

Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesa

The Role of the Rational Soul in the Spiritual Anthropology of Origen

MARIUSZ SZRAM 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, mariusz.szram@kul.pl

Streszczenie: Nauka Orygenesa na temat duszy, podobnie jak cała jego teologia, ma charakter hipotezno-poszukiwawczy. Przedmiotem artykułu jest wydobycie z jego dzieł i zebranie w całość najważniejszych idei dotyczących duszy rozumnej oraz jej roli w osobie ludzkiej. Orygenes umieszczał swoje rozważania na temat antropologii w kontekście chrześcijańskiego życia duchowego, nie traktował ich natomiast jako rozróżnienia czysto filozoficzne, chociaż nawiązywał do filozofii średniego platonizmu i Filona Aleksandryjskiego. Przeprowadzona analiza porównawcza tekstów Orygenesa, zachowanych w greckim oryginale lub wczesnochrześcijańskich łacińskich przekładach, uwypukla główne tematy jego duchowej antropologii: trychotomiczny podział struktury osoby ludzkiej, przypisywanie kategorii obrazu Boga w człowieku duszy rozumnej oraz dążenie duszy do pełnego poddania się Duchowi Świętemu, czyli osiągnięcia stanu doskonałego podobieństwa do Boga. W świetle wypowiedzi Orygenesa dusza rozumna, zwana także umysłem, sercem i zasadą przewodnią, jest istotnym elementem strukturalnym osoby ludzkiej, tożsamym z obrazem Bożym w człowieku. W życiu ziemskim toczy ona walkę duchową przeciw pożądlivościom ciała, usiłując podporządkować całego człowieka duchowi, a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu.

Słowa kluczowe: Orygenes, dusza, umysł, ciało, duch, obraz i podobieństwo Boże, antropologia

Abstract: Origen's teaching about the soul, like all his theology, is hypothetical-exploratory. The goal of the article is to extract and gather together the key concepts from Origen's works dealing with the rational soul and its role in the human person. Origen placed his considerations on anthropology in the context of Christian spiritual life, but he did not treat them as purely philosophical distinctions, despite referring to the philosophy of Middle Platonism and Philo of Alexandria. The comparative analysis of Origen's texts, as preserved in the original Greek or early Christian Latin translations, highlights the main themes of his spiritual anthropology: the trichotomous division of the structure of the human person; ascribing the category of the "image of God" in man to a rational soul; and the soul's striving to fully surrender to the Holy Spirit, i.e. to achieve a state of perfect likeness to God. In the light of Origen's statements, the rational soul – also known as the mind, heart, and guiding principle – is an essential structural element of the human person, identical to the image of God in man. In earthly life, she wages a spiritual battle against the desires of the flesh, trying to subordinate the whole person to the spirit, and, through it, to the Holy Spirit.

Keywords: Origen, soul, mind, body, spirit, God's image and likeness, anthropology

1. Zagadnienia wstępne

Antropologia Orygenesa (185–253/254), głównego przedstawiciela wczesnochrześcijańskiej tradycji aleksandryjskiej, stanowi swoiste połączenie danych biblijnych

z elementami platońskimi i poglądami Filona Aleksandryjskiego¹. Dwa założenia antropologiczne zhellenizowanego Żyda wywarły szczególnie wpływ na myśl Orygenesusa: łączenie duszy ludzkiej ze sferą boską oraz rozdzielanie biblijnych opisów stworzenia człowieka Rdz 1,26 i 2,7. Filon był przekonany, że pierwszy opis stworzenia dotyczy bezcielesnej i nieśmiertelnej wzorczej idei człowieka, drugi zaś odnosi się do konkretnego ukształtowanego człowieka, w którym niematerialna dusza – a właściwie jej wyższa część, czyli umysł – jest nośnikiem Bożego obrazu i podobieństwa². W teologii Orygenesusa występuje podobne zjawisko akcentowania roli rozumnej duszy w osobie ludzkiej.

Aleksandryjski teolog podkreślał związek duszy i ciała jako elementów tworzących ludzki byt, ale równocześnie zwracał uwagę na walkę duchową, jaką toczy w człowieku dusza przeciw cielesnym pożądliwościom³. Rozważania antropologiczne umieszczał w kontekście chrześcijańskiego życia duchowego, nie traktował ich natomiast jako rozróżnienia czysto filozoficznego, chociaż od argumentacji filozoficznej nie stronił⁴. Na wyeksponowaniu tego duchowego kontekstu wypowiedzi Aleksandryjczyka na temat duszy skupiam się w tym opracowaniu.

Kwestie związane z duszą rozumną zajmują dużą część antropologii Orygenesusa. Problematyka ta stała się przedmiotem szczegółowych studiów, wśród których należy zwrócić uwagę na prace trzech autorów. Henri Crouzel i Jacques Dupuis zaakcentowali duchowy, wręcz mistyczny charakter antropologii Orygenesusa, wynikający z biblijnej koncepcji stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże⁵. Natomiast Benjamin P. Blosser przedstawił poglądy Aleksandryjczyka na temat dwóch części ludzkiej duszy – wyższej rozumnej i niższej wegetatywnej – na tle współczesnych mu poglądów filozofii średnioplatońskiej⁶. Na podstawie analizy zachowanych tekstów źródłowych i krytycznej lektury wspomnianych opracowań dokonam rekonstrukcji nauki Orygenesusa o duszy rozumnej jako istotnym elemencie składowym

1 Por. Rahner, „Das Menschenbild”, 212–217; Sfameni Gasparro, *Origene. Studi*; Thomas, „Anthropology”; José Alviar, „Origen’s Theological”; Turzyński, „Antropologia”; Bostock, „The Sources”, 259–260; Blosser, *Become Like the Angels*, 154–155; Składanowski, „Myśl Orygenesusa”, 155–156; Ramelli, „Origen, Patristic”, 227–228; Ramelli, „Origen and the Platonic”, 2–3. Problematyce związanej z antropologią Orygenesusa poświęciłem obszerny fragment monografii: Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, 255–286. W niniejszym opracowaniu rozwijam niektóre spośród omówionych tam kwestii.

