

Damian Mrugalski

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne  
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków  
mnichop@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8689-9832

STWARZANIE WIECZNE I POZA CZASEM:  
FILOZOFICZNE ŹRÓDŁA KONCEPCJI  
*GENERATIO AETERNA* ORYGENESA

Eternal and Timeless Creation:  
The Philosophical Sources  
of Origen's Concept of *Generatio Aeterna*

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Dialog Platona *Timajos*, uznawany przez uczonych za „Biblię Platoników”, był interpretowany alegorycznie już w Starej Akademii (IV w. przed Chr.). W epoce hellenistycznej (I–III w. po Chr.) natomiast, w kręgach filozofów zwanych medioplatonikami, toczyła się poważna dyskusja na temat tezy, które w nim się pojawiają. Zasadnicza kwestia dotyczyła tego, czy świat powstał w czasie, czy też istnieje *ab aeterno*. Większość filozofów medioplatoników uważała, że świat musi być odwieczny. W dyskusji tej, począwszy od I w. po Chr., uczestniczyli również platonicy żydowscy i chrześcijańscy, tacy jak Filon Aleksandryjski, Klemens Aleksandryjski i Orygenes. W ich opinii Bóg, ponieważ jest niezmienny a zarazem dobry, nie zaczął działać

czas, wieczność, odwieczne stwarzanie świata, odwieczne rodzenie Logosu, filozofia patrystyczna, medioplatonizm, wpływ greckiej filozofii na chrześcijaństwo, Platon, *Timajos*, Filon z Aleksandrii, Orygenes,

dopiero w momencie stworzenia świata. Pismo Święte stwierdza jednak, że świat zaczął istnieć w czasie. W związku z tym, postulowani oni odwieczne rodzenie świata idei (*kosmos noetos*), który jako świat myśli Boga, istnieje *ab aeterno* w Boskim Logosie. Koncepcja *generatio aeterna* (czyli odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca), którą znajdujemy w dziełach Orygenesusa, jest związana z prowadzoną w tym czasie dyskusją na temat wieczności świata. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie tej dyskusji i uwypuklenie zależności, jakie zachodzą między argumentami stawianymi przez medioplatoników, a tymi, które znajdujemy w różnych hipotezach Orygenesusa.

ABSTRACT

*Timaeus*, a dialogue of Plato regarded by scholars as “the Platonists’ Bible”, was interpreted allegorically even in the time of the Old Academy (4th century BCE). In the Hellenistic period (1st-3rd centuries CE), especially among the philosophers known as Middle Platonists, there was great debate over the theses that appear in it. The main question was whether the world was created in time or *ab aeterno*, and most of the Middle Platonic philosophers believed that the world must be eternal. By the first century CE, this discussion had also been joined by Jewish and Christian Platonists such as Philo of Alexandria, Clement of Alexandria and Origen. In their opinion, God, because he is unchanging but at the same time good, must not have started to operate only at the moment of the creation of the world, but before. Yet the Scriptures state that the world began to exist at a particular point in time. Therefore, Christian Platonists postulated the eternal generation or production of the

KEYWORDS

time, eternity, eternal creation of the world, eternal generation of the Logos, patristic philosophy, Middle Platonism, influence of Greek philosophy on Christianity, Plato, *Timaeus*, Philo of Alexandria, Origen,

world of ideas (*kosmos noetos*), which, since it is the world of God's thoughts, exists *ab aeterno* in the Divine Logos. The concept of *generatio aeterna* (that is, the eternal generation of the Son by the Father), which we find in Origen's works, is related to this ongoing discussion about the eternal nature of the world. This article aims to present the facets of this ancient debate while emphasizing the links between the arguments advanced by the Middle Platonists and those found in the various hypotheses of Origen.

---

Koncepcja odwiecznego rodzenia (*generatio aeterna*<sup>1</sup>) Syna przez Ojca, którą znajdujemy w wielu dziełach Orygenesesa, stanowi znaczący wkład w rozwój chrześcijańskiej doktryny trynitarniej. Została ona, mniej lub bardziej szczegółowo, opisana przez znamienitych historyków idei, takich jak Jean Daniélou<sup>2</sup>, Henri Crouzel<sup>3</sup>, Antonio Orbe<sup>4</sup>, Manlio Simonetti<sup>5</sup>, a na gruncie polskim głównie przez Henryka Pietrasa<sup>6</sup>. Badacze ci jednak, podkreślając – *nota bene* słusznie – oryginalność i geniusz myśli Adamancjusza, deprecjonują niekiedy lub też pomijają tezy jego poprzedników, mówiące o odwiecznej aktywności stwórczej Boga i związanej z nią koncepcją rodzenia świata idei (*κόσμος νοητός*), dokonującego się w Boskim Umyśle poza wszelkim czasem.

<sup>1</sup> Mówiąc ściślej, Orygenes postuluje rodzenie wieczne i bezustanne, co w tłumaczeniu Rufina zostaje oddane jako „aeterna ac sempiterna generatio”. Zob. Origenes, *De principiis*, I, 2,4 (Sch 252, 118).

<sup>2</sup> Por. Daniélou, *Origène*, 249–258; Daniélou, *Message évangélique*, 344–353.

<sup>3</sup> Por. Crouzel, *Théologie de l'image*, 83–121; Crouzel, *Orygenes*, 232–239.

<sup>4</sup> Por. Orbe, *La teologia*, I, 203–210.

<sup>5</sup> Por. Simonetti, „Introduzione”, 47–52; Simonetti, „Sulla teologia trinitaria”, 109–127.

<sup>6</sup> Por. Pietras, „Argumentacja filozoficzna”, 89–97; Pietras, *Początki teologii*, 183–187.

Jest prawdą, że teoria Teofila z Antiochii (II w. po Chr.) o dwóch stadiach egzystencji Logosu (λόγος ἐνδιάθετος i λόγος προφορικός), zgodnie z którą najpierw Bóg myślał, a następnie – w momencie decyzji o stworzeniu świata – zrodził Słowo jakby „na zewnątrz” swojego Umysłu<sup>7</sup>, różni się od doktryny Orygenesesa o odwiecznym rodzeniu Syna z substancji Ojca bez żadnego początku czasowego. Nie jest jednak prawdą, że teoria Teofila była podzielana przez wszystkich myślicieli pierwszych trzech wieków po Chrystusie, choć w jej kluczu interpretuje się niekiedy wypowiedzi Ojców Kościoła poprzedzających Orygenesesa<sup>8</sup>. Ponadto wzrost zainteresowania filozofią medioplatońską, jaki obserwujemy w ostatnim ćwierćwieczu, przyczynił się do większej znajomości kontekstu i kultury intelektualnej, w której tworzył mistrz z Aleksandrii. Z zachowanych i niedawno opracowanych świadectw pochodzących z pism medioplatoników wynika, że teoria o odwiecznym stwarzaniu świata (widzialnego, ale i świata idei, na wzór którego powstał ten pierwszy) była całkiem popularna w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie. Niniejszy artykuł ma na celu wykazanie, że koncept odwiecznej aktywności myślniej, a zarazem stwórczej Boga, był obecny w filozofii żydowskiej

<sup>7</sup> Por. Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, II, 10 (SCH 20, 122) oraz II, 22 (SCH 20, 154).

<sup>8</sup> Por. Pietras, „Pojęcie Bożej substancji”, 134: „O dwóch stadiach istnienia Logosu mówiono powszechnie przed Orygenesem, gdyż tak istotne było dla wszystkich, że Logos jest pośrednikiem stworzenia, iż nie wydawało się celowym, by miał istnieć od zawsze; wystarczyło, by zaistniał przed wszystkimi innymi stworzeniami”. Zob. także Misiarczyk, nota 339, Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*, 229, w której tłumacz przypisuje Justynowi teorię dwóch stadiów egzystencji Logosu, choć Teofilowa terminologia nie pojawia się w omawianym przez niego tekście. Należy jednak zaznaczyć, że po latach badacz zmienił swój pogląd i będzie podkreślał oryginalność Justyna w kwestii zrodzenia Syna z substancji Ojca. Zob. Misiarczyk, „The Missing Turning Point”, 89–101. Zob. także Edwards, „Clement of Alexandria”, 159–177, gdzie autor stanowczo i przekonująco przeciwstawia się przypisywaniu teorii dwóch stadiów Logosu Klemensowi Aleksandryjskiemu.

i pogańskiej poprzedzającej czasy Orygenesusa oraz że pewne wypowiedzi myślicieli pierwszych trzech wieków po Chrystusie mogły mieć znaczący wpływ na powstanie doktryny *generatio aeterna* Syna przez Ojca.

## 1. FILON ALEKSANDRYJSKI:

### WIECZNY LOGOS I STWARZANIE POZA CZASEM

Dzieła Filona Aleksandryjskiego, zaliczanego przez niektórych badaczy do kręgu filozofów medioplatońskich<sup>9</sup>, stanowią w głównej mierze alegoryczny komentarz do *Pięcioksięgu*. Choć jest to komentarz wieloaspektowy i erudycyjny, to znaczy okraszony licznymi тезami proweniencji stoickiej, platońskiej i arystotelesowskiej, nie sposób na jego podstawie zrekonstruować spójny system. Nie pozwalają na to różne, często rozbieżne, wnioski filozoficzne, dotyczące tych samych zagadnień, które pojawiają się przy okazji wyjaśniania tekstu biblijnego. Mimo to wielu badaczy przedstawia doktrynę Aleksandryjczyka jako pewien koherentny system filozoficzny, co z konieczności zakłada uwypuklanie jednych jego wypowiedzi, a pomijanie innych. Tak też powstała doktryna o stadiach egzystencji Logosu<sup>10</sup>, której swego czasu ja również przyklaskiwałem<sup>11</sup>, a która w rzeczywistości nie została wyłożona przez samego Filona, lecz stanowi rekonstrukcję interpretatorów powstałą na pod-

<sup>9</sup> Por. Dillon, *The Middle Platonists*, 139–183.

<sup>10</sup> Głównym eksponentem tej teorii jest Harry Austryn Wolfson, który mówi o dwóch albo nawet o trzech stadiach egzystencji Logosu (lub/i Mądrości Boga). Najpierw więc Logos istnieje jako zbiór niezrodzonych idei (tzn. myśli) Boga w Boskim Umyśle, następnie – jeszcze przed stworzeniem świata materialnego – zostaje on zrodzony na zewnątrz Boskiej substancji, dalej zaś – już po dokonaniu aktu stwórczego – istnieje jako immanentna moc przenikająca świat i nim kierująca. Zob. Wolfson, *Philo*, I, 204–289.

<sup>11</sup> Por. Mrugalski, *Logos*, 155–158.

stawie też rozsianych w różnych miejscach jego dzieł. Ale zaczniemy od początku.

To, co jest bezsporne i co Aleksandryczyk powtarza wielokrotnie w trakcie swej alegorycznej interpretacji *Pięcioksięgu*, to przekonanie, że świat nie powstał w sześć dni, lecz że stworzenie dokonało się poza czasem albo przed czasem<sup>12</sup>. Z takiego stwierdzenia nie można jeszcze wyprowadzić wniosku, że świat jest stwarzany w sposób odwieczny. Po prostu czas powstał równocześnie lub po pojawieniu się świata materialnego. Znajdujemy jednak i takie wypowiedzi Filona, z których wynika, że aktywność stwórcza Boga jest wieczna – to znaczy, że nie posiada ona żadnego początku ani kresu. I tak, komentując biblijne zdanie: „To jest księga powstania nieba i ziemi, gdy były stworzone” (Rdz 2,4)<sup>13</sup>, nasz autor stwierdza:

Księgą nazywa Mojżesz boski Logos, w którym są zapisane i wyryte ukształtowania innych bytów. Abyś jednak nie myślał, że boska istota coś działa w określonych ilościach czasu (καθ' ὀρισμένους χρόνων περιόδους), lecz żebyś wiedział, że boskie dzieła są niezgłębione, nieuchwytnie i niepojęte dla ludzi śmiertelnych, w tym celu dodaje Pismo: „gdy były stworzone”, nie definiując owego „kiedy” poprzez wskazanie kresu (περιγραφὴν), bowiem byty powstające za sprawą Przyczyny, powstają w sposób bezkresny (ἀπεριγράφως). W ten zatem

<sup>12</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 13; 26–28; Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 2–3; Philo Alexandrinus, *De decalogo*, 99–101.

<sup>13</sup> W *Biblii Tysiąclecia* – a więc w tłumaczeniu z języka hebrajskiego – zdanie z Rdz 2,4 brzmi w sposób następujący: „Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi. Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo”. Filon komentuje oczywiście tekst grecki w wersji *Septuaginty*, w którym to samo zdanie zostało przetłumaczone w następujący sposób: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο ἡ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. W swym komentarzu Aleksandryczyk nie przytacza całego wersetu Rdz 2,4, lecz jego część, którą wyżej zacytowałem. Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 19 (LCL 226, 156).

sposób zostało obalone twierdzenie, że wszechświat powstał w sześciu dniach<sup>14</sup>.

