul. Ceea ce este dumnezeiesc este lăuntric și nevăzut, dar poate îmbrăca o formă creată, cum este și cuvîntul articulat al Scripturii. Sfîntul

⁵⁹ Ed. rom.: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, PSB 80, București, 1983, p. 247-248.

⁶⁰ A se vedea Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; ed. a II-a Chicago-La Salle, 1995, p. 371.

Grigorie de Nyssa asimilează Scriptura cu vălul și acoperemintele care umbreau cortul sfânt al lui Moise, a cărui adevărată valoare și semnificație rămâneau ascunse⁶¹.

Avem de-a face aici cu o fundamentală înțelegere hristologică a naturii Scripturii. Pentru Părinții greci, *Logosul* dumnezeiesc vorbește cu adevărat în cuvintele Sfintei Scripturi și lucrează prin ele asupra cititorului. Este vorba de o prezență personală a lui Dumnezeu, prin harul Său, în toate cuvintele Scripturii, o prezență care, prin faptul inspirației, este de un alt fel decât prezența Sa în restul cosmosului. Și totuși, nu este vorba de o identitate ontologică dintre cuvintele Scripturii și Cuvîntul lui Dumnezeu.

Cuvîntul și Taina: natura sacramentală a Sfintei Scripturi

În tradiția ortodoxă, Sfînta Scriptură și cunoașterea dumnezeiască pe care o mijlocește ea sînt situate în contextul sacramental al Bisericii. Relația cu Dumnezeu mijlocită de Sfînta Scriptură întrece capacitatea cuvintelor ei omenești de a exprima adevărul divin. Aceasta înseamnă că Scriptura este sacramentală. Cunoașterea supravverbală a lui Dumnezeu pe care o dobîndim prin Sfînta Scriptură se află într-o continuitate directă cu cunoașterea pe care o dobîndim în Duhul Sfînt prin Sfintele Taine ale Bisericii⁶². Această percepție sacramentală a adevărului dumnezeiesc prin Scriptură este sinergetică: ea este un dar al Duhului Sfînt, dar, în același timp, depinde de vrednicia (sfîntenia) noastră. Dar relația Scripturii cu Tainele Bisericii nu se reduce la nivelul cunoașterii. Există o unitate lăuntrică între natura Scripturii și tot ceea ce aparține Bisericii – Tradiția, cultul, viața comunitară etc. În Biserică experimentăm această unitate în chip doxologic. Sfîntul Vasile cel Mare zice că „noi credem cum ne-am botezat și ne închinăm după cum credem”⁶³. Pe aceeași linie, Sfîntul Grigorie de Nyssa, scriind o mărturisire de credință pentru unii care puneau sub semnul întrebării ortodoxia sa, zice că există o armonie perfectă între credință, Scriptură, Botez și doxologie: „... am primit Botezul după cum ni s-a dat poruncă (prin cuvîntul Scripturii, n. n.), credem după cum am fost botezați și facem doxologie după cum credem, astfel încît Botezul, credința și doxologia să fie în armonie...”⁶⁴.

„În Ortodoxie – scrie John Breck –, între cuvînt și taină există o unitate esențială, întemeiată pe tăcere”⁶⁵. Grăirea dumnezeiască poate fi calificată drept

⁶¹ Referințe la A. Corbu, *op. cit.* (cf. nota 51), p. 36.

⁶² Cf. Sf. Simeon Noul Teolog: „Dacă cunoașterea adevăratei înțelepciuni și știința lui Dumnezeu ne-ar fi date prin scrieri și învățături, de ce ar mai fi necesară credința sau dumnezeiescul Botez și Sfintele Taine?” (*Traitées théologiques et éthiques*, I, „Sources chrétiennes”, nr. 122, p. 123).

⁶³ Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, 159, 2, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, în: Idem, *Scrieri*, Partea a treia, PSB 12, București 1988, p. 346.

⁶⁴ *Scrisori* 5 („Sources chrétiennes” nr. 363, 158-162). A se vedea și R. L. Wilkem, *Liturgy, Bible and Theology in Easter Homilies of Gregory of Nyssa*, în vol.: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, p. 127-143.

⁶⁵ John Breck, *Puterea Cuvîntului în Biserică Dreptmăritoare*, trad. din limba engleză de Monica E. Herghelegiu, Ed. Institutului Biblic, București 1999, p. 7 (= *The Power of the Word in the Worshipping Church*, St Vladimir’s Seminary Press, Creswood, New York 1986, p. 11).