2 Por. Philo Alexandrinus, *Opif.* 134–135 (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 1, 230–232): ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς [ἄνθρωπος] αἰσθητὸς [...] ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συννεστώς, [...] φύσει θνητὸς ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις [...] νοητὸς, ἄσώματος, [...] ἄφθαρτος φύσει; Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13 (Sch 7 bis, 56–58): „Non enim corporis figmentum Dei imaginem continet”. Zob. Crouzel, *Théologie*, 54–55, 150–151; Grossi, *Lineamenti*, 46–47, 50–51; Sfameni Gasparro, „La ‘doppia creazione’”; Sfameni Gasparro, „Doppia creazione e peccato”; Osmański, *Logos*, 112–125; Pietras, „Rdz 1 u Ojców”, 83; Dekert, *Teoria rekapitulacji*, 94–98; Jacobsen, „Genesis 1–3”; Degórski, „La creazione”, 245–251.

3 Por. Crouzel, „L’anthropologie d’Origène dans la perspective”.

4 Por. Turzyński, „Antropologia”, 37–38.

5 Por. Crouzel, „L’anthropologie d’Origène dans la perspective”; Crouzel, „L’anthropologie d’Origène: de l’arché”; Crouzel, *Orygenes*, 131–145; Dupuis, *L’esprit*.

6 Por. Blosser, *Become*.

osoby ludzkiej, decydującym o moralnym statusie człowieka oraz jego relacji do sfery duchowej i cielesnej. Nie będzie to ujęcie wyczerpujące i spójne, ponieważ nie pozwalają na to zachowane teksty Orygenesusa. Aleksandryczyk nie napisał traktatu systematycznego na temat duszy, a jego wypowiedzi – pochodzące głównie z dzieła *O zasadach* – są często niejasne (co pogłębia jeszcze przekład łaciński Rufina z Akwilei, którego nie można skonfrontować z zaginionym greckim oryginałem) i mają charakter prezentacji różnych teorii, niekiedy wzajemnie sprzecznych. Orygenes relacjonuje je i poddaje analizie, ale nie jednoznacznej i ostatecznej ocenie, którą pozostawia czytelnikowi⁷.

Pomijam tu szczegółowe omówienie opracowanej już dość dokładnie Orygenesowej hipotezy preegzystencji bytów duchowych (λογικοί), których część po pierwotnym upadku, polegającym na oddaleniu się od Boga (dosłownie: „wychłodzeniu” – od gr. ψυχῆϊν), miała stać się ludzkimi duszami (stąd grecki termin ψυχή) jeszcze przed wejściem w ziemskie ciała⁸. Hipoteza ta zajmowała ważne miejsce w traktacie *O zasadach* i rzutowała z pewnością na Orygenesową koncepcję ludzkiej duszy. W późniejszej twórczości Aleksandryczyka, mającej głównie charakter egzegetyczno-homiletyczny, mimo pewnych reminiscencji, nie dochodziła ona już tak mocno do głosu, chociaż – z drugiej strony – nie zaproponował on wobec niej żadnej hipotezy alternatywnej⁹. Teoria ta była nadmiernie inspirowana platonizmem i miała charakter poglądu niebezpiecznego dla doktryny chrześcijańskiej¹⁰. Należy jednak starać się o zrozumienie motywów, dla jakich Orygenes przyjął takie stanowisko, i próbować je usprawiedliwić w kontekście wczesnego etapu rozwoju chrześcijańskiej teologii. Ścierały się wówczas różne poglądy w kwestiach nieomówionych precyzyjnie w regule wiary Kościoła, a do takich należało zagadnienie momentu i sposobu pojawienia się duszy w człowieku¹¹. Cecile Blanc, Peter W. Martens i Ugo Bianchi – z dużą dozą słuszności – dopatrują się w Orygenesowej hipotezie preegzystencji dusz odpowiedzi na gnostycki determinizm

⁷ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–5; III, 4, 1–5.

⁸ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 3–4. Zob. Harl, „Recherches”; Crouzel, *Orygenes*, 276–282; Sfameni Gasparro, „Anima”, 17; Roukema, „Souls”; Blosser, *Become*, 163–172.

⁹ Por. Harl, „La préexistence”, 252–256; Blosser, *Become*, 157–160, 274.

¹⁰ Hipoteza preegzystencji dusz zawierała w sobie szereg niekonsekwencji, których nie rozstrzygał sam jej twórca. Badacze podkreślają, że pozostaje ona w niezgodzie z przesłaniem pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Jeżeli dusza ludzka nie została stworzona przez Boga jako taka, ale stanowiła rezultat mniejszego lub większego upadku pierwotnego bytu rozumnego, jej status stawał się niepewny. Por. Harl, „La préexistence”; Crouzel, *Orygenes*, 290–291; Martens, „Origen’s Doctrine”, 516–523. Dokładne poznanie stanowiska Aleksandryczyka utrudnia częściowe tylko zachowanie jego oryginalnej spuścizny, a zwłaszcza zaginięcie *Komentarza do Księgi Rodzaju*. Por. Micaelli, „L’anima”, 268–272; Le Boulluec, „Controverses”; Roukema, „Souls”; Heine, „Origen’s Alexandrian”.