Według Filona cały pierwszy opis stworzenia świata, który zawierają pierwsze stronicie Księgi Rodzaju – czyli wszystkie poszczególne dni i to, co w nich powstaje (por. Rdz 1,1–31) – opowiada symbolicznie o tym, co dokonało się w Bożym Umyśle. Zdanie: „To jest księga powstania nieba i ziemi, gdy były stworzone” (Rdz 2,4), stanowi według niego podsumowanie owych sześciu dni stworzenia, a zarazem odnosi się do Boskiego Logosu, którego ta „księga” jest symbolem<sup>15</sup>. Zawarty w nim paradoks – zrozumiały jedynie w języku greckim: βίβλος γενέσεως – ὅτε ἐγένετο („księga powstawania – podczas gdy powstało”) – sugeruje, że chodzi tu o proces powstawania (γένεσις) czegoś, co tak naprawdę już się stało (ἐγένετο – grecki *aoryst*). Stąd też Filon wyciąga wniosek, że w Bogu od zawsze istnieje to, co Biblia opisuje jako pojawiające się kolejno w czasie. W istocie bowiem Bóg nie działa w określonych odstępach czasu (καθ’ ὠρισμένας χρόνων περιόδους), a Jego aktywność myślna i twórcza nie ma żadnego kresu (περιγραφή). Dokonuje się ona nie tylko poza czasem, ale w sposób, któremu nie można wyznaczyć żadnych limitów, co sugeruje przysłówek „nieskończenie”

<sup>14</sup> Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 19–20 (LCL 226, 158; Joachimowicz, *Pisma*, I, 89, tłum. zmienione).

<sup>15</sup> Utożsamilem powyżej Boski Umysł z Logosem, gdyż cytowany tekst nie daje nam podstaw, aby rozróżnić obie rzeczywistości. Zgodnie jednak z teorią stadiów egzystencji Logosu, o której wyżej wspomniałem, niektórzy interpretatorzy sądzą, iż zakończenie pierwszego biblijnego opisu stworzenia to ostateczne uformowanie Logosu „na zewnątrz” Bożego Umysłu. Inni uważają, że Logos został stworzony już w pierwszym dniu stworzenia. Ponieważ nie jest to zasadniczy temat niniejszego artykułu, zainteresowanego czytelnika odsyłam do monografii, które szerzej omawiają ten problem i podają dalszą literaturę dotyczącą statusu ontologicznego Logosu u Filona z Aleksandrii. Zob. Runia, *Philo of Alexandria*, 446–467; Reale, *Historia filozofii*, IV, 287–309; Osmański, *Logos i stworzenie*, 33–67; Mrugalski, *Il Dio trascendente*, 90–118.

(ἀπεριγράφως), wskazujący na bezkresność i nieograniczoność danej czynności. Idee mającego powstać świata są więc myślane czy też rodzone odwiecznie. To więc, co tekst biblijny opisuje jasno i zrozumiale, ubierając w wydarzenia, dni i liczby poszczególne dzieła Boże, jest w rzeczywistości nieuchwytnie dla rodzaju śmiertelnych, gdyż dotyczy nieskończonej aktywności myślniej Boga.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bardzo ważną zależność zachodzącą pomiędzy nieskończonością a niepoznawalnością tego, co nieskończone, którą nie dostrzega wielu interpretatorów myśli Filona. Termin ἀπερίγραφος, czyli „bezkresny”, ale i „nieskończony”, od którego pochodzi przysłówek ἀπεριγράφως użyty w powyższym tekście, występuje również w innych miejscach dzieł Aleksandryjczyka dla określenia nieskończoności Boga oraz nieskończoności Jego mocy, darów i łask. Mało tego, zostaje on użyty nie tylko w sensie czasowym, lecz także ontologicznym<sup>16</sup>. Aktywność myślna, stwórcza i dobroczynna Boga jest więc według Filona nieskończona. Nieskończoność zaś ze swej natury jest nieobejmowalna, a więc i niepoznawalna dla skończonego umysłu człowieka. Stąd też – stwierdza Aleksandryjczyk – to, co powstaje w sposób nieskończony (ἀπεριγράφως) jest niezgłębione (ἄδηλος), nieuchwytnie (ἀτέκμαρτος) i niepojęte (ἀκατάληπτος).

O takiej niekończącej się aktywności mówi nasz autor paradoksalnie również wówczas, gdy komentuje biblijną wypowiedź o zakończeniu dzieła stworzenia (por. Rdz 2,2):

Kiedy więc najpierw w dniu siódmym doprowadził (καταπαύσας) Bóg stworzenie śmiertelnych istot do końca, zaczął tworzyć inne byty, bardziej boskie, ponieważ Bóg nigdy

<sup>16</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 23; Philo Alexandrinus, *De sacrificiis*, 59; Philo Alexandrinus, *De posteritate*, 151; Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit*, 31. Szerzej na temat konceptu nieskończoności Boga u Filona zob. Mrugalski, „Nieskończoność Boga”, 442–450; Mrugalski, „Potentia Dei absoluta”, 495–498.



nie przestaje tworzyć (παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός), ale podobnie jak własnością ognia jest palić, a śniegu ziębić, tak własnością Boga jest tworzyć, zwłaszcza, że jest On dla wszystkich innych stworzeń sprawcą ich działań. Jest więc znakomicie powiedziane, że „doprowadził do końca” (κατέπαυσεν), a nie że „wypoczął” (ἐπαύσατο), ponieważ doprowadza do stanu wypoczynku to, co działa na pozór samodzielnie, a co w rzeczywistości nie działa niczego, ale sam nigdy nie odpoczywa. Dlatego dodaje Pismo, że „doprowadził do końca to, co zaczął”<sup>17</sup>.

Powyższy tekst staje się zrozumiały, gdy weźmie się pod uwagę grecką wersję zdania z Rdz 2,2, które komentuje Filon. Otóż zostaje w nim użyty czasownik καταπαύω, który można tłumaczyć jako: „skończyć”, „przestać”, ale i „odpocząć”. Według Aleksandryjczyka Bóg nie odpoczął siódmego dnia, lecz zakończył kształtowanie (σύστασις) bytów śmiertelnych. Nasz autor jest z pewnością świadom istnienia innych interpretacji tego wersetu, które odnoszą się do odpoczynku dnia siódmego, jednakże, uznając *Septuagintę* za tłumaczenie natchnione<sup>18</sup>, trzyma się wiernie tekstu greckiego i analizuje terminy w nim zawarte. Wyjaśnia więc, że gdyby w Rdz 2,2 chodziło o odpoczynek Boga, powinien zostać tam użyty czasownik παύω w stronie medialnej (ἐπαύσατο), gdyż po grecku tak właśnie oddaje się czynność odpoczywania. Tymczasem pojawia się w nim czasownik καταπαύω, który w stronie czynnej oznacza zaprzestanie czynności, o której mowa w tekście. Bóg więc siódmego dnia zakończył jedno dzieło – to jest dzieło tworzenia rzeczy śmiertelnych – lecz nie zakończył zupełnie swojej aktywności tworząc kolejne byty. Tym jednak, co jest ważne dla naszego tematu, to uzasadnienie, które w swej interpretacji podaje Aleksandryjczyk: nie jest możliwe, aby Bóg kiedykolwiek przestał

<sup>17</sup> Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 5–6 (LCL 226, 148–150; Joachimowicz, *Pisma*, I, 86).

<sup>18</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, II, 37–41.

tworzyć (παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός). Jego najbardziej charakterystyczną właściwością (ἴδιον) jest właśnie działanie, tak jak cechą właściwą ognia jest palenie, a śniegu oziębianie.

Do podobnych wniosków dochodzi Filon w dziele *De cherubim*, gdzie – wbrew temu, co zostało powiedziane powyżej – mówi o szabacie jako o odpoczynku Boga (τὸ σάββατον – ἐρμηνεύεται δ' ἀνάπαυσις – θεοῦ)<sup>19</sup>. Ów odpoczynek nie oznacza jednak według niego braku aktywności (ἀπραξία), lecz aktywność, której nie towarzyszy trud i zmęczenie. „Przyczyna wszechrzeczy jest bowiem ze swej natury aktywna (φύσει δραστήριον) i nie przestaje nigdy tworzyć rzeczy najpiękniejszych”<sup>20</sup>. Ciekawe jest jednak to, że w dalszym ciągu swoich rozważań, Filon łączy aktywność Boga z niezmiennością, która również charakteryzuje Bożą naturę:

Skoro rzeczy zmienne mają taką naturę, że się przekształcają z powodu wysiłku, zaś Bóg jest niezmienny i nieprzekształcalny (ἄτρεπτος δὲ καὶ ἀμετάβλητος ὁ θεός), to ze swej natury nie może On doświadczać wysiłku. Kto nie uczestniczy w słabości, chociaż czyni wszystkie rzeczy, nigdy, przez całą wieczność (δι' αἰῶνος), nie przestanie być w odpoczynku. Tak więc odpoczywać jest właściwością, która w najwyższym sensie przynależy jedynie Bogu<sup>21</sup>.

Do natury Boga należy więc trwanie w nieustannej aktywności, a zarazem w nieustannym odpoczynku, gdyż Bożemu działaniu nie towarzyszy trud i zmęczenie. W ten sposób Aleksandryjczyk stara się obronić koncept niezmienności Boga. Założenie, że Bóg raz działa, a raz odpoczywa (jak niekiedy sugeruje tekst biblijny) oznaczałoby jakąś zmianę w Tym, który ze swej natury jest niezmienny i stały w swym

<sup>19</sup> Philo Alexandrinus, *De cherubim*, 87 (LCL 227, 60).

<sup>20</sup> Philo Alexandrinus, *De cherubim*, 87 (LCL 227, 60; tłum. własne).

<sup>21</sup> Philo Alexandrinus, *De cherubim*, 90 (LCL 227, 62; tłum. własne).

istnieniu (*ἀτρεπτος δὲ καὶ ἀμετάβλητος ὁ θεός*). Możemy stąd wyciągnąć wniosek, że Bóg, również przed założeniem świata, był w taki sam sposób aktywny, gdyż to wynika z Bożej natury. Zawsze myślał więc i tym samym rodził idee, które od zawsze – to jest przez całą wieczność (*δι' αἰώνος*) – istniały w Jego Umyśle.

Chociaż słowo *αἰών* może oznaczać zarówno „wieczność”, jaki i – w zależności od kontekstu – „życie”, „wiek”, „pokolenie”, „długi okres czasu”<sup>22</sup>, to jednak u Filona, użyte w odniesieniu do Boga i Jego myśli, wskazuje na wieczność. Widać to wyraźnie w innym miejscu, gdzie – podobnie jak w *Timajosie* Platona<sup>23</sup> – termin ten zostaje przeciwstawiony właśnie pojęciu czasu. Tak więc „wieczność (*αἰών*) – tłumaczy Aleksandryjczyk – oznacza życie świata inteligibilnego, natomiast czas (*χρόνος*) oznacza życie świata postrzegalnego zmysłami”<sup>24</sup>. Filon i Platon są więc zgodni, co do tego, że idee, które składają się na świat umysłowy (*κόσμος νοητός*) są wieczne oraz że wieczność jest pierwowzorem i modelem czasu, który istnieje w świecie widzialnym (*κόσμος αἰσθητός*). Zasadnicza różnica, która pojawia się między

<sup>22</sup> Por. Liddell – Scott, *s.v.* „*αἰών*”, 45.

<sup>23</sup> Por. Plato, *Timaeus*, 37d.

<sup>24</sup> Philo Alexandrinus, *De mutatione nominorum*, 267 (LCL 275, 278; tłum. własne). Podobną wypowiedź znajdujemy również w innych dziełach Aleksandryjczyka. Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 12; Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 31-32. W tym ostatnim fragmencie świat inteligibilny (*κόσμος νοητός*) – czyli Logos – zostaje określony jako „starszy syn Boga”, w odróżnieniu od „syna młodszego”, którym jest świat widzialny (*κόσμος αἰσθητός*). Metafora ta może być jednak myląca, jeśli słowa „starszy” i „młodszy” zinterpretuje się dosłownie. Świat inteligibilny jest „starszy” – to znaczy istniał wcześniej albo po prostu jest przyczyną świata widzialnego. Nie oznacza to jednak, że był czas, w którym tego pierwszego nie było, co Filon wyjaśnia w tym samym fragmencie, mówiąc: „W rzeczywistości, życie Boga nie jest czasem (*οὐ χρόνος*), lecz wiecznością, archetypem i modelem czasu (*τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰών*), a w wieczności nie ma ani przeszłości, ani przyszłości, lecz tylko terażniejszość” (LCL 247, 26; tłum. własne).

tymi doktrynami dotyczy jednak sposobu istnienia idei. Podczas gdy według filozofa z Aten stanowią one byt samostny, według Aleksandryjczyka są one myślami Boga – istnieją w Boskim Logosie<sup>25</sup>.