„sacramentală” deoarece ea este dinamică, creatoare. Cuvîntul lui Dumnezeu iese „din tăcere”⁶⁶. Actul creator final al vorbirii lui Dumnezeu „din tăcerea” Sa către lume este lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Sfîntul Apostol Pavel numește acest act „taină” (μυστήριον) și zice că această taină a fost ascunsă în Dumnezeu din veșnicie, iar acum a fost descoperită și împlinită în persoana lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel răstignit și înviat (I Cor 2,2.7; Ef 1,9-10; 3,1-12; Col 1,25-27; 2,2-3 etc.). Scriptura, proclamarea acestei „taine”, este și ea sacramentală. După Sfîntul Isaac Sirul și după întreaga tradiție mistică răsăriteană, atunci cînd lucrarea de mîntuire va fi împlinită, adică în veacul ce va să vină, cuvintele de vestire, de cerere și de laudă vor fi înlocuite de tăcerea contemplației⁶⁷.

Această unitate dintre cuvînt și taină – amîndouă înrădăcinate în tăcerea divină – vor părea, desigur, străine unora. Distanța (sau chiar dihotomia) protestantă dintre cuvînt și sacrament⁶⁸, dintre predică și cult, dintre vestire și celebrare, este străină teologiei ortodoxe⁶⁹. O înțelegere pur „verbală” a cuvîntului a redus conceptul de cuvînt al lui Dumnezeu la Scripturile canonice sau chiar la predică. Dar cuvîntul Scripturii nu-și descoperă în mod necesar înțelesul (cf. Lc 18,34). Chiar și cuvintele lui Hristos nu se autorevelează de la sine și aceasta explică de ce El unește invariabil propovăduirea „Evangeliei Împărăției” cu semne concrete, materiale, care revelează înțelesul adînc și confirmă adevărul cuvintelor Sale. În cadrul „vieții și experienței Bisericii, cuvîntul este confirmat și actualizat prin semnul-act ritualizat al tainei...”⁷⁰. Trecînd dincolo de noțiunea strict verbală a Cuvîntului și redescoperind puterea sa mîntuitoare, percepem caracterul său sacramental.

*

Iată numai cîteva elemente și aspecte de care trebuie să ținem seama în orice încercare de vindecare a cuvintelor noastre.

Stoparea degradării accelerate a cuvîntului nu se poate face prin vreun simplu efort omenesc, nici nu se află la îndemîna oricui. Ea nu poate fi realizată decît în comuniunea *Logosului* dumnezeiesc. Iar din partea noastră, este necesară pocăința și rugăciunea. Numai omul rugător și comunitatea rugătoare, în împreună-lucrare cu Duhul Sfînt, vor fi capabili de a regăsi Sursa cuvintelor, pe care Scriptura și Părinții Bisericii o identifică la unison în Persoana *Logosului* divino-uman. Pe măsură ce ne împărtășim tot mai mult din acest dumnezeiesc și unic Adevăr, cuvintele noastre devin tot mai pline de Duhul, mai autentice, mai cuprinzătoare,

⁶⁶ „...Unul este Dumnezeu, Care S-a arătat prin Iisus Hristos, Fiul lui, Care este Cuvîntul Lui ieșit din tăcere...” (Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, VIII, 2, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, PSB 1, București 1979, p. 167).

⁶⁷ Sf. Isaac Sirul: „Tăcerea este taina lumii viitoare, iar cuvintele, unealta acestei lumi” (*Epistola a III-a*, cit. de J. Breck, *Puterea Cuvîntului* [cf. nota 65], p. 7).

⁶⁸ Această distincție este presupusă, de exemplu, în definiția pe care Calvin o dă Bisericii, ca instrument al lui Dumnezeu de mîntuire prin „predicarea Evangheliei” și „instituirea sacramentelor” (*Instituții* IV,1,1).

⁶⁹ J. Breck, *Puterea Cuvîntului* (cf. nota 65), p. 8-9.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 11.

mai creatoare de viață și de comuniune. Mântuirea cuvântului omenesc depinde de mântuirea omului care îl pronunță, prin unirea sa intimă cu *Logosul*. Cuvântul trebuie să se adape constant din Cel ce este *Cuvântul*, cu majusculă. De unde importanța covârșitoare a redescoperirii în adâncime a Sfintei Scripturi, înțeleasă ca formă de întrupare a *Logosului* în literă, dar nedespărțită de exercițiul rugăciunii, în taina mântuitoare a comuniunii Bisericii.