¹¹ W starożytnym Kościele ścierały się na ten temat różne poglądy. Obok preegzystencji, proponowanej przez Orygenesusa, były to: traducjonizm, czyli przekazywanie duszy ludzkiej dziecku wraz z nasieniem ojca (głoszony przez Tertuliana) i kreacjonizm, czyli stwarzanie każdej konkretnej ludzkiej duszy przez Boga w momencie poczęcia (ostatecznie przyjęty przez Augustyna).

antropologiczny i próby uzasadnienia zróżnicowanego ziemskiego statusu ludzi wcześniejszymi wolnymi wyborami dokonany przez ich dusze¹². Egipcscy gnostycy z drugiej połowy II wieku dzielili bowiem ludzi na zdolnych i niezdolnych do zbawienia, a obarczali odpowiedzialnością za tę nierówność samego Boga. Orygenesowa hipoteza mniejszego lub większego upadku bytów duchowych w preegzystencji miała tłumaczyć nierówność i zróżnicowanie między ludźmi panujące w obecnym widzialnym świecie. Przy okazji należy zaznaczyć, że hipotezy preegzystencji dusz nie należy łączyć z Platońską teorią wędrówki dusz (μετενσωμάτωσις), rozumianą jako przechodzenie (*transmigratio*, *translatio*) dusz ludzkich w innych ludzi lub w nierozumne zwierzęta, którą Orygenes zdecydowanie odrzucał i nazywał głupotą (ἄνοια)¹³.

2. Dychotomia a trychotomia struktury osoby ludzkiej

W antropologii Orygenesusa przenikają się z jednej strony płaszczyzny ontyczna i moralna, z drugiej – dychotomiczny i trychotomiczny podział bytu ludzkiego¹⁴. Punktem wyjścia jest dychotomia wyrażająca dwubiegunowy fundament ontyczny każdego bytu stworzonego, a równocześnie ukazująca walkę moralną, toczącą się między tym, co duchowe – wewnętrzne, a tym, co cielesne – zewnętrzne: „Wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha (*spiritus*) i z ciała (*corpus*). [...] nasz umysł (*mens*) [...] to nasz człowiek duchowy (*spiritalis homo*), który widzi i ogląda Boga. [...] nasz zewnętrzny człowiek (*exterior homo*) [...] patrzy w sposób cielesny (*corporaliter*)”¹⁵.

W świetle powyższej wypowiedzi duch wydaje się elementem intelektualnym, zdolnym nie tylko do logicznego myślenia i poznawania rzeczywistości, ale także odpowiedzialnym za kontakt z Bogiem. W takim ujęciu, utożsamiającym ducha z umysłem, można go uznać za wyższą część duszy. Zdarzają się więc w dziełach przypisywanych Orygenesowi również ujęcia dychotomiczne typu „dusza – ciało”: „człowiek, to znaczy dusza posługująca się ciałem (ψυχὴ χρωμένη σώματι)”¹⁶.

¹² Por. Blanc, „Lattitude”, 848; Martens, „Origen’s Doctrine”, 547–548; Bianchi, „L’anima”, 42–43; Bianchi, „Origen’s Treatment”.

¹³ Por. Origenes, *Cels.* III, 75; IV, 17; Origenes, *Princ.* I, 8, 4. Zob. Dorival, „Origène a-t-il enseigné?”; Bianchi, „L’anima”; Poirier, „Observations”, 55; Szram, *Chrystus – Mądrość*, 210; Tzamalikos, *Origen*, 49; Wohrer, „Pop Patristic”.

¹⁴ Por. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18; Szram, „Od obrazu”, 370; Szram, *Wokół osoby*, 188–189; Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 41; Turzyński, „Antropologia”, 36.

¹⁵ Origenes, *Hom. Gen.* 1, 2 (ŻMT 64, 22–23). Por. Blosser, *Become*, 205.

¹⁶ Origenes, *Cels.* VII, 38 (Kalinkowski, 363). Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 7 (Sch 268, 328): „Homines autem nunc dico animas in corporibus positas”.

Zestawiając dwa przytoczone teksty Orygenesa, trudno zgodzić się ze stwierdzeniem Jacques'a Dupuis, że ujęcie dychotomiczne wyraża u Aleksandryjczyka jedynie sytuację człowieka w ziemskim bytowaniu bez odniesienia do ducha¹⁷. Dla Orygenesa wyższa, rozumna część duszy (νοῦς), która jest jej istotą, nosi w sobie obraz Boga i jest w sposób naturalny – także w życiu ziemskim – „wychylona” ku duchowi, a za jego pośrednictwem ku Duchowi Świętemu¹⁸.

Wspomniane wyżej dwa dychotomiczne ujęcia ontyczno-moralne bytu ludzkiego nie są jednak w poszukującej antropologii Aleksandryjczyka stanowiskiem ani dominującym, ani ostatecznym¹⁹. Orygenes łączy je i docelowo proponuje antropologię trychotomiczną, w której duch nie jest wyższą częścią duszy, tożsamą z umysłem, ale jest jej wychowawcą, nadprzyrodzonym darem Bożym, zdolnym do odbierania natchnień Ducha Świętego (choć z nim nietożsamym), ofiarowanym człowiekowi, aby pociągał go ku Bogu oraz uczył go praktykowania cnót i modlitwy, nieponoszącym natomiast odpowiedzialności za ludzkie grzechy²⁰. Henri Crouzel i Jacques Dupuis określają ludzkiego ducha jako formę uczestnictwa w Duchu Świętym i miejsce (czy raczej sposób) Jego przebywania w człowieku, a Henri de Lubac – jako element umożliwiający wyjście człowieka w kierunku transcendencji²¹. W osobie grzesznika duch pozostaje w stanie uśpienia i jego działanie jest ograniczone, w osobie świętego – przeciwnie – jest aktywny i wywiera zbawczy wpływ na duszę²².

Model antropologiczny „duch – dusza – ciało” pojawia się w różnych dziełach Orygenesa: *Homiliach do Księgi Wyjścia*, *Homiliach do Ezechiela*, *Komentarzu do Ewangelii Mateusza*, *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian*, a przede wszystkim w traktacie *O zasadach*²³. Henri Crouzel określił ten schemat mianem trychotomicz-

¹⁷ Por. Dupuis, *L'esprit*, 67–68.