Kwestia statusu ontologicznego Logosu – jak już wspomnieliśmy wyżej – nie jest jednak do końca jasna. Stąd też powstały różne – często rozbieżne – interpretacje Filońskiej doktryny o stworzeniu. Z przytoczonego na początku tego paragrafu fragmentu (*Legum allegoriae*, I, 19–20) wynika, że cały opis sześciu dni stworzenia z Rdz 1,1–31 odnosi się symbolicznie do tego, co jest odwiecznie rodzone w Boskim Umyśle, z którym tożsamy jest Logos. Natomiast w dziełku *Quis rerum divinarum heres sit* Filon stwierdza, że Bóg „przypisał trzy dni, które poprzedziły stworzenie słońca, do wieczności (αἰῶνι), natomiast trzy następane dni do czasu, który jest naśladownictwem wieczności (μίμημα αἰῶνος)”<sup>26</sup>. Z kolei w *De opificio mundi* czytamy, że świat umysłowy (κόσμος νοητός) powstał w „jednym (μία) dniu”<sup>27</sup> – to znaczy w pierwszym z sześciu dni stworzenia, o którym opowiada tekst Rdz 1,1–5. Po upływie „wieczoru i poranka dnia pierwszego” (Rdz 1,5) pojawiła się już „miara czasu”<sup>28</sup>. Ale i to nie wyklucza jednak odwiecznego istnienia (vel rodzenia) Logosu, gdyż w tym samym traktacie Filon przestrzega, aby zdania: „Na początku uczynił Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1,1) nie interpretować dosłownie – czyli nie według chronologii (οὐ κατὰ χρόνον)<sup>29</sup> – lecz alegorycznie.

<sup>25</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 15–16; Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 172; Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit*, 111; Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus*, I, 302. Wydaje się, że Filon jest pierwszym znanym nam myślicielem, który utożsamia idee z myślami Boga. Szerzej na temat takiego utożsamienia zob. Runia, „A Brief History of the Term *Kosmos Noetos*”, 151–171.

<sup>26</sup> Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit*, 165 (LCL 261, 364; tłum. własne).

<sup>27</sup> Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 15 (LCL 226, 14).

<sup>28</sup> Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 35–36 (LCL 226, 26).

<sup>29</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 26 (LCL 226, 20).

Nieco wcześniej zaś stwierdza, że byt widzialny (*αισθητός*) podlega ciąglemu powstawaniu i zmianie, natomiast byt niewidzialny i inteligibilny (*ἀόρατος και νοητός*) – a takim jest właśnie Logos – charakteryzuje niezmiennosc i wiecznosc (*αιδιότης*)<sup>30</sup>.

Niezależnie od tych rozbieżności i różnych współczesnych interpretacji, powstałych na podstawie wypowiedzi Aleksandryjczyka, faktem jest że w wielu miejscach swoich pism mówi on o wieczności oraz o odwiecznej i nieskończonej aktywności Bożego Umysłu. Aktywność ta nie ma ani początku czasowego, ani kresu, na co wskazują użyte przez Filona terminy greckie, ale i postulowana przez niego doktryna o niezmienności Boga. Tego typu twierdzenia były z pewnością inspiracją dla Orygeniańskiej koncepcji *generatio aeterna* Syna przez Ojca, zwłaszcza że również Orygenes, co zobaczymy dalej, łączy odwieczne rodzenie Syna z niezmiennością Bożej substancji – podobnie jak to czyni Filon.

Należy na koniec wspomnieć o jeszcze jednym ważnym piśmie, zaliczanym do korpusu dzieł Filona, a mianowicie *De aeternitate mundi*. Współcześni badacze mają jednak poważne wątpliwości co do Filonowego autorstwa tego traktatu, nie tylko dlatego, że nie pojawia się on w spisie dzieł Aleksandryjczyka, dokonanym przez Euzebiusza z Cezarei<sup>31</sup>, ale także ze względu na jego styl i tematykę<sup>32</sup>. Zasadniczym pytaniem *De aeternitate mundi* jest to, czy świat jest niezrodzony i niezniszczalny, zrodzony i zniszczalny, czy też zrodzony i niezniszczalny. Choć wydawać by się mogło, że po lekturze kilkudziesięciu stron traktatu powinniśmy się dowiedzieć, jakie jest stanowisko jego autora, to jednak odpowiedź nie zostaje nam udzielona wprost. W rzeczywistości bowiem zawarty w nim wykład polega na referowaniu różnych stanowisk filozoficznych (m.in. Demokryta, Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, Epikura, stoików, etc.)

<sup>30</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 12 (LCL 226, 10–12).

<sup>31</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, II, 18, 1–8.

<sup>32</sup> Por. Colson, „Introduction to *De aeternitate mundi*”, 172–178.

oraz różnych argumentów przemawiających za i przeciw wieczności świata. Możemy jednak stwierdzić na podstawie niektórych, zdradzających sympatię autora wypowiedzi, że podziela on stanowisko Platona, a mianowicie, że świat jest zrodzony i niezniszczalny (*γενητός καὶ ἀφθαρτος*)<sup>33</sup>. Nie jest mu jednak obca interpretacja *Timajosa*, dokonana przez uczniów Platona, wedle której świat jest niezrodzony i niezniszczalny (*ἀγένητος καὶ ἀφθαρτος*)<sup>34</sup>. Niezrodzony jednak w tym sensie, że nie powstał w jakimś momencie czasowym, lecz jako zrodzony istnieje odwiecznie. Wedle tej interpretacji Platon miał wyłożyć w swym dialogu to, „w jaki sposób” świat jest ukształtowany albo też „jak” (lub „z czego”) powstaje, a nie „kiedy” powstał<sup>35</sup>. Tego typu interpretacje, jak zobaczymy w następnym paragrafie, były bardzo popularne w kręgach medioplatoników pogańskich tworzących na przestrzeni pierwszych trzech wieków po Chrystusie.

## 2. INNI MEDIOPLATONICY: NIEZRODZONY I ZRODZONY ZARAZEM ŚWIAT

Choć, jak zaznaczyliśmy wyżej, Filon zaliczany jest niekiedy do kręgu medioplatoników, to wyodrębniliśmy jego doktrynę spośród pozostałych doktryn filozofów tego nurtu z dwóch powodów. Po pierwsze, jego twórczość związana jest głównie z alegoryczną interpretacją tekstu biblijnego, a po drugie, jest ona uprzywilejowanym źródłem myśli Orygenes<sup>36</sup>. Mało tego, to między innymi dzięki Orygenesowi dzieło Filona zostało ocalone od zapomnienia<sup>37</sup>. Opisując

<sup>33</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi*, 13–16; 19 (LCL 363, 192–196).

<sup>34</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi*, 14–20 (LCL 363, 194–198).

<sup>35</sup> Por. Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi*, 14.

<sup>36</sup> Por. Mazzanti, „Filone Alessandrino”, 168–171.

<sup>37</sup> Orygenes bowiem, przenosząc się z Aleksandrii do Cezareii, zabrał ze sobą dzieła Filona. Z jego biblioteki korzystali następnie kolejni chrześcijańscy myśliciele. Żydzi natomiast, porzucając z czasem greckie tłum-

kontekst kulturalno-intelektualny, w którym tworzył Adamancjusz, nie można jednak pominąć pozostałych medioplatoników, zwłaszcza że już starożytne źródła informują nas o tym, że myśliciel z Aleksandrii był bardzo dobrze zaznajomiony z poglądami filozofów pogańskich swego czasu<sup>38</sup>. Idąc tym tropem, współcześni badacze przytaczają liczne wypowiedzi medioplatoników, aby ukazać, że pewne tezy Orygenesesa – zwłaszcza te, które dziś mogą brzmieć hereetycko – są wynikiem oddziaływań nurtów filozoficznych modnych w tejsze epoce. Przy tej okazji cytują między innymi fragmenty dzieł Numeniusza i Alkinoosa, z których wyłania się hierarchiczna i emanacyjna teoria Boskości, aby zestawić je z doktryną trynitarną Adamancjusza<sup>39</sup>. Czy medioplatonickie tezy o pierwszym, drugim, a nawet trzecim Bogu miały aż taki wpływ na teologię chrześcijańską, to odrębny temat<sup>40</sup>. Niemniej jednak to właśnie w zachowanych fragmentach dzieł medioplatoników – co umyka uwadze

czenie tekstu biblijnego (LXX) na rzecz hebrajskiego oryginału, odwrócili się również od alegorycznych interpretacji Aleksandryjczyka, który bazował właśnie na tekście greckim. Można więc powiedzieć, że Filona ocalili od zapomnienia chrześcijanie, a zwłaszcza Orygenes – nie tylko dzięki swej bibliotece – ale również poprzez liczne odwołania do Filońskiej filozoficznej interpretacji Pisma, która następnie stała się inspiracją dla kolejnych pokoleń teologów chrześcijańskich. Szerzej na ten temat zob. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, 16–31 oraz 157–183.

<sup>38</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, VI, 19, 8–14.

<sup>39</sup> Por. Daniélou, *Origène*, 85–108; Corsini, „Introduzione”, 27–41.

<sup>40</sup> Por. Edwards, *Origen against Plato*, 47–76. Autor ten dowodzi, że platonickie czy medioplatonickie wpływy na Orygeniańską doktrynę o Bogu i Trójcy nie są aż tak doniosłe, jak sądzą niektórzy badacze. „Więcej tu dymu niż ognia” (por. tamże, 52) – ironizuje uczonego, wskazując na wątpliwe zapożyczenia oraz na radykalne różnice zachodzące między tezami Orygenesesa i Numeniusza, którego ten pierwszy wprawdzie cytuje, lecz robi to w sposób krytyczny. Na temat ograniczonego wpływu platonizmu na chrześcijaństwo (w tym także na doktrynę Orygenesesa) zob. także Ramelli, „Origen, Patristic Philosophy”, 217–263. Na temat werbalnego, anizeli realnego subordynacjonizmu Orygenesesa zob. Mrugalski, „Meta-morfozy”, 43–49; Fernández, „Verso la teologia trinitaria”, 457–473.

niektórych – znajdujemy tezę o odwiecznym stwarzaniu świata (w tym także świata idei), która mogła być źródłem inspiracji dla teologii Orygenesesa.

O tym, że w Aleksandrii już w I wieku przed Chrystusem znana była doktryna o powstawaniu świata *ab aeterno* informuje nas Plutarch<sup>41</sup>. Przywołuje on bowiem postać Eudorosa z Aleksandrii, który podzielał poglądy filozofów Starej Akademii, Ksenokratesa i Krantora, którzy z kolei mieli twierdzić, że według Platona dusza świata nie powstała w czasie oraz że nie została zrodzona. Podobnie też jest ze światem – jest on wieczny (ἀίδιος) i niezrodzony (ἀγέννητος)<sup>42</sup>. Choć sam Plutarch nie zgadza się z takim poglądem, to jego świadectwo jest dla nas cenne również dlatego, że ukazuje, w jaki sposób niektórzy platonicy ateńscy i aleksandryjscy interpretowali *Timajosa* Platona. Według nich bowiem, założyciel Akademii nie wyraził w tym dziele swego poglądu na temat stworzenia świata, lecz obrazowo opisał to, co było łatwiejsze do zrozumienia dla jego czytelników. Trudno jest bowiem pojąć – wyjaśniają cytowani przez Plutarcha filozofowie – w jaki sposób świat jest uporządkowany i jak jest rządzony, jeśli się nie założy jego powstawania (γένεσις), jak i principiów stworzenia wywodzących się z pierwszej zasady (τῶν γεννητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς)<sup>43</sup>. Wynika stąd wnioszek, że przedstawiciele Starej Akademii oraz medioplatonik Eudoros z Aleksandrii interpretowali dialog Platona w sposób alegoryczny. Bliższa im była arystotelesowska teza o wieczności świata oraz wieczności principiów nim rządzących, aniżeli dosłowna interpretacja platońskiego mitu o Demiurgu, którego aktywność stwórcza zostaje ujęta w pewnej chronologicznej sekwencji<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Por. Plutarchus, *De animae procreatione in Timaeo*, 1012d-1013b = Eudorus Alexandrinus, Fr. 6 (red. Vimercati, 82–86).

<sup>42</sup> Eudorus Alexandrinus, Fr. 6 (red. Vimercati, 84).

<sup>43</sup> Eudorus Alexandrinus, Fr. 6 (red. Vimercati, 84).

<sup>44</sup> Szerzej na temat reinterpretacji dialogów Platona w Starej Akademii zob. Dillon, *The Middle Platonists*, 1–113; Reale, *Historia filozofii*, III,



Polemikę z tezami wyłożonymi w *Timajosie* znajdujemy również we fragmentach Albinusa ze Smyrny (II w. po Chr.). Ten jednak, choć również jest zdania, że świat jest wieczny, stara się wyjaśnić znaczenie konceptu „bycia zrodzonym” – a więc tego, co dotyczy zasadniczej różnicy zachodzącej między Absolutem a bytami od Niego pochodzącymi. Oto jedno z zachowanych świadectw na ten temat:

Platonik Albinus uważa, że według Platona świat, chociaż jest niezrodzony, posiada zasadę powstawania (*ἀγένητον ὄντα γενέσεως ἀρχήν ἔχειν*), co sprawia, że ma on coś więcej niż prawdziwy byt. Ten ostatni bowiem jest jedynie wieczny, świat natomiast, poza tym że jest wieczny, posiada także zasadę powstawania (*γενέσεως ἔχοντος ἀρχήν*): w ten sposób jest wieczny a zarazem zrodzony. Nie jest jednak zrodzony w sensie chronologicznym (*κατὰ χρόνον*) – ponieważ w tym przypadku nie byłby też wieczny – lecz w rozumieniu, że posiada on rację powstawania (*λόγον ἔχον γενέσεως*) przez sam fakt bycia połączeniem licznych i niejednorodnych części. Takie ukształtowanie z konieczności odsyła subsystemę świata do innej, starszej (*πρεσβυτέραν*) przyczyny, która jest wieczna w sensie pierwszym (*πρώτως*) i dzięki której on jest w jakiś sposób wieczny i nie tylko zrodzony, ale także niezrodzony (*οὐ μόνον γενητός, ἀλλὰ καὶ ἀγένητος*), chociaż Platon nie mówi nigdy, że wszystko jest w pewien sposób zrodzone i w pewien sposób niezrodzone<sup>45</sup>.

W powyższym fragmencie Albinus kilkakrotnie stwierdza, że świat jest niezrodzony a zarazem zrodzony (*ἀγένητος καὶ γενητός*). Wydaje się, że w miejscach, w których używa terminu „niezrodzony” (*ἀγένητος*), utożsamia go po prostu ze słowem „wieczny”. Świat jest niezrodzony, gdyż nie było

103–138; Dembiński, *Późny Platon*. Natomiast na temat poglądów Eudorasa z Aleksandrii zob. Dillon, *The Middle Platonists*, 115–135; Lilla, *Introduzione*, 10–12; Bonazzi, „Eudoro di Alessandria”, 159–179.

<sup>45</sup> Albinus, Fr. 12 (red. Vimercati, 392–394; tłum. własne).

momentu czasowego, w którym zaczęłby istnieć – jest więc wieczny. Jest jednak zrodzony, gdyż ma ontologiczną (*vel* logiczną) przyczynę swojego istnienia – jest więc odwiecznie zrodzony. Nie było wszakże żadnego momentu, w którym ta odwieczna przyczyna nie byłaby przyczyną jego odwiecznego istnienia. Logicznie rzecz biorąc, przyczyna jest uprzednia w stosunku do tego, czego jest przyczyną – dlatego też Albinus stwierdza, że jest ona starsza (*πρεσβυτέρα*) – to znaczy wieczna w sensie pierwszym (*πρώτως*). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że podobne stwierdzenie znajdujemy również u Filona z Aleksandrii, który jednak – również paradoksalnie – zauważa, że Logos „nie jest ani niezrodzony jak Bóg, ani zrodzony jak my”<sup>46</sup>. Według Filona bowiem, w odróżnieniu od wspomnianych tu medioplatoników, świat materialny jest zrodzony, gdyż zaczął istnieć w czasie (choć jego stworzenie, jak pokazaliśmy wyżej, dokonało się poza czasem). Logos natomiast jest zrodzony wyłącznie w sensie ontologicznym, nie czasowym, gdyż będąc natury inteligibilnej jest wieczny (choć posiada przyczynę swojego istnienia w Bogu).

Asymilacja przedstawionej tu argumentacji (tej Albinusa, ale i tej Filona), która przenosi relację „bycia zrodzonym” poza wymiar chronologiczny, będzie decydowała o ortodoksji lub jej braku w przyszłych sporach związanych z doktryną trynitarną. Ariusz bowiem, który zwiąże relację „bycia niezrodzonym” z istotą Boga, odmówi boskości Synowi Bożemu właśnie dlatego, że Ten jest określany w Biblii jako „zrodzony”. Nie zrozumie on bowiem argumentacji Orygenesisa, który – podobnie jak Albinus i Filon – uważa, że Logos może być zrodzony, a zarazem istnieć w sposób odwieczny<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit*, 206 (LCL 261, 384; tłum. własne).

<sup>47</sup> Na temat istoty herezji Ariusza i jego rozumienia relacji „bycia zrodzonym” zob. Pietras, „Początek kontrowersji ariańskiej”, 57–79.

Albinus ze Smyrny, którego doktrynę możemy odtworzyć jedynie ze świadectw i fragmentów dzieł, które do nas dotarły, był przez długi czas utożsamiany z innym filozofem działającym w tym samym okresie (II w. po Chr.) – Alkinoosem, autorem *Wykładu nauk Platona (Didaskalikos)*. Obecny stan badań jednoznacznie wskazuje, że obu filozofów należy rozróżniać<sup>48</sup>. Z jego „Podręcznika platonizmu” – jak dzieło Alkinoosa określa John Dillon – przeznaczonego bardziej dla nauczycieli i amatorów niż dla początkujących uczniów<sup>49</sup>, dowiadujemy się, że świat jest nie tylko „niezrodzony i zrodzony zarazem”, lecz wprost, że jest rodzony odwiecznie:

Gdy Platon mówi, że świat jest zrodzony, to nie należy odbierać go tak, jakby chciał powiedzieć, że istniał kiedyś czas, w którym nie było jeszcze świata, lecz – że ów świat jest wiecznie w stadium rodzenia się (*ἀεὶ ἐν γενέσει ἔστί*) i ujawnia jakąś starszą od siebie przyczynę swojego istnienia<sup>50</sup>.

Stwierdzenie to wskazuje, że cały opis procesu powstania świata widzialnego, który znajdujemy w *Timajosie* Platona, a który zostaje wyłożony również we wcześniejszych rozdziałach *Didaskalikosa*, Alkinoos interpretuje w sposób alegoryczny. Demiurg więc, będąc dobry, odwiecznie wpatruje się w idee, aby odwiecznie przeprowadzać preegzystującą materię ze stanu nieuporządkowanego do ładu<sup>51</sup>. Ów Platoński Demiurg jednak zostaje utożsa-

<sup>48</sup> Szerzej na temat utożsamienia i rozróżnienia tych dwóch przedstawicieli średniego platonizmu zob. Whittaker, „Introduction”, VII–XIII; Dillon, „Introduction”, IX–XV; Klíbangajtis, „Alkinos nie Albinus”, 5–18; Pawłowski, „Informacje wstępne”, 5–11; Summerrell, „Einleitung der Herausgeber”, IX–XIII.

<sup>49</sup> Por. Dillon, „Introduction”, XIII–XV.

<sup>50</sup> Alkonoos, *Didaskalikos* 169,32–35 (red. Whittaker, 32; Pawłowski, 175).

<sup>51</sup> Por. Alkonoos, *Didaskalikos* 166,39 – 169,35.

miony przez Alkinoosa z „Umysłem całego nieba”<sup>52</sup>, który z kolei jest poruszany przez inny, Pierwszy Umysł, czyli przez Pierwszego Boga:

Ponieważ pierwszy umysł jest najpiękniejszy, trzeba by i przedmiot jego myśli był również bardzo piękny, ale w żadnym razie nie jest piękniejszy od niego. Otóż myśli on odwiecznie samego siebie i swoje myśli, a ta jego własna aktywność umysłowa – to właśnie idea<sup>53</sup>.

Pierwszy Bóg jest więc odwieczną aktywnością myślącą, która pobudza do odwiecznej aktywności twórczej drugiego Boga<sup>54</sup>. Tym jednak, co jest istotne dla naszego tematu, to stwierdzenie, że idee są myślami Boga. Tę samą tezę wyrazi filozof również w innym miejscu swojego dzieła w następujący sposób:

W rzeczy samej idee to myśli Boga, wieczne i doskonałe (νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ ἀποτελείς). Tego natomiast, że idee istnieją, dowodzi się w następujący sposób: jeśli Bóg jest umysłem czy czymś myślącym, to posiada myśli i są one

<sup>52</sup> Por. Alkonoos, *Didaskalikos* 164,20–27 (red. Whittaker, 22; Pawłowski, 166). Zob. Dillon, „Introduction”, XXIII.

<sup>53</sup> Alkonoos, *Didaskalikos* 164,27–31 (red. Whittaker, 22–23; Pawłowski, 166, tłum. nieznacznie zmienione).

<sup>54</sup> Zaznaczmy, że wypowiedzi Alkinoosa dotyczące Boga nie zawsze są jasne. Niekiedy mówi on po prostu o Bogu, a niekiedy rozróżnia między pierwszym i drugim Bogiem. Kiedy więc stwierdza, że „świat został stworzony przez Boga oglądającego ideę świata, która służyła mu jako wzorzec tego świata” (Alkonoos, *Didaskalikos* 167,9–10) (red. Whittaker, 27; Pawłowski, 170), to nie do końca wiadomo, czy ów Bóg jest pierwszym Umysłem, który kontempluje tę ideę w sobie samym, czy też drugim Umysłem wpatrującym się w ideę rodzone przez pierwszy Umysł. Szerzej na temat teologii i kosmologii Alkinoosa zob. Dillon, *The Middle Platonists*, 280–287; Lilla, *Introduzione*, 27–36; Pawłowski, „Najważniejsze zagadnienia”, 56–94.

wieczne i niezmiennie (αἰώνιά τε καὶ ἄτρεπτα); jeśli tak jest, to istnieją idee<sup>55</sup>.

Bóg według Alkinoosa, będąc wiecznie doskonały i spełniony, pozostaje niezmienny, choć jego życie polega na odwiecznej aktywności myślniej<sup>56</sup>. Owa niezmienna aktywność Boskiego Umysłu (νοῦς) rodzi odwieczne i niezmiennie idee (αἰώνιά τε καὶ ἄτρεπτα). Te z kolei są przyczyną wzorczą<sup>57</sup> świata widzialnego, który, jak już to widzieliśmy, również istnieje odwiecznie, choć jest w procesie odwiecznego rodzenia się (γένεσις).

O dyskusji medioplatoników na temat odwiecznego rodzenia dowiadujemy się również z zachowanych fragmentów pism Kalwisiosa Taurosa<sup>58</sup> – ucznia Plutarcha (II w. po Chr.). Filozof ten wylicza cztery znaczenia pojęcia „zrodzony” (γεννητός). Zrodzonym jest więc<sup>59</sup>:

1. coś, co w rzeczywistości nie zostało zrodzone (τὸ μὴ γενεόμενον), lecz wchodzi w skład rodzaju rzeczy zrodzonych – tak jak rzeczy widzialne, które nie były przez nikogo widziane, zaliczane są do rodzaju rzeczy widzialnych;

<sup>55</sup> Alkonoos, *Didaskalikos* 163,30-34 (red. Whittaker, 21; Pawłowski, 164).

<sup>56</sup> Por. Alkonoos, *Didaskalikos* 164,31-36 (red. Whittaker, 23; Pawłowski, 166-167), gdzie autor wylicza różne atrybuty Boga: „Bóg jest wieczny, niewypowiedzialny, spełniony sam w sobie, czyli niczego niepotrzebujący, wiecznie spełniony, czyli wiecznie doskonały, całkowicie spełniony, to znaczy we wszystkim doskonały. Bóg – to boskość, istotność, prawda, proporcjonalność i dobro. Mówiąc to, nie mam zamiaru oddzielać tych atrybutów, a wprost przeciwnie, pragnę wyrazić w ten sposób jedność ich wszystkich”.

<sup>57</sup> Por. Alkonoos, *Didaskalikos* 163,11-30.

<sup>58</sup> Jego greckie imię to Λούκιος Καλβήνος Ταῦρος. Iwo Zieliński – tłumacz podręcznika Giovanni Realego – oddaje jego imię na język polski jako Kalvisios Tauros (zob. Reale, *Historia filozofii*, IV, 262-263), natomiast Kazimierz Pawłowski, spolszczając jego imię, mówi o Kalwiczuszu Taurusie (zob. Pawłowski, „Informacje wstępne”, 12).

<sup>59</sup> Por. Calvenus Taurus, Fr. 23 (red. Vimercati, 502-504). Zob. także Vimercati, „Introduzione”, 46; Dillon, *The Middle Platonists*, 242-244; Lilla, *Introduzione*, 57-58.

2. coś, co jest uważane za złożone (σύνθετον), choć nigdy nie zostało złożone (μὴ συντεθῆ) z heterogenicznych elementów, gdyż ostatecznie owo złożenie daje się sprowadzić do pierwszego substratu, z którego jest utworzone;
3. coś, co jest w stanie nieustannego powstawania (ἀεὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ἐστίν), a w związku z tym przeobraża się w rozliczne formy;
4. coś, czego istnienie pochodzi od czegoś innego (τὸ εἶναι αὐτῷ ἀλλαχόθεν ἐστίν).

Wszystkie cztery definicje pojęcia „bycia zrodzonym” nie odnoszą się do czasowego pojawienia się czegoś, co wcześniej zupełnie nie istniało. Nawet powstawanie (γένεσις) z trzeciej definicji, choć dokonuje się w czasie, jest wiecznym przeobrażaniem się odwiecznie istniejącego substratu, o którym mowa w drugiej definicji. Świat jest więc według Taurosa zrodzony, choć w rzeczywistości istnieje wiecznie. Istotne dla naszego tematu jest jednak ostatnie rozumienie terminu γενητός – to znaczy jako czegoś, co posiada zewnętrzną przyczynę swojego istnienia. Z podobnym konceptem spotkaliśmy się już przy analizie fragmentów Albinusa i Alkinoosa. Taurus jednak doprecyzowuje i wyjaśnia swoją czwartą definicję „bycia zrodzonym” posługując się następującym obrazem:

W tym sensie, także dla tych, według których świat jest w sposób oczywisty wieczny (ἄντικρυς αἰδίος), światło, które księżyc otrzymuje od słońca jest zrodzone (γενητόν): chociaż nigdy nie istniał moment, w którym księżyc nie byłby przez nie oświetlany<sup>60</sup>.