¹⁸ Dupuis zresztą sam w innym miejscu (*L'esprit*, 70–76) zwraca na to uwagę.

¹⁹ Henri Crouzel (*Orygenes*, 223–230) określił całą myśl filozoficzno-teologiczną Orygenesa, będącą próbą utworzenia pierwszej syntezy teologii chrześcijańskiej opartej na probabilizmie i hipotetyczności, mianem „teologii poszukującej” (*théologie en recherche*).

²⁰ Por. Origenes, *Dial.* 6–7 (Zajkowski, 155–156): „Apostoł bowiem powiada: ‘Bóg sam niech uświęci waszego ducha i duszę, i ciało, [...] Duch ten [...] to nie jest Duch Święty, lecz jest to jedna z części, z jakich się składa człowiek (μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συντάξεως). Wynika to ze słów uczącego Apostoła: ‘Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha’; Origenes, *Princ.* IV, 2, 4. Zob. Crouzel, *Théologie*, 130–132; Crouzel, „L'anthropologie d'Origène dans la perspective”; Crouzel, *Orygenes*, 132–133; Dupuis, *L'esprit*, 71, 92–101, 181–182; Blosser, *Become*, 95–97; Špidlík, *Duchowość*, 132; Turzyński, „Antropologia”, 45. Henri Crouzel („L'anthropologie d'Origène: de l'arché”, 38) podkreśla, że według Orygenesa duch jako element nadprzyrodzony w strukturze człowieka nie podlega skażeniu, ponieważ nie bierze udziału w grzechu. Ma to znaczenie dla pośmiertnych losów człowieka: duch wraca do Boga, który go dał (Koh 12,7), podczas gdy dusza przebywa w otchłani, a ciało powraca do ziemi, z której zostało wzięte (por. Rdz 3,19). Por. Origenes, *Dial.* 7.

²¹ Por. Crouzel, *Orygenes*, 125; Dupuis, *L'esprit*, 92–109; Lubac, *Histoire et Esprit*, 157.

²² Por. Dupuis, *L'esprit*, 148.

²³ Por. Origenes, *Hom. Exod.* 3, 3; Origenes, *Hom. Ezech.* 1, 16; Origenes, *Comm. Matt.* XIII, 2; Origenes, *Comm. Rom.* I, 10; Origenes, *Princ.* II, 8, 4; III, 4, 1. Trychotomia antropologiczna była dla Orygenesa także podstawą klasyfikacji sensów, jakie można wydobyć z tekstu biblijnego, odpowiadających trzem

nej antropologii duchowej²⁴. Aleksandryczyk wyprowadził go z biblijnych tekstów Pawłowych: „Niech Bóg uświęci waszego ducha, waszą duszę i wasze ciało” (1 Tes 5,23) oraz „Niech uświęci w całości i niech całe wasze istnienie – duch, dusza i ciało – pozostaną nienaruszone na przyjscie naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Rz 8,16)²⁵.

W tym ujęciu dusza zajmuje pośrednie miejsce między ciałem (σῶμα/*corpus*) a duchem (πνεῦμα/*spiritus*). Każde z nich usiłuje przejąć władzę nad nią, a tym samym nad całym człowiekiem. Aleksandryczyk z jednej strony – jako platonik – uważał, że dusza jest lepszą częścią niż ciało, chociaż nie tak doskonałą jak duch²⁶. Podkreślał, że „nie została ukształtowana wraz z ciałem, lecz została umieszczona w nim oddzielnie i z zewnątrz (*proprie et extrinsecus probatur inserta*)”²⁷. Ciało jest tylko podległym jej narzędziem (ὄργανον)²⁸. Z drugiej strony – jako chrześcijanin – nazywał ciało, za św. Pawłem, świątynią Boga (ναὸς τοῦ θεοῦ)²⁹. Wyraźnie bronił jego godności jako Bożego stworzenia przeciw zarzutom Celsusa, który twierdził, że ciało ludzkie – w przeciwieństwie do duszy – nie jest dziełem Bożym i nie różni się od ciała zwierząt, ponieważ zostało zbudowane z tej samej materii i zawiera ten sam pierwiastek rozkładu³⁰. Aleksandryczyk zgadzał się, że materia jako substancja różnych ciał ma tę samą naturę, ale podkreślał – wbrew pogańskiemu filozofowi – że ciało człowieka jest doskonalsze od ciała zwierzęcia, ponieważ nosi w sobie rozumną duszę, której zwierzęta są pozbawione³¹.

elementem składowym osoby ludzkiej. Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 4. Zob. Torjesen, „Body”; Lauro, *The Soul*, 131–194, 238–240.

24 Por. Crouzel, *Orygenes*, 131. Zob. Dupuis, *Lesprit*, 38–39.

25 Por. Szram, *Wokół osoby*, 189–190.

26 Por. Origenes, *Cels.* VI, 63 (Sch 147, 336): τὸ μὲν „κατ’ εἰκόνα” τὸ κρείττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ.

27 Origenes, *Princ.* I, 7, 4 (ŻMT 1, 118). W przekonaniu Aleksandryczyka aniołowie nadzorują wprowadzanie dusz do ludzkich ciał, a po śmierci dusze wracają pod ich opiekę. Por. Origenes, *Comm. Jo.* XIII, 50, 327; XIX, 15, 98. Zob. Plato, *Tim.* 42d.