Przy założeniu, że słońce jest wieczne, także blask, który od niego pochodzi, a który otrzymuje tarcza księżycy, jest równie wieczny jak słońce. W przypadku bytów istniejących odwiecznie, „bycie zrodzonym” wskazuje więc jedynie

<sup>60</sup> Calvenus Taurus, Fr. 23 (red. Vimercati, 504; tłum. własne).

na zależność ontologiczną (*vel* logiczną), nie zaś na następstwo czasowe<sup>61</sup>. Podobną metaforą – to znaczy blasku, który istnieje tak długo, jak długo istnieje światło, z którego pochodzi – posłuży się również Orygenes w swej argumentacji za wiecznością Syna Bożego rodzonego przez Ojca<sup>62</sup>.

Spośród filozofów średniego platonizmu tezę o odwieczności świata albo o odwiecznym jego stwarzaniu propagowali również: Sewerus<sup>63</sup>, Celsus<sup>64</sup>, Numenius z Apamei<sup>65</sup> i prawdopodobnie Apulejusz z Madaury<sup>66</sup>. Natomiast za dosłowną lekturą Platńskiego *Timajosa*, a więc za powsta-

<sup>61</sup> Szerzej na temat doktryny Taurosa i jego alegorycznej interpretacji Platńskiego *Timajosa* zob. Ferrari, „Lucio Calveno Tauro”, 321–333.

<sup>62</sup> Por. Origenes, *De principiis*, I, 2,4–8.

<sup>63</sup> Por. Severus, Fr. 6–8 (red. Vimercati, 538–540).

<sup>64</sup> Por. Origenes, *Contra Celsum*, I, 19.

<sup>65</sup> Por. Numenius, Fr. 15 (red. Vimercati, 1384). Warto przy tej okazji zauważyć, że Numenius świat jako całość uznaje nie tyle za „niezrodzony i zrodzony” zarazem, lecz za materię, którą utożsamia z platońską niezeterminowaną Diadą. Jako taka jest ona „niezrodzona” i „współwieczna” (*aequaeuvm*) Bogu. Można ją jednak nazwać „zrodzoną” (*generatam*), gdy zostaje uporządkowana i uformowana przez Demiurga – drugiego Boga. Zob. Numenius, Fr. 52 (red. Vimercati, 1442). Stwierdzenie to należy jednak pojmować w sensie logicznym – nie chronologicznym – zwłaszcza że filozof wyróżnia trzech Bogów: „pierwszego nazywa Ojcem, drugiego Stworzycielem, a trzeciego stworzeniem – świat bowiem według niego jest Bogiem”. Zob. Numenius, Fr. 21 (red. Vimercati, 1390). W innym miejscu filozof stwierdza nawet, że drugi i trzeci Bóg są jednym. Zob. Numenius, Fr. 11 (red. Vimercati, 1380). Świat, będąc Bogiem, istnieje więc zawsze. Szerzej na temat doktryny Numeniusza zob. Di Stefano, *La triade divina in Numenio di Apamea*.

<sup>66</sup> Piszę: „prawdopodobnie”, gdyż Apulejusz – podobnie zresztą jak inni medioplatonicy, o których była mowa wyżej – przedstawia dwie możliwości interpretacyjne nauki Platona na temat powstania świata. Nie podaje jednak, za którą tezę on sam się opowiada. Zob. Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, 198. Badacze jego myśli sugerują, iż opowiadał się on za wiecznością świata, gdyż tej tezie poświęcił więcej miejsca. Zob. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, 64; Dillon, *The Middle Platonists*, 315; Pawłowski, „Wstęp tłumacza”, LXXVIII–LXXXIV.

niem świata w czasie, optowali Plutarch z Cheronei<sup>67</sup> i Attyk<sup>68</sup>. Pomimo tej zagorzalej dyskusji, toczonej się w środowisku platoników I i II wieku po Chrystusie, w której – co ciekawe – każdy myśliciel uważał, iż jest wierny nauczaniu założyciela Akademii<sup>69</sup>, nawet ci, którzy postulowali powstanie świata widzialnego w czasie, uznawali wieczność idei, na podstawie których został on stworzony. Te ostatnie utożsamiali z myślami Boga lub z transcendentnym względem świata Logosem – emanacją Pierwszego Boga<sup>70</sup>. Wiele z tych konceptów – oczywiście w swoisty sposób zredefiniowanych – odbija się echem w argumentacji Orygenesusa, który asymilując osiągnięcia filozoficzne epoki, będzie się starał wyjaśniać prawdy zawarte w Objawieniu.

### 3. ORYGENES: ODWIECZNE RODZENIE SYNA I ODWIECZNE ISTNIENIE STWORZEŃ?

Medioplatonikom, którzy rozprawiali na temat wieczności bądź pojawienia się świata widzialnego w czasie nie przyszłoby na myśl, że świat idei (κόσμος νοητός) – czyli świat myśli Boga – mógłby zaistnieć w pewnym momencie czasu-

<sup>67</sup> Por. Plutarchus, *De animae procreatione in Timaeo*, 1013a-b; 1014a-b. Zob. także Dillon, *The Middle Platonists*, 252–254; Lilla, *Introduzione*, 21–22.

<sup>68</sup> Por. Atticus, Fr 4 (red. Vimercati, 734–742); Fr 19 (red. Vimercati, 768); Fr 20 (red. Vimercati, 768); Fr 23 (red. Vimercati, 770); Fr 25 (red. Vimercati, 772). Zob. także Dillon, *The Middle Platonists*, 206–208; Lilla, *Introduzione*, 64–65.

<sup>69</sup> Por. Donini, „The History of the Concept of Eclecticism”, 206.

<sup>70</sup> Por. Dillon, *The Middle Platonists*, 200–202 oraz 254–257; Lilla, *Introduzione*, 13–19 oraz 59–63. Szerzej na temat medioplatońskiego utożsamiania idei z myślami Boga oraz na temat teologii i kosmologii medioplatoników zob. Runia, „A Brief History of the Term *Kosmos Noetos*”, 151–171; Reale, *Historia filozofii*, IV, 345–367; Ferrari, „Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, 233–246; Baron, *Neoplatoniska idea Boga*, 71–111; Tarrant, „Platonism before Plotinus”, 63–99; Ferrari, „L'esegesi medioplatonica del *Timeo*”, 81–131.



wym. Nawet ci, którzy wyróżniali dwóch albo nawet trzech Bogów, nie twierdzili, że drugi Bóg – drugi Umysł, Demiurg lub Logos – nie miał swojej hipostazy przed pojawieniem się czasu. Kwestia czasu – którą, podkreślmy, postulowało jedynie dwóch przedstawicieli średniego platonizmu – dotyczyła momentu, w którym preegzystująca materia otrzymała od Boga formy, stając się ukształtowanym bytem widzialnym. Czynimy te doprecyzowania poglądów wyłożonych w poprzednim paragrafie, gdyż koncepcja *generatio aeterna*, którą wyklada Orygenes, związana jest właśnie z odwiecznym pochodzeniem substancjalnie istniejącego bytu inteligibilnego (czyli Syna) z transcendentnej zasady (ἀρχή) wszelkiego bytu (czyli Ojca)<sup>71</sup>.

Oprócz tego należy zauważyć, że koncepcja, o której mowa, była znana także Klemensowi Aleksandryjskiemu, chrześcijańskiemu poprzednikowi Orygenesesa, w którego pismach znajdujemy wiele, mniej lub bardziej bezpośrednich, odniesień do teologii medioplatoników<sup>72</sup>. Również według niego świat idei – czyli Logos – mimo że zrodzo-

<sup>71</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Joannem*, I, 17,102 (Sch 120, 112–114; ŻMT 27, 46–47): „Bóg wszechrzeczy jest oczywiście początkiem (ἀρχήν), gdyż Ojciec jest początkiem Syna (ἀρχήν υἱοῦ ὁ πατήρ). Stwórca jest początkiem stworzeń i w ogóle Bóg jest początkiem bytów. Myśl tę potwierdza odwołanie się do zdania: «Na początku było Słowo» (J 1,1), przy czym Słowo oznacza tu Syna, o którym powiedziano, iż był na początku, bo był u Ojca (παρὰ τὸ εἶναι ἐν τῷ πατρὶ λεγόμενον εἶναι ἐν ἀρχῇ)”. Zob. także Origenes, *Commentarius in Joannem*, I, 17,104 (Sch 120, 114; ŻMT 27, 47): „Nadto «początek» (ἀρχή) definiujemy jako «wzór» w zakresie formy; tak więc, jeśli Pierworodny wszelkiego stworzenia jest obrazem niewidzialnego Boga, to Jego «początkiem» jest Ojciec (ἀρχή αὐτοῦ ὁ πατήρ ἐστίν). Tak samo i Chrystus jest «początkiem» istot stworzonych na obraz Boży”.

<sup>72</sup> On też przytacza słynną wypowiedź medioplatonika Numeniusza: „Kim jest właściwie Platon, jak nie Mojżeszem, który przemawia po attycku?”. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 150,4 (Sch 30, 153; Pliszczyńska, I, 104).

ny, jest wieczny i niezmienny<sup>73</sup>. Ponadto również Klemens – podobnie jak to później uczyni Adamancjusz – z pojęcia Bożej dobroci wyprowadza tezę o odwiecznej aktywności Boga<sup>74</sup>. Choć niektórzy badacze przypisują mu koncepcję dwóch stadiów Logosu (na wzór tej, którą sformułował Teofil z Antiochii), nie znajdujemy w jego pismach stwierdzenia, że Bóg w jakimś momencie (nawet przed powstaniem czasu) wyłonił z siebie Logos, który wcześniej nie istniałby w sposób substancjalny. Byłoby to niezgodne z nauką Platona – na którą powoływał się jak mało który z Ojców Kościoła<sup>75</sup> – jak i z nauką medioplatoników<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 6,3; V, 16,3-5; V, 93,4 - 94,5; VI, 58,1; VI, 61,1; VII 5,3-5; VII, 7,4. Warto również zauważyć, że Klemens, podobnie jak to później uczyni Orygenes, stwierdza, że „Nie ma Ojca bez Syna: wszakże wraz z byciem Ojcem, jest się Ojcem Syna (οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ)”. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 1,3 (SCH 278, 24; tłum. własne).

<sup>74</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI, 104,3 (SCH 446, 270; Pliszczyńska, II, 174): „Bóg nie dlatego, w granicach swej dobroci naturalnej, pozostaje szczęśliwy i nieśmiertelny, że nie ma żadnych kłopotów ani innym ich nie przysparza, lecz dlatego, że czyni dobro w sobie tylko właściwy sposób, jest bytowo Bogiem i dobrym Ojcem, że bez przerwy staje się w nieustających aktach dobroci oraz że w stałej tożsamości z dobrotliwością trwa bez żadnych zmian, w sposób nieprzekraczalny. Bo co za pożytek z dobra, jeśli się ono nie spełnia w czynie i nie dokonuje aktów dobroci?”. Zob. także Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI, 141,7 (SCH 446, 342–344; Pliszczyńska, II, 198): „[Bóg] będąc dobry, gdyby kiedykolwiek zaprzestał dobrego działania, przestałby być Bogiem. O tym nawet słowa wyrzec się nie godzi”.

<sup>75</sup> Por. Lilla, *Clement of Alexandria*, 232.

<sup>76</sup> Szczegółowe studium dotyczące tego zagadnienia poczynił M.J. Edwards („Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos”, 159–177), który w konkluzji swoich badań stwierdza: „The least tentative conclusion to be drawn from the present study is that Clement held no theory of two stages in the procession of the *logos*. Consequently we have no reason to quarrel with the evidence that he posited an eternal generation of the *logos* as a *hypostasis* distinct from God the Father” (tamże, 177). Do podobnych wniosków dochodzi również Henny Hägg w swym studium na temat teologii apofatycznej Klemensa. Zob. Hägg, *Clement of Alexandria*, 194: „If Clement taught a doctrine of two dis-

Poczyniwszy powyższe wyjaśnienia, możemy stwierdzić, że oryginalność Orygenesa polega więc, nie na wynalezieniu doktryny o odwiecznie i substancjalnie istniejącym Logosie Boga, który obejmuje świat idei, lecz na tym, że w obszernej i wieloaspektowej argumentacji, wyłożył to, o czym, począwszy od I w. przed Chrystusem, rozprawiali platonicy żydowski, pogańscy i chrześcijańscy (do czego jeszcze wrócimy poniżej). Oto jeden z kluczowych passusów jego argumentacji, który znajdujemy w dziele *O zasadach*:

Otóż nikt nie może być ojcem, jeśli nie ma syna, nikt też nie może być panem bez posiadłości albo niewolnika; tak samo i Bóg nie nazywałby się Wszchemogącym, gdyby nie istniały przedmioty podlegające Jego mocy: aby więc mogło się okazać, że Bóg jest wszchemogący, musi istnieć wszechświat. Gdyby zatem ktoś twierdził, że przeminęły wieki albo okresy czasu, czy jak by to inaczej można określić, w których nie istniało to, co zostało stworzone, dowodziłby w ten sposób, że Bóg wówczas nie był wszchemogący, lecz stał się wszchemogącym dopiero później, mianowicie od momentu, w którym wszedł w posiadanie przedmiotów, wobec których mógł swoją wszechmoc okazać; a zatem okazałoby się, że Bóg podlegał jakiemuś rozwojowi i od stanu gorszego przeszedł do lepszego (*per hoc uidebitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora uenisse*), bo chyba bez wahania przyjmujemy, iż lepiej jest dla Niego, że jest wszchemogącym, niż że nim nie jest. Czyż jednak nie jest absurdem twierdzenie, że Bóg kiedyś czegoś nie miał i dopiero w wyniku jakiegoś rozwoju (*per profectum quendam*) doszedł do posiadania tego, co było tego godne? Jeśli przeto nie było takiego momentu, w którym Bóg nie był wszchemogący, to zawsze musiało istnieć również to, dzięki czemu Bóg nosi nazwę wszchemogącego, i zawsze po-

tinct *logoi*, many statements throughout his works are inexplicable, e.g. his concern for the unity of God, 'for the One is indivisible' (*Strom.* V 81,6), as well as for the unity in the Godhead, the unity of Father and Son (*Paed.* I 24,3)".

siadał Bóg przedmioty swej mocy, którymi zarządzał jak Król albo Władca<sup>77</sup>.

Podobnie jak Filon i inni medioplatonicy, Orygenes kładzie nacisk na niezmiennosc Bożej natury. Jakikolwiek postęp, progres czy rozwój (*profectum*) jest niemożliwy w przypadku bytu, który jest wiecznie taki sam i któremu nic nigdy nie brakuje. Stąd też myśliciel aleksandryjski wyprowadza wniosek o konieczności odwiecznego istnienia świata (jakiego świata, o tym powiemy dalej). Pewną nowością w jego argumentacji, w stosunku do tez stawianych przez filozofów pogańskich, jest zwrócenie uwagi na Bożą wszechmoc<sup>78</sup>. Skoro Bóg określany jest w Biblii jako wszechmogący, to musiał takim być zawsze, a więc zawsze musiał posiadać to, nad czym lub w czym owa wszechmoc mogłaby się objawiać. Dwa rozdziały dalej Orygenes powtórzy swój dowód, wychodząc jednak od pojęcia Bożej dobroci. Skoro Dobro jest tym, co się udziela, i skoro Bóg jest niezmienny, to zawsze musiały istnieć byty, którym Bóg udzielałby swych dobrodziejstw. „Trzeba więc przyjąć – konkluduje swój wywód Adamancjusz – że nie było takiego momentu, w którym Bóg nie był Stworzycielem, Dobroczyńcą i Opiekunem”<sup>79</sup>.

Po tym stwierdzeniu, podobnie jak i po wyżej zacytowanym tekście (*De principiis*, I, 2,10), pojawia się argument związany z koncepcją *generatio aeterna* Syna przez Ojca. Bóg bowiem – wyjaśnia Orygenes – nie działa sam, to znaczy nie

<sup>77</sup> Origenes, *De principiis*, I, 2,10 (Sch 252, 132; ŻMT 1, 75).

<sup>78</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pojęcie Bożej wszechmocy, jak i związana z nim koncepcja nieskończoności mocy Boga, w epoce poprzedzającej powstanie systemu Plotyna (III w. po Chr.) pojawia się jedynie na gruncie doktryn żydowskich i chrześcijańskich. Por. Mrugalski, „Nieskończoność Boga”, 442–458. Sam Orygenes prowadzi również polemikę z medioplatonikiem Celsusem właśnie na temat Bożej wszechmocy, którą filozof pogański krytykuje. Por. Origenes, *Contra Celsum*, III, 70 oraz V, 14. Na ten temat zob. także Mrugalski, „Potentia Dei absoluta”, 498–520.

<sup>79</sup> Origenes, *De principiis*, I 4,3 (Sch 252, 170; ŻMT 1, 95).

stwarza sam ani nie udziela swych dobrodziejstw sam, lecz czyni to zawsze za sprawą Syna, który jest Logosem, Mocą i Mądrością Boga (por. J 1,1; 1 Kor 1,24). On to – zgodnie ze świadectwem Pisma – nie tylko był z Bogiem przy stwarzaniu świata (por. Prz 8,27–30), ale to właśnie „przez Niego wszystko się stało” (J 1,3) oraz „w Nim wszystko zostało uczynione” (por. Ps 103,24 w LXX)<sup>80</sup>. To ze względu na Niego Bóg zwie się Ojcem i przez Niego Bóg jest wszechmogący. Zastanawiając się jednak, które z tych określeń jest wcześniejsze: „Ojciec” czy „wszechmogący”, Adamancjusz stwierdza, że jest nim pojęcie „Ojca”, „bo przecież przez Syna Ojciec jest wszechmogący”<sup>81</sup>. Owo pierwszeństwo należy jednak pojmować jedynie w sensie logicznym, gdyż Ojciec zawsze posiadał Syna, a przez Syna i w Synu, zawsze posiadał to, dzięki czemu był wszechmogący:

Otóż Bóg zawsze był Ojcem, który zawsze ma jednorodzonego Syna; Syn zaś zgodnie z tym, co już powiedzieliśmy, nosi nazwę Mądrości. A jest to ta sama Mądrość, z której cieszył się zawsze Bóg w doskonałym świecie, i dlatego rozumiemy, że Bóg zawsze się raduje. W tej więc Mądrości, która zawsze była z Ojcem, zawsze tkwiło określone i ukształtowane stworzenie, i nie było nigdy takiego momentu, w którym Mądrość nie posiadała uprzednio utworzonych idei istot mających zaistnieć w przyszłości (*eorum, quae futura erant, praefiguratio*). Może więc przynajmniej w ten sposób ze względu na naszą słabość będzie można uważać, że myślimy o Bogu bogobojnie: twierdzimy bowiem, że istoty stworzone nie są niezrodzone i współwieczne z Bogiem (*neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus*), i z drugiej strony wcale nie utrzymujemy, iż Bóg zaczął działać w określonym momencie, a przedtem nie stworzył nic dobrego<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Por. Origenes, *De principiis*, I, 2,10 oraz I, 4,4–5.

<sup>81</sup> Origenes, *De principiis*, I, 2,10 (Sch 252, 134; ŻMT 1, 76).

<sup>82</sup> Origenes, *De principiis*, I, 4,4–5 (Sch 252, 170–172; ŻMT 1, 96).

W powyższej wypowiedzi słyszymy echo sporu me-  
dioplatoników, na temat tego, czy świat jest niezrodzony  
(ἀγέννητος), czy zrodzony (γεννητός). Według Orygenesza  
świat nie jest niezrodzony (*ingenitus*), tak jak Bóg, ani też  
współwieczny (*coaeternus*) Bogu. Nie chce on jednak do  
końca przyznać, że świat zaczął istnieć w czasie. Przeczy-  
łoby to odwiecznej dobroci i niezmienności Boga. Dlatego  
też wybiera rozwiązanie pośrednie – jeśli tak można powie-  
dzieć – gdyż stwierdza, że załączki przyszłego świata widzial-  
nego zawsze – to znaczy bez żadnego początku czasowego  
– istniały w Bożej Mądrości jako *praefiguratio*<sup>83</sup>. Tą Mądroś-  
cią, którą Bóg zawsze posiadał, jest Syn rodzony przez Ojca  
odwiecznie – bez żadnego momentu czasowego – co Ory-  
genes stwierdza *explicite* w drugim rozdziale I księgi *O za-  
sadach*<sup>84</sup>, ale także w wielu innych miejscach<sup>85</sup>. Trudno jest

<sup>83</sup> Termin *praefiguratatio* oznacza „prototyp”, „pierwowzór”, co jest w tym przypadku odpowiednikiem terminu „idea”, która również jest pier-  
wowzorem bytów widzialnych. W innym miejscu Orygenes powie, że  
w Mądrości istnieją θεωρήματα, czyli przedmioty kontemplacji (θεωρία),  
w których „są zawarte racje wszystkich bytów (περιεχόντων τούς τῶν  
δλων λόγους)”. Zob. Origenes, *Commentarius in Joannem*, I, 34,244  
(SCh 120, 180; ŻMT 27, 72). W innym jeszcze miejscu powie, że to,  
co zawiera Boża Mądrość, to niewidzialny świat inteligibilny (κόσμος  
νοητός). Zob. Origenes, *Commentarius in Joannem*, XIX, 22,146 (SCh  
290, 134; ŻMT 27, 392–393).

<sup>84</sup> Por. Origenes, *De principiis*, I, 2,2 (SCh 252, 170–172; ŻMT 1, 68):  
„Dlatego wierzymy, że Bóg zawsze jest Ojcem swego jednorodzonego  
Syna, który wprawdzie narodził się z Niego i od Niego pochodzi, jed-  
nakże bez jakiegokolwiek początku: ani takiego, który da się określić  
w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić wyłącznie rozumo-  
wo i, że tak powiem, zauważyć jedynie w umyśle i duszy. Musimy zatem  
wierzyć, że Mądrość została zrodzona przed wszelkim początkiem, który  
by się dał określić słowem albo pomyśleć”. Zob. także Origenes, *De prin-  
cipiis*, I, 2,3–4; II, 2,1.

<sup>85</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Joannem*, I, 29,204; II, 1,8–9; II  
2,18; X, 37,246; Origenes, *Commentarius in Joannem: Fragmenta*, 1;  
110; Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 9,4. Szerzej na ten temat zob.  
pozycje bibliograficzne, o których mowa w przypisach 1–5 niniejszego  
artykułu. Zob. także Tzamalikos, *Origen: Cosmology*, 21–64, gdzie

stwierdzić, czy Orygenes doszedł do konceptu odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca jedynie na podstawie refleksji nad danymi Objawienia, czy też wychodząc od refleksji jaką prowadzili medioplatonicy jego epoki w kwestii odwiecznego stwarzania świata. Powyższy cytat pokazuje jednakże, że obie koncepcje są ze sobą ściśle związane. Mało tego, choć Orygenes żyje w czasach, w których, jak sam twierdzi, doktryna Kościoła wyznawała, że świat powstał w czasie<sup>86</sup>, czemu oczywiście nie chce zaprzeczać<sup>87</sup>, to jednak zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że argumentacja medioplantoników dotycząca odwiecznego istnienia świata jest w stanie obronić prawdę o niezmienności Boga, nie negując przy tym prawdy o Jego stwórczej i dobroczynnej aktywności. Być może właśnie dlatego przytoczoną wyżej argumentację poprzedza następującym wyznaniem:

Rozum ludzki podlega jednakże słabości i ograniczeniu, gdyż nie potrafi zrozumieć, w jakim sensie stworzenia istniały zawsze, odkąd istnieje Bóg, oraz jak to się dzieje, że bez początku, że się tak wyrażę, bytowały istoty, co do których trzeba żywić niezachwianą wiarę, iż zostały stworzone i ukształtowane przez Boga. Skoro więc w ludzkich umysłach i poję-

autor dowodzi, że według Orygenesesa rzeczywistość Boska jest, nie tylko bezczasowa (*timeless*), ale radykalnie transcendująca czas. Dlatego też każdy czasownik używany przez myśliciela z Aleksandrii w odniesieniu do tego, co Boskie jest *a priori* niewłaściwy. Nie ma bowiem w ludzkich językach czasów opisujących odwieczne trwanie lub ciągłą teraźniejszość; a jednak Adamancjusz stara się poprzez to nieudolne narzędzie, jakim jest ludzki język, wyrazić coś, co jest w nim niewyraźalne.

<sup>86</sup> Por. Origenes, *De principiis*, Praefatio, 7 (SCh 252, 84; ŻMT 1, 55): „Doktryna kościelna zawiera poza tym i taką naukę, że obecny świat został stworzony, że zaczął istnieć w określonym czasie i że musi się rozpaść przez własne zniszczenie. Co jednak było przed powstaniem świata i co będzie po jego zniszczeniu, tego nie określono w sposób zrozumiały dla ogółu. Nauka Kościoła bowiem nie mówi wyraźnie o tych sprawach”.

<sup>87</sup> Por. Origenes, *De principiis*, III, 5,1-2, gdzie nasz autor wylicza rozliczne argumenty skryptyurystyczne przemawiające za czasowym pojawieniem się świata oraz za jego kresem na końcu czasów.

ciach toczy się taka walka, skoro zewsząd pojawiają się mocne argumenty sprzeczne ze sobą i zwalczające się nawzajem oraz wikłają myśl człowieka, który zastanawia się nad tym problemem, mimo skromnych możliwości mojego rozumu przyszło mi na myśl coś, co można wyznać bez żadnego niebezpieczeństwa dla pobożności<sup>88</sup>.

Tym, co nie jest zagrożeniem dla pobożności jest nauka o odwiecznym istnieniu świata, jako idei w Bożej Mądrości<sup>89</sup>. Zagrożeniem natomiast byłoby stwierdzenie, iż świat widzialny nie powstał w czasie i nie będzie miał końca – byłoby to wbrew licznym danym skrypturystycznym i wbrew ustalonej już doktrynie Kościoła na ten temat. Po latach, kiedy Orygenes przeprowadzi się do Cezarei, nie będzie już nawet czynił tego typu zastrzeżeń, lecz podczas jednej z homilii, komentując pierwsze zdanie z *Księgi Rodzaju*: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1), od razu powie: „Pismo nie mówi tutaj o początku czasowym, lecz stwierdza, że «w początku», to znaczy w Zbawicielu, zostały stworzone niebo i ziemia oraz wszystko, co zostało stworzone”<sup>90</sup>. Tymczasem, tworząc dzieło *O zasadach*, wyraża swoje obawy, które mogą być związane z troską o to, by jego czytelnicy poprawnie zrozumieli koncept, który wyjaśnia i nie popadali w konflikt z doktryną kościelną, a być może są one również wyrazem osobistych rozterek samego Orygenesesa w obliczu przekonujących argumentów medio-platoników, czego echo znajdujemy w innym passusie tego samego dzieła:

Stawiają nam jednak zwykle taki zarzut: Jeśli świat zaczął istnieć w czasie, to co robił Bóg przed początkiem świata? Wszak określenie Boga jako istoty bezczynnej i nieruchomej jest równocześnie bezbożnością i absurdem, podobnie zresztą jak

<sup>88</sup> Origenes, *De principiis*, I, 4,4 (SCh 252, 170; ŹMT 1, 96).