28 Por. Origenes, *Fr. 1 Cor.* 30, 2–3. Zob. Pierre, „L’âme”. Ostatnio badacze dopatrują się w dialogach Platona łagodniejszego podejścia do kwestii dualizmu „dusza – ciało”, akcentującego pozytywną rolę ciała (jako elementu potrzebnego duszy w jej ziemskim bytowaniu) oraz świata materialnego (jako chcianego przez boga odbicia idealnego świata wiecznego). Por. Plato, *Tim.* 29e–30a; 69d–70a; 92b. Zob. Armstrong, „Dualism”; Robinson, „The Defining”, 44–46; Blosser, *Become*, 39–41. Natomiast skrajny dualizm między duszą i ciałem przypisują raczej późniejszym przedstawicielom średniego platonizmu (Plutarch, Numenius), bliższym czasem Orygenesowi. Por. Armstrong, „Dualism”, 38–39; Blosser, *Become*, 41–43.

29 Por. Origenes, *Cels.* VIII, 19.

30 Por. Origenes, *Cels.* III, 42 (Kalinkowski, 162): „ciało z natury nie jest nieczyste, bo nie na tym polega natura ciała, że zawiera ono zło, które jest główną przyczyną nieczystości”. Aleksandryczyk nie przypisywał pochodzenia ciała złym duchom. Podkreślał, że stwórcą ciała o specyficznej jakości, będącego efektem upadku bytów rozumnych, był Bóg, natomiast zostało ono dostosowane do nowej sytuacji, w której z własnej woli te byty się znalazły. Zob. Blanc, „L’attitude”, 850; Pietras, „Szatan”; Blosser, *Become*, 43–45.

31 Por. Origenes, *Cels.* IV, 56–58.

3. Dusza między duchem a ciałem – walka między człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym

Orygenes – nawiązując do filozofii perypatetyckiej – zdefiniował duszę ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ /*anima*) jako substancję ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ /*substantia*) poznającą ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ /*sensibilis*) i poruszającą się ($\acute{\omicron}\rho\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ /*mobilis*), ożywiająca różne ziemskie ciała, także zwierząt i gwiazd³². W człowieku – w odróżnieniu od innych ziemskich bytów ożywionych – dusza jest siedzibą rozumności i wolnej woli³³. Nie podlega ona śmierci fizycznej i decyduje o jego osobowości³⁴. Umysł ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ /*mens*) stanowi istotny element ludzkiej duszy³⁵. Zgodnie z Orygenesową hipotezą preegzystencji dusza każdego człowieka przed wejściem w ziemskie ciało była tożsama z umysłem³⁶. Aleksandryczyk nazywał go także – zgodnie z biblijną tradycją – sercem ($\phi\rho\rho\acute{\eta}\nu$, *cor*) lub – za pomocą stoickiego pojęcia – zasadą przewodnią ($\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, *principale cordis*)³⁷. Określał też umysł jako pierwszorzędną podstawę bytową ($\pi\rho\omicron\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$) i lepszą substancję ($\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omega\nu\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$)³⁸. Jest on obrazem Boga, który ma rozumną naturę, a ściślej rzecz

³² Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–2; I, 7, 3. Zob. Aristoteles, *De an.* III, 9, 432a; Plato, *Phaedr.* 245c–e.

³³ Por. Origenes, *Princ.* III, 1, 3 (PSP 1, 228): „istota rozumu tkwiącego w człowieku ma w sobie zdolność rozróżniania dobra i zła, a gdy dokona tego rozróżnienia, posiada możliwość wyboru tego, co uznaje za słuszne”; II, 9, 6; II, 11, 1. Orygenes rozważał jednak również pogląd, który stał się powodem krytyki, m.in. ze strony Hieronima, że ciała niebieskie mają nie tylko duszę, która wprawia je w ruch, ale także rozum, ponieważ otrzymują od Boga polecenia do wykonania (por. Iz 45,12). Por. Origenes, *Princ.* I, 7, 3; Hieronymus, *Jo. Hier.* 17. Aleksandryczyk zastanawiał się także, czy aniołowie mają dusze lub są duszami, zaznaczał jednak, że Pismo Święte nic na ten temat nie mówi. Rozpatrywał też kwestię ewentualnej duszy Boga. Z jednej strony uważał Go za niezłożoną istotę duchową, z drugiej jednak – próbując interpretować teksty biblijne, w których Bóg mówi o swojej duszy (por. Kpł 17,10; Iz 1,13–14) – sugerował, że za duszę Boga można uznać Jego jednorodzonego Syna jako Bożą Mądrość, Słowo i Moc. Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–2, 5.

³⁴ Por. Origenes, *Dial.* 23; 25–26. Zob. Crouzel, „Mort”, 81–90. Orygenes, podkreślając rolę wolnej woli rozumnych bytów stworzonych, mówił wprawdzie, że dusza ludzka sama przez się nie może się nazywać ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, lecz że czyni siebie taką przez zwrócenie się ku życiu lub ku śmierci. Por. Origenes, *Hom. Lev.* 9, 11. Przez śmiertelność Aleksandryczyk rozumiał tu jednak najprawdopodobniej nie śmierć fizyczną, ale duchowe skutki grzechu, których zewnętrznym odzwierciedleniem po pierwszym upadku była fizyczna śmierć ciała, a po zmartwychwstaniu będzie moralno-duchowa śmierć człowieka w ogniu piekielnym, z hipotetycznym zastrzeżeniem, że może on być czasowy i mieć charakter oczyszczający, a nie potępiający.

³⁵ Por. Dupuis, *L'esprit*, 258.

³⁶ Zapewne z tej racji zdarzają się w *De principiis* wypowiedzi odróżniające w człowieku umysł ($\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) od duszy ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), oznaczającej w tym kontekście niższą wegetatywną część duszy, a także ogólnie rozumianą zasadę życiową, w którą są wyposażone wszystkie byty żyjące, niebędące ludźmi. Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 2; III, 1, 3. Zob. Blosser, *Become*, 115–116, 204–205.