<sup>89</sup> Mówi o tym wyżej cytowany tekst z *De principiis*, I, 4,4–5.

<sup>90</sup> Origenes, *In Genesim homiliae*, 1,1 (SCh 7bis, 24; ŹMT 64, 23).



pogląd, że kiedyś dobroć nie czyniła dobrze, a wszechmoc nie sprawowała władzy. Tak zatem atakują nas, gdy twierdzimy, że nasz świat zaczął istnieć w określonym czasie, i gdy zgodnie ze świadectwem Pisma obliczamy, jak długo istnieje<sup>91</sup>.

Tymi, którzy atakują chrześcijan postulujących zaistnienie świata w czasie są oczywiście filozofowie, których dziś nazywamy medioplatonikami<sup>92</sup>. Ich argumenty są poważne, co stwierdza sam Orygenes mówiąc: „Nie sądzę, żeby którykolwiek heretyk mógł zgodnie z zasadami swojej nauki łatwo odpowiedzieć na tak postawione zarzuty”<sup>93</sup>. Broniąc koncepcji niezmienności Boga, a zarazem prawdy o Jego odwiecznej dobroci, Adamancjusz odpowiada na wyżej postawiony zarzut w podobny sposób, jak to uczynił w cytowanych wyżej fragmentach z *De principiis*, I, 2,10 oraz I, 4,3–5. Podkreśla więc, że „Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat”<sup>94</sup>. Dalsze doprecyzowania tej tezy różnią się jednak od tych, które postawił wcześniej. Powołując się bowiem na proroctwo Izajasza o przyszłym „nowym niebie i nowej ziemi” (por. Iz 66,22), jak i przytaczając obszerniejszy passus z Księgi Koheleta o tym, że to, co jest obecnie „już było w czasach, które istniały przed nami” (por. Koh 1,9–10), dowodzi, że po skończeniu tego widzialnego świata zaist-

<sup>91</sup> Orygenes, *De principiis*, III, 5,3 (SCh 268, 222; ŻMT 1, 303).

<sup>92</sup> To, że przytaczany przez Orygenes zarzut pochodzi z kręgów medioplatonickich zauważa również Manlio Simonetti (zob. nota 12, Origene, *I principi*, 452–453). Dodaje on przy tej okazji, że kwestia wieczności świata była w tym czasie jak najbardziej aktualna i dyskutowana w środowisku filozoficznym epoki, co zresztą, na konkretnych przykładach, zobrazowałem w poprzednim paragrafie.

<sup>93</sup> Orygenes, *De principiis*, III, 5,3 (SCh 268, 222; ŻMT 1, 303). Choć jest tu mowa o „heretykach”, to jak zauważa Manlio Simonetti, chodzi właśnie o medioplatoników, gdyż chrześcijańscy heretycy tego czasu (gnostycy) przyjmowali istnienie początku i końca świata. Zob. Simonetti, nota 12, Origene, *I principi*, 452–453.

<sup>94</sup> Orygenes, *De principiis*, III, 5,3 (SCh 268, 222; ŻMT 1, 303).

nieje nowy świat, tak jak przed tym światem, w którym żyjemy, istniały też inne<sup>95</sup>. Mówiąc o świecie, który istniał przed powstaniem świata materialnego, nie ma już jednak na myśli jedynie idei, lecz stworzenia rozumne (*λογικοί*) czy dusze<sup>96</sup>. Zresztą, nawet w miejscu, w którym mówi o odwiecznych ideach, ma wątpliwości, czy w Bożej Mądrości istnieją tylko idee, a więc rodzaje i gatunki, czy też byty indywidualne<sup>97</sup>.

Wysuwając postulat występowania po sobie kolejnych światów, Orygenes przychyła się po raz kolejny do argumentów medioplatoników (zwłaszcza do trzeciej definicji Taurusa, według której termin *γενητός* oznacza to, co jest w stanie nieustannie powstawania, choć istnieje odwiecznie<sup>98</sup>). Wprawdzie doktryna Kościoła głosi prawdę o powstaniu w czasie, jak i o czasowym końcu tego oto widzialnego świata, co było przed nim i co będzie po nim – tego nie definiuje<sup>99</sup>. Orygenes stawia więc hipotezę, że przed tym oto światem został stworzony świat bytów racjonalnych (*λογικοί*), a może istniały także jeszcze inne światy. Nie doprecyzowuje jednak do końca tych postulatów, choć można się domyślać, zważywszy na kontekst, w jakim się pojawiają, że chodzi mu o dowiedzenie odwiecznego istnienia *logikoi*. Niezbywalną wszakże prawdą jest według niego, że „Bóg nie zaczął być

<sup>95</sup> Por. Origenes, *De principiis*, III, 5,3.

<sup>96</sup> Por. Origenes, *De principiis*, III, 5,4–5. Szerzej na ten temat zob. Pietras, *Początki teologii*, 296–300. Zaznaczmy jednak, że autor ten, opisując doktrynę Orygenesesa o *logikoi*, choć odwołuje się do kilku wypowiedzi Platona na temat odwiecznego istnienia idei oraz dusz, nie wspomina nic o dyskusji medioplatoników na ten temat, którą Adamancjusz dobrze znał i do której się odnosił. Powiedzenie, że „w *Timajosie* dusza jest jednym ze stworzeń Demiurga, jest zależna w swoim istnieniu, a więc również zależna jest jej nieśmiertelność” (tamże, 297) jest prawdą, ale nie takie wnioski – jak pokazaliśmy wyżej – wyciągali z tego dialogu medioplatonicy, interpretujący teksty Platona w sposób alegoryczny.

<sup>97</sup> Por. Origenes, *De principiis*, I, 4,5 (Sch 252, 172): „sine dubio omnia uel genera uel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula”.

<sup>98</sup> Por. Calvenus Taurus, Fr. 23 (red. Vimercati, 504), wyżej cytowany.

<sup>99</sup> Por. Origenes, *De principiis*, Praefatio, 7, wyżej cytowany.

Stworzycielem w określonym momencie, a przedtem nim nie był<sup>100</sup>. Niepodważalna jest również według niego prawda o niezmienności Bożej substancji, z której wynika, że niemożliwym jest, aby „Bóg kiedyś czegoś nie miał i dopiero w wyniku jakiegoś rozwoju doszedł do posiadania tego, co było tego godne”<sup>101</sup>.

Niektórzy badacze sugerują jednak, że o wieczności można mówić jedynie w przypadku świata idei istniejących w Bożej Mądrości<sup>102</sup>. Inni uczeni natomiast, jak chociażby Gaetano Lettieri, zapytują: względem kogo ma się objawiać odwieczna dobroczynna aktywność Boga, skoro idee, choć dla platonika stanowią byt realny, są jedynie paradygmatami tego, co ma być stworzone?<sup>103</sup> W mojej opinii tak postawione pytanie musiało nurtować również samego Orygenesesa. Jego argument z niezmienności, wszechmocy i dobroci Boga, ma sens jedynie wówczas, gdy istnieją byty, którym owa dobroć nieustannie się udziela i którymi owa wszechmoc opatrnościowo kieruje. Idee, a więc rodzaje czy gatunki, które są ogólne, nie potrzebują Bożych dobrodziejstw i nie musi nimi kierować Boża opatrność. One po prostu istnieją w Bożej Mądrości wiecznie i w sposób niezmienny. Co innego indywiduum. Te bowiem, dzięki rozumowi i woli, które posiadają, mogą podążać za Bogiem lub się od Niego odwrócić; mogą przyjmować Boże dobrodziejstwa lub je odrzucać; mogą działać zgodnie z wolą Boga lub wbrew niej. Jakkolwiek by było, faktem jest, że rozważania Orygenesesa

<sup>100</sup> Origenes, *De principiis*, I, 4,5 (Sch 252, 172; ŻMT 1, 97).

<sup>101</sup> Origenes, *De principiis*, I, 2,10 (Sch 252, 132; ŻMT 1, 75).

<sup>102</sup> Por. Simonetti, „Introduzione”, 71.

<sup>103</sup> Por. Lettieri, „Il νόϋς mistico”, 239. Autor ten wysuwa więc tezę, że według Orygenesesa Mądrość kontemplanuje archetypy, które następnie są stwarzane jako byty racjonalne (λογικόν). Akt kontemplacji poprzedza akt stwórczy jedynie logicznie, nie chronologicznie. Por. tamże, 242. Zob. także Daniélou, *Origène*, 253–254, gdzie autor stwierdza, że *logikoi* są współwieczne z Logosem, a na potwierdzenie swojej tezy odwołuje się do wypowiedzi medioplatonika Alkinoosa, postulując zależność ideową obu myślicieli.

dotyczące odwiecznego stwarzania świata, jak i odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca, pojawiają się w kontekście szerszej debaty, którą w podobnych kwestiach prowadzili filozofowie średniego platonizmu. Ci ostatni mieli w garści poważne argumenty, czego – jak staraliśmy się pokazać – Adamancjusz był w zupełności świadom.

#### 4. WNIOSKI

Aby dobrze zrozumieć niektóre tezy stawiane przez chrześcijańskich platoników, jakimi z pewnością byli Klemens Aleksandryjski, Orygenes, ale także wielu innych Ojców Kościoła, nie wystarczy odwołać się jedynie do koncepcji filozoficznych wyłożonych w spisanych dialogach Platona. Dotyczy to w szczególności *Timajosa* – dialogu uznawanego za „Biblię Platoników” – który był lekturą obowiązkową każdego wykształconego człowieka żyjącego w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie<sup>104</sup>. W rzeczywistości bowiem już w czasach Starej Akademii dzieło to było interpretowane w sposób alegoryczny, a w epoce hellenistycznej, w kręgach filozofów nazywanych dziś medioplantonikami, toczyła się gorąca dyskusja na temat zawartej w nim tezy, głoszącej, że świat powstał i ma swój początek<sup>105</sup>. Jedni interpretatorzy *Timajosa* skupiali się na użytym przez Platona słowie „początek” (ἀρχή), tłumacząc, że filozof nie miał na myśli początku czasowego, lecz zasadę, która jako przyczyna wszystkiego, logicznie – nie chronologicznie – poprzedza to, czego jest przyczyną. Inni natomiast, zwracając uwagę na czasownik „powstawać” (γίγνομαι), dowodzili, że określenie świata jako „zrodzony” (γεννητός) również nie musi implikować pojawienia się świata w czasie, lecz wskazuje na odwieczne jego powstawanie. Jeszcze inni, zaprzeczając za-

<sup>104</sup> Por. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, 57.

<sup>105</sup> Por. Plato, *Timaeus*, 28b.

pisanym w *Timajosie* słowom, mówili, że świat jest „niezrodzony” (*ἀγέννητος*), gdyż uważali, że to, co wyszło spod pióra Platona nie jest jego własnym poglądem, lecz uproszczonym wykładem nauki o strukturze świata, przeznaczonym dla tych, którzy nie są w stanie pojąć, jak jest możliwe, że świat, choć nigdy nie powstał w czasie, ontologicznie zależy od równie odwiecznych principów.

Do tej dyskusji włączył się, a właściwie był jednym z jej prekursorów, Filon – Żyd z Aleksandrii, u którego po raz pierwszy (biorąc pod uwagę zachowane świadectwa) idee zostają utożsamione z myślami Boga. Jego teza, choć pojawia się w ramach alegorycznego komentarza do Pisma Świętego, była powielana i rozwijana także przez medioplatoników pogańskich. Dla Aleksandryjczyka idee nie mogą istnieć ponad Bogiem albo „obok” Boga, gdyż Objawienie głosi prawdę o Bogu jedynym, ponad którym nie może istnieć żaden inny, bardziej boski i transcendentny byt (a takimi właśnie jawią się platońskie idee względem Demiurga). Jeśli chodzi o kosmologię, to Filon, również zgodnie z Pismem, uważa, że świat jest stworzony i zaczął istnieć w czasie. Teza ta dotyczy jednak tylko świata widzialnego (*κόσμος αἰσθητός*). Świat idei bowiem (*κόσμος νοητός*), choć zrodzony przez i w Boskim Umyśle, istnieje nie tylko poza czasem, ale tak jak Bóg, jest wieczny. W dziełach myśliciela z Aleksandrii znajdujemy nawet pewne argumenty przemawiające za odwiecznością świata inteligibilnego. Związane są one z niezmiennością Boga oraz z jego nieskończoną i nieczym nieograniczoną aktywnością stwórczą i dobroczynną. Jeśli Bóg jest niezmienny i dobry, to nie ma czasu, w którym przestałby On działać, nawet jeśli Biblia mówi o odpoczynku Boga. Te same argumenty pojawiają się w dziełach Klementa Aleksandryjskiego i Orygenesusa.