³⁷ Por. Origenes, *Princ.* I, 1, 9; Origenes, *Cels.* VI, 69; Origenes, *Cant.* II, 10, 11. Zob. Crouzel, *Théologie*, 159; Crouzel, „Le coeur”; Dupuis, *L'esprit*, 70; Sfameni Gasparro, „Anima”, 17; Blosser, *Become*, 89–92. Wcześniej Filon Aleksandryjski identyfikował Platoński $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ze stoickim $\acute{\eta}\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$. Por. Philo Alexandrinus, *Opif.* 117. Średni platonicy (Plutarch, Numenius) bardzo mocno podkreślali tożsamość duszy z rozumem i minimalizowali jej związek z ciałem. Zob. Blosser, *Become*, 82–84.

³⁸ Por. Origenes, *Comm. Jo.* XX, 182–183. Zob. Dupuis, *L'esprit*, 70.

biorąc – obrazem pierwotnego Obrazu Boga, czyli Jego Syna – Logosu, będącego uosobioną Mądrością Bożą³⁹.

Umysł, wyposażony w zdolność poznania Boga, tworzy wraz z ludzkim duchem (któremu był w preegzystencji w pełni podporządkowany) tzw. człowieka wewnętrznego. Jest on niewidzialny i niezniszczalny, w przeciwieństwie do sfery cielesnej, czyli człowieka zewnętrznego, złożonego z fizycznego ciała i niższej części duszy⁴⁰. Niższy element duszy dołączył do umysłu jako części wyższej w efekcie pierwotnego upadku bytów duchowych w preegzystencji. Henri Crouzel zwraca uwagę, że Orygenes określał go zwrotami wskazującymi na związek z ciałem, takimi jak: „pożądliwość cielesna” (φρονίμα τῆς σαρκός, *concupiscentia carnis*) lub „zmysł ciała” (*sensus carnis*)⁴¹. Ta niższa część duszy stara się przejąć kierowniczą rolę, odciągnąć duszę od ducha i uczynić ją cielesną: „jedną cząstkę [duszy] nazwiemy lepszą (*pars melior*) – tę, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26), druga zaś część, ta, która została przybrana później wskutek upadku wolnej woli wbrew naturze pierwotnego stworzenia i czystości, jako droga przyjaciółka cielesnej materii (*pars utpote amica et cara materiae corporalis*) będzie podlegać karom wraz z niewiernymi”⁴². Pragnienia cielesne mają jednak, według Orygenes, nie tylko znaczenie pokusy, ale obejmują również związane z niższą częścią duszy funkcje naturalne organizmu, które same w sobie nie są złe i dają się uduchowić, gdy umysł podporządkowany

³⁹ Por. Szram, *Chrystus – Mądrość*, 151–161. To Chrystus usuwa z ludzi wszelką nieracjonalność i czyni ich w pełni rozumnymi. Por. Origenes, *Comm. Jo.* I, 267. Orygenes stawia zatem znak równości między świętością i rozumnością. Por. Origenes, *Comm. Jo.* II, 114.

⁴⁰ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 2–3; Origenes, *Comm. Rom.* VII, 4. Zob. Dupuis, *Lésprit*, 38–40; Crouzel, *Orygenes*, 133; Składanowski, *Ciało, dusza, duch*, 42. Dusza jako część człowieka duchowego jest wyposażona w pięć zmysłów duchowych, analogicznie do zmysłów cielesnych, charakteryzujących człowieka zewnętrznego. Por. Origenes, *Princ.* I, 1, 9. Zob. Rahner, „Le début”. Orygenesowe rozróżnienie na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego jest zapożyczone z terminologii Pawłowej (por. Rz 7,22; Ef 3,16; 2 Kor 4,16), chociaż wykazuje też pewne elementy wspólne z Platońskim dualizmem świata duchowego i materialnego. Aleksandryczyk jednak jest bliższy koncepcji biblijnej, która ma charakter bardziej moralno-ascetyczny niż metafizyczny. Nie antagonizuje on skrajnie rzeczywistości duchowej i cielesnej w człowieku, co mogłoby prowadzić do wykluczenia ciała jako więzienia duszy, ale ma na myśli raczej walkę wewnętrzną między duchem i ciałem o panowanie nad całym człowiekiem.

⁴¹ Por. Crouzel, *Orygenes*, 134.

⁴² Origenes, *Princ.* II, 10, 7 (ŻMT 1, 212). Por. Origenes, *Comm. Rom.* VI, 1. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18; Sfameni Gasparro, „Corpo”, 91; Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, II, 209–210, 238–239; Dupuis, *Lésprit*, 36. Orygenes dystansował się od Platońskiego podziału duszy na trzy części: rozumną – τὸ λογιστικόν, popedliwą – τὸ θυμοειδές, i pożądliwą – τὸ ἐπιθυμητικόν, uznając go za obcy nauce Pisma Świętego. Por. Origenes, *Princ.* III, 4, 1. Jego podejście było raczej bliższe średniemu platonizmowi, który skłaniał się ku dwuczęściowości duszy, łącząc w jedną niższą część elementy popedliwy i pożądliwy. Por. Plato, *Resp.* 4, 436a 9–10; Plato, *Phaedr.* 246a 66–67; Plato, *Tim.* 69c – 70a; Origenes, *Cels.* V, 47. Zob. Robinson, „The Tripartite”; Vander Waerdt, „The Peripatetic Interpretation”; Vander Waerdt, „Peripatetic Soul-Division”; Blosser, *Become*, 18–29.

jest duchowi⁴³. Niższa część duszy powinna więc zostać pociągnięta przez wyższą ku duchowi i przemieniona, a nie zniszczona⁴⁴.

W przytoczonym wyżej łacińskim przekładzie tekstu Orygenes Rufin z Akwilei użył słowa *pars*, odpowiadającego greckiemu terminowi μέρος, czyli „część”, „częstka”, „element”, występującemu zapewne w zaginionym oryginalnym tekście traktatu *O zasadach*. Wydaje się, że należy rozumieć oba te terminy raczej w porządku moralnym niż ontycznym. Benjamin P. Blosser podejrzewa, że Aleksandryjczykowi chodziło o dwie skłonności (*tendencies*), stany (*states*) lub sposoby życia (*ways of living*) duszy i o walkę duchową, a nie o podział o charakterze metafizycznym⁴⁵.

W tym samym dziele *O zasadach* Orygenes rozważał jednak – przywołując anonimowo opinie pewnych ludzi – istnienie w człowieku dwóch odrębnych dusz: duchowej i cielesnej⁴⁶. Pierwsza, tożsama z umysłem, miałaby pełnić zasadę tożsamości jednoczącą całą osobę ludzką. Natomiast druga, tkwiąca we krwi i przekazywana – podobnie jak w antropologii Tertuliana – za pomocą cielesnego nasienia, byłaby źródłem życia dla ciała⁴⁷. Bez niej nie może ono istnieć na tym świecie, podobnie jak i ona nie może istnieć poza ciałem. To właśnie tę niższą duszę należałoby wiązać z cielesnością, określaną mianem σάρξ/*caro*, o której Paweł mówi, że pożąda przeciw duchowi (Ga 5,17)⁴⁸.

Według tradycyjnych poglądów badaczy powyższy pogląd należy uznać za obcy Orygenesowi⁴⁹. Blosser stara się jednak dowieść, że Aleksandryjczyk przyjmował pewną formę doktryny o dwóch duszach. Jego wersja tej teorii, traktująca dwie dusze jako stopnie hierarchii (i stąd nazywana przez Blossera „hierarchiczna” – *hierarchical*), miałaby różnić się od wersji o charakterze gnostyckim, stawiającej dwie dusze w zdecydowanej opozycji do siebie (i dlatego określanej przez badacza jako

⁴³ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1–3. Zob. Crouzel, *Orygenes*, 134.

⁴⁴ Por. Crouzel, „L'anthropologie d'Origène: de l'arché”, 40–41.

⁴⁵ Por. Blosser, *Become*, 31–37, 126. Zob. Tripolitis, *The Doctrine*, 104–105.

⁴⁶ Por. Origenes, *Princ.* III, 4, 2. Badacze dopatrują się wśród autorów tego poglądu zarówno średnioplatońskich filozofów (Numenius, Plutarch), Filona Aleksandryjskiego (por. Philo Alexandrinus, *QE* I, 23), gnostyków (por. Clemens Alexandrinus, *Exc.* 50; Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 20, 112–114), jak i przedstawicieli Wielkiego Kościoła (por. Tatianus, *Or. Graec.* 12; Tertullianus, *An.* 10; Clemens Alexandrinus, *Strom.* VI, 12, 135). Zob. Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, IV, 85–86; Ferwerda, „Two Souls”, 365–366; Stroumsa – Fredriksen, „The Two Souls”, 200–201; Blosser, *Become*, 64–65.

⁴⁷ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 1. Zob. Blosser, *Become*, 114–115. W *Dialogu z Heraklidesem* (10–12) Orygenes skrytykował pogląd, że dusza miałaby tkwić we krwi. Chodziło mu zapewne w tym kontekście o wyższą, rozumną część duszy. Różnica między podejściem Orygenes i Tertuliana polega na tym, że według Kartagińczyka cała dusza – zarówno w swej części cielesnej, jak i duchowej – jest rodzona tą drogą. Por. Tertullianus, *An.* 27.

⁴⁸ Por. Origenes, *Princ.* III, 4, 2 (Sch 268, 202): „Illam vero [animam] inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt”. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 20; Ferwerda, „Two Souls”.

⁴⁹ Por. Crouzel – Simonetti, „Commentaires”, IV, 97–98; Schnitzer, *Orygenes*, 227.

„konfliktowa” – *conflict*)⁵⁰. Blosser nie jest jednak konsekwentny w swoim wywodzie, ponieważ podkreśla, że Orygenesowi chodziło bardziej o polaryzację moralną w człowieku, a nie o podział ontyczny na rzeczywiste dwie dusze⁵¹. Amerykański badacz próbuje rozwikłać tę logiczną trudność, sugerując, że Orygenes mógł uznawać tylko wyższą duszę jako jednoczącą zasadę bytu ludzkiego, natomiast niższej przypisywał inne funkcje⁵². Skoro jednak już ewentualny podział duszy na dwie części pod względem ontycznym, a nie tylko moralnym, mógł rozmijać się z intencją Orygenesusa – czego Blosser jest jak najbardziej świadomy – wydaje się, że tym bardziej nie było zamiarem Aleksandryjczyka „mnożenie” dusz w człowieku. Skłaniał się on raczej ku przekonaniu prezentowanym w innych miejscach dzieła *O zasadach*, że umysłowi, czyli rozumnej części duszy, towarzyszy w ziemskim życiu jej niższa część poruszająca ludzkie ciało⁵³.