Oprócz Filona, również Plutarch i Attyk – pogańscy medioplatonicy – uważali że świat widzialny powstał w czasie. Żaden z nich jednak nie ośmieliłby się powiedzieć, że idee – myśli Boga – powstały w jakimś momencie czasowym,

w wyniku jakiegoś procesu dokonującego się w Bogu. To samo dotyczy drugiego Boga (Demiurga czy Logosu). Orygenes, który zna, a nawet cytuje wypowiedzi filozofów medioplatonickich, również nie ośmieliłby się postawić takiej tezy. Prawda o odwiecznym istnieniu Logosu Boga była dla niego, jako platonika, ale i jako chrześcijanina, oczywista. Oczywistym też było odwieczne istnienie świata idei w Bożej Mądrości, którą jest Syn.

Z przytoczonych w niniejszym artykule osobistych wypowiedzi Adamancjusza, jak i tekstów, w których podejmuje on różne próby udzielenia odpowiedzi na argumenty medioplatoników wynika, że dowiedzenie wieczności Syna wcale nie było najtrudniejszą kwestią dla teologii III wieku po Chrystusie, choć ten właśnie dowód uważają współcześni komentatorzy za najbardziej oryginalny wkład myśliciela z Aleksandrii do rozwoju doktryny chrześcijańskiej. Problemem o wiele trudniejszym niż argumentacja za wiecznością Syna było to, jak – w sposób niepodważający doktryny Kościoła – dowieść wieczności świata albo też jak uzgodnić prawdę o stworzeniu świata przy równoczesnym zachowaniu konceptu niezmienności i dobroci Boga. Argumenty za *generatio aeterna* Syna przez Ojca posiadają analogiczną strukturę jak te, które dowodzą odwieczności świata. Te pierwsze w mojej opinii były skonstruowane dla celów dydaktycznych, to znaczy służyły wyjaśnieniu i doprecyzowaniu tego, w co Kościół już wierzył (jak wynika z *Przedmowy* samego Orygenesisa do dzieła *De principiis*). Te drugie natomiast były prawdziwym wyzwaniem dla poszukującego teologa, który uważnie wsłuchiwał się w mocne argumenty filozofów swojej epoki. Aby na nie odpowiedzieć posunął się do granic ortodoksji, gdyż wysunął hipotezę, że nie tylko idee, lecz także byty rozumne (λογικοί) mogłyby istnieć odwiecznie jako stworzone. Tylko w ten sposób wszakże, przy zachowaniu niezmienności Bożej substancji, Bóg może pozostawać zawsze zarówno Ojcem, jak i Stworzycielem, Dobroczyńcą i Opiekunem.

## Źródła

- Albinus, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 386–399.
- Alkinoos, „Didaskalikos”, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, Texte établi et commenté* (red. J. Whittaker) (Paris: Les Belles Lettres, 1990); tłum. K. Pawłowski: Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)* (Kraków: WAM 2008).
- Apuleius, „De Platone et eius dogmate”, *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. III. De philosophia libri* (red. C. Moreschini) (Stuttgartiae – Lipsiae: Teubner 1991).
- Atticus, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 718–790.
- Calvenus Taurus, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 464–530.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* (SCh 30; Paris: Cerf 1951; SCh 38; Paris: Cerf 1954; SCh 463; Paris: Cerf 2001; SCh 278; Paris: Cerf 1981; SCh 446; Paris: Cerf 1999; SCh 428; Paris: Cerf 1997); tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (Warszawa: Pax 1994) I–II.
- Eudorus Alexandrinus, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 74–139.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* (wydanie grecko-polskie) (oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba) (Źródła Myśli Teologicznej 70; Kraków: WAM 2013).

- Numenius, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 1362–1461.
- Origenes, *Commentarius in Joannem* (SCh 120, Paris: Cerf 1966; SCh 157, Paris: Cerf 1970; SCh 222, Paris: Cerf 1975; SCh 290, Paris: Cerf 1982; SCh 385, Paris: Cerf 1992); tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (Źródła Myśli Teologicznej 27; Kraków: WAM 2003).
- Origenes, *Commentarius in Joannem: Fragmenta* (GCS 10; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1903).
- Origenes, *Contra Celsum* (SCh 132; Paris: Cerf 1967; SCh 136; Paris: Cerf 1968; SCh 147; Paris: Cerf 1969; SCh 150; Paris: Cerf 1969).
- Origenes, *De principiis* (SCh 252; Paris: Cerf 1978; SCh 268; Paris: Cerf 1980); tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach* (Źródła Myśli Teologicznej 1; Kraków: WAM 1996); tłum. M. Simonetti: Origene, *I principi* (Torino: UTET 1968).
- Origenes, *In Genesim homiliae* (SCh 7bis; Paris: Cerf 1976); tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia* (Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012).
- Origenes, *In Ieremiam homiliae* (SCh 232; Paris: Cerf 1976; SCh 238; Paris: Cerf 1977).
- Philo Alexandrinus, „Opera”, *Philo in Ten Volumes* (red. G.P. Goold; tłum. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (LCL 226–227, 247, 261, 275, 289, 320, 341, 363, 379; Cambridge – London: Harvard University Press 1981–1999) I–X; tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986) I; tłum. S. Kalinkowski: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (Kraków: Wydawnictwo WAM 1994) II.
- Plato, „Timaeus”, Platon, *Oeuvres Complètes* (red. A. Rivaud) (Paris: Les Belles Lettres 1925) X.



- Plutarchus, „De animae procreatione in Timaeo”, Plutarco, *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte* (red. E. Lelli – G. Pisani) (Milano: Bompiani 2017), 1958–1993.
- Severus, „Fragmenta”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 536–555.
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* (SCh 20; Paris: Cerf 1948).

## Opracowania

- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej* (Myśl Teologiczna 50; Kraków: WAM 2005).
- Bonazzi M., „Eudoro di Alessandria e il Timeo di Platone (a proposito di Simpl., *In Phys.*, p. 181, 7-30 Diels)”, *Hyperboreus* 8 (2002) 159–179.
- Colson F.H., „Introduction to *De aeternitate mundi*”, *Philo in Ten Volumes* (red. G.P. Goold; tłum. F.H. Colson) (LCL 363; Cambridge – London: Harvard University Press 1985) IX, 172–183.
- Corsini E., „Introduzione”, Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni* (tłum. E. Corsini) (Torino: UTET 1995) 9–102.
- Crouzel H., *Orygenes* (Kraków: Homini 2004).
- Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Théologie 34; Paris: Aubier 1956).
- Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2; Tournai: Desclée & Cie 1961).
- Daniélou J., *Origène* (Le génie du Christianisme; Paris: La Table Ronde 1948).
- Demiński B., *Późny Platon i Stara Akademia* (Kęty: Marek Drewiecki 2010).

- Di Stefano E., *La triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica* (Catania: CU-ECM 2010).
- Dillon J., *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (Ithaca: Cornell University Press 1996).
- Dillon, J., „Introduction”, Alcinoos, *The Handbook of Platonism* (trad. J. Dillon) (Oxford: Clarendon Press 2002) IX–XLIII.
- Donini P., „The History of the Concept of Eclecticism”, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* (red. M. Bonazzi) (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina. Quellen und Studien 4; Berlin: De Gruyter 2011) 197–209.
- Edwards M.J., „Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos”, *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 159–177.
- Edwards M.J., *Origen Against Plato* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited 2002).
- Fernández S., „Verso la teologia trinitaria di Origene: Metafora e linguaggio teologico”, *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Kraków, Poland 31 August – 4 September 2009* (red. S. Kaczmarek – H. Pietras – A. Dziadowiec) (Leuven – Paris – Walpole: Peeters 2011) 457–473.
- Ferrari F., „Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica* (red. F. Fronterotta – W. Leszl) (Sankt Augustin: Academia Verlag 2004) 233–246.
- Ferrari F., „L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati”, *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine* (red. F. Celia – A. Ulacco) (Pisa: Pisa University Press 2012) 81–131.
- Ferrari F., „Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del *Timeo*”, *ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΑΡΕΤΗ. Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*

- (red. R.L. Cardullo – D. Iozzia) (Acireale – Roma: Bonanno Editore 2014) 321–333.
- Hägg H.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- Klibengajtis T., „Alkinous nie Albinus autorem *Didaskalikosa*. Prezentacja aktualnego stanu badań nad niektórymi aspektami historiografii Średniego Platonizmu”, *Kwartalnik Filozoficzny* 34/4 (2006) 5–18.
- Lettieri G., „Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel *Commento a Giovanni*”, *Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti. Atti dell’VIII Convegno di Studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la Tradizione alessandrina (Roma 28-30 settembre 2004)* (red. E. Prinzivalli) (Biblioteca di Adamantius 3; Villa Verucchio: Pazzini Editore 2005) 177–275.
- Liddell H.G. – Scott R., *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1996).
- Lilla S. *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi patristici 6; Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1992).
- Lilla S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press 1971).
- Mazzanti A.M., „Filone Alessandrino”, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (red. A. Monaci Castagno) (Roma: Città Nuova Editrice 2000) 168–171.
- Misiarczyk L., „The Missing Turning Point. Apologetic Roots of the Nicene Creed”, *Vox Patrum* 34/61 (2014) 89–101.
- Misiarczyk L., „Wstęp”, Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem* (tłum. i oprac. L. Misiarczyk) (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2012) 7–39.
- Moreschini C., *Apuleio e il platonismo* (Firenze: Olschki 1978).
- Mrugalski D., „Metamorfozy platońskiej «metafory słońca» (*Respublica* 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes”, *Vox Patrum* 37/68 (2017) 21–58.

- Mrugalski D., „Nieskończoność Boga u Orygenesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia”, *Vox Patrum* 37/67 (2017) 437–475.
- Mrugalski D., „Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenesa? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów *De Principiis*”, *Vox Patrum* 38/69 (2018) 493–526.
- Mrugalski D., *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente* (Roma: Angelicum University Press 2013).
- Mrugalski D., *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej* (Kraków: WAM 2006).
- Orbe A., *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. I. I temi veterotestamentari* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1987).
- Ośmański M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii* (Lublin: KUL 2001).
- Pawłowski K., „Informacje wstępne”, Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)* (tłum. K. Pawłowski) (Kraków: WAM 2008) 5–13.
- Pawłowski K., „Najważniejsze zagadnienia filozoficzne w *Didaskalikos*”, Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)* (tłum. K. Pawłowski) (Kraków: WAM 2008) 15–127.
- Pawłowski K., „Wstęp tłumacza”, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie* (tłum. K. Pawłowski) (Warszawa: PWN 2002) VII–CXL.
- Pietras H., „Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesa”, *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane* (red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram) (Lublin: Polihymnia 1998) 89–97.
- Pietras H., „Początek kontrowersji ariańskiej”, *Studia Religiosa* 39 (2006) 57–79.
- Pietras H., „Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła”, *Metafizyka i teologia* (red. R.J. Woźniak) (Myśl Teologiczna 62; Kraków: WAM 2008) 122–140.

- Pietras H., *Początki teologii Kościoła* (Myśl Teologiczna 57; Kraków: WAM 2007).
- Ramelli I.L.E., „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”, *Vigiliae Christianae* 63 (2009) 217-263.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. III. *Systemy epoki hellenistycznej* (Lublin: RW KUL 1999).
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*. IV. *Szkoły epoki cesarstwa* (Lublin: RW KUL 1999).
- Runia D.T., „A Brief History of the Term *Kosmos Noetos*: From Plato to Plotinus”, *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon* (red. J. Cleary) (Aldershot: Ashgate 1999) 151–171.
- Runia D.T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Asen: Van Gorcum 1993).
- Runia D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden: E.J. Brill 1986).
- Simonetti M., „Introduzione”, Origene, *I principi* (tłum. M. Simonetti) (Torino: UTET 1968) 7–92.
- Simonetti M., „Sulla teologia trinitaria di Origene”, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (red. M. Simonetti) (Studia Epemeridis Augustinianum 44; Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1993) 109–143.
- Summerrell O.F., „Einleitung der Herausgeber”, Alkinoos, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, (red. O.F. Summerrell – T. Zimmer) (Berlin – New York: Walter de Gruyter 2012) IX–XX.
- Tarrant H., „Platonism before Plotinus”, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (red. L.P. Gerson) (Cambridge: Cambridge University Press 2010) I, 63–99.
- Tzamalikos P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time* (Leiden – Boston: Brill 2006).
- Vimercati, „Introduzione”, *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte* (red. E. Vimercati) (Milano: Bompiani 2015) 9–63.

Whittaker J., „Introduction”, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, Texte établi et commenté* (red. J. Whittaker) (Paris: Les Belles Lettres 1990) VII–LXXII.  
Wolfson H.A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam* (Cambridge: Harvard University Press 1962) I–II.

DAMIAN MRUGALSKI, dominikanin, doktor teologii i nauk patrystycznych. Studiował pod kierunkiem Manlio Simonetiego w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie. Ukończył również studia licencjackie z teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Bobolanum” w Warszawie oraz studia magisterskie z filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Wykładowca patrologii, filozofii starożytnej i greki w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, autor monografii: *Logos: Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej* (Kraków: WAM 2006) oraz *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina, giudaica e cristiana: Filone e Clemente* (Roma: Angelicum University Press 2013).