Henri Crouzel mocno podkreśla Orygenesowy pogląd wiążący pragnienia cielesne określone terminem *σάρξ/caro* z niższą, pożądliwą częścią duszy, która odwraca się od ducha i ściąga wyższą jej część, czyli umysł, pod władzę fizycznego ciała (*σῶμα/corpus*)⁵⁴. Nie jest to jednak w pismach Aleksandryjczyka koncepcja jedyna ani jednoznaczna⁵⁵. Istnieją takie wypowiedzi Orygenesusa, w których podkreślał, że decyzja zapada w duszy, nie wspominając jednak o jej niższej części (lub o drugiej niższej duszy) i sugerując w ten sposób, że pożądlivość rodzi się w fizycznym ziemskim ciele. W takim kontekście termin *σάρξ/caro* ma znaczenie bardziej ontyczne niż moralne. Dusza zajmuje w walce duchowej pozycję pośrednią między duchem a tak rozumianym ciałem⁵⁶:

[Ciało (*caro*)] najpierw jest z nami, to znaczy jest połączone z duszą, jednakże jej nie podlega (*animae iuncta est, sed non est ei oboediens*) – tyle tylko, że płaci podatki, to znaczy służy do jakichś działań lub poruszeń, jednakże pożąda przeciwko duchowi (por. Ga 5,17), i nie jest posłuszne duszy, lecz służy swym własnym pragnieniom (*non est oboediens animae,*

⁵⁰ Por. Blosser, *Become*, 60–76.

⁵¹ Por. Blosser, *Become*, 74–75.

⁵² Por. Blosser, *Become*, 31.

⁵³ Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 2–4; II, 10, 7.

⁵⁴ Por. Crouzel, „L'antropologie d'Origène dans la perspective”; Crouzel, „L'antropologie d'Origène: de l'arché”, 40–41; Crouzel, *Orygenes*, 131–137; Dupuis, *L'esprit*, 60–61. Przypisywanie duszy odpowiedzialności za czyny ciała występuje również u późniejszych autorów wczesnochrześcijańskich, np. u Jana Chryzostoma. Por. Joannes Chrysostomus, *Comm. Gal.* V, 5. Zob. Szczur, „Czy dusza walczy”, 133–134, 139–140.

⁵⁵ Por. Layton, „Propatheia”, 262–271; Blosser, *Become*, 51–57.

⁵⁶ W przypadku duszy Chrystusa Orygenes mówił o jej szczególnej funkcji pośredniczącej między tym, co boskie, a tym, co ludzkie. Por. Origenes, *Princ.* II, 6, 3 (PSP 1, 177): „Substancja tej duszy [Chrystusa] pośredniczy między Bogiem a ciałem (*inter Deum carnemque mediante*), ponieważ bez pośredniczącego ognia istota Bóstwa nie mogła się z ciałem związać; dzięki temu narodził się [...] Bóg-Człowiek. Owa pośrednia substancja miała bowiem taką naturę, że mogła przybrać ciało; z drugiej strony dusza ta, będąc substancją rozumną (*substantia rationabilis*), z natury swojej mogła również przyjąć do siebie Boga, w którego [...] wtopiła się już całkowicie jako w Słowo, Mądrość i Prawdę”.

sed suis desiderii cedit). Jeśli zaś poczynimy pewne postępy, ciało staje się naszym sługą, służy i jest posłuszne woli duszy (*parens animae voluntati*); na tym polega drugi stopień rozwoju duszy, gdy dusza zmusza ciało do posłuszeństwa i służby⁵⁷.

W innym miejscu – jeśli założymy, że przekład Rufina jest wierny oryginałowi – Orygenes utożsamiał terminy *σάρξ/caro* i *σῶμα/corpus*, umieszczając tym samym zmysłowe skłonności odciągające duszę od ducha w fizycznym ciele, określanym zamiennie powyższą parą terminów⁵⁸:

Nasz człowiek wewnętrzny składa się z ducha i duszy (*interior homo noster ex spiritu et anima constat*). Duch jest częścią męską, duszę można nazwać żeńską. Jeżeli zgodzą się one między sobą i są jednomyślne, wzrastają we wzajemnej zgodzie, rozmnażają się i rodzą jako synów dobre działania oraz pożyteczne myśli i refleksje, za pomocą których napęniają ziemię i są jej władcami, to znaczy podporządkowując sobie skłonności ciała, skłaniają je ku lepszym celom i są ich panami, nie tolerując żadnego buntu ciała przeciw woli ducha (*cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit*). Jeżeli natomiast dusza złączona z duchem (*anima coniuncta spiritui*) i – że tak powiem – połączona z nim związkiem małżeńskim zbacza niekiedy ku cielesnym przyjemnościom i swoje myślenie skłania ku rozkoszy ciała (*declinet aliquando ad corporeas voluptates sensumque suum delectationi carnis inclinet*), i gdy zdaje się czasem okazywać posłuszeństwo zbawiennym upomnieniom ducha, innym razem zaś ulega cielesnym wadom (*aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitii carnalibus cedat*), to dusza taka [...] jakby skażona cudzołóstwem cielesnym (*adulterio corporis maculata*) nie może ani wzrastać, ani właściwie się rozmnażać [...]. Taka bowiem dusza, [...] opuściwszy jedność z duchem, skłania się całkowicie ku działaniom ciała i cielesnym pragnieniom (*spiritus coniunctione deserta sensui se carnis et desiderii corporalibus tota prosternit*), jakby odwrócona bezwstydnie od Boga⁵⁹.

W powyższym tekście Orygenes – zgodnie ze swoim zwyczajem – odróżnił człowieka wewnętrznego, na którego składają się duch i dusza, dążące do uduchowienia całej osoby ludzkiej, od człowieka zewnętrznego, utożsamianego ze sferą cielesną, usiłującą zapanować nad tym, co duchowe. Nie ma tu jednak mowy o wyższej

⁵⁷ Origenes, *Hom. Jes. Nav.* 22, 2 (PSP 34/2, 117–118). Por. Origenes, *Princ.* II, 8, 4 (ŻMT 1, 192): „dusza jest jak gdyby czymś pośrednim między słabym ciałem a ochoczym duchem (*medium quiddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum*)”; Origenes, *Comm. Rom.* I, 18 (PSP 57/1, 77): „Otóż ciału pożądanemu przeciwko duchowi (*carni concupiscenti adversus spiritum*) sprzyjają diabeł i jego aniołowie oraz wszystkie duchowe pierwiastki zła na niebiosach, wszystkie istoty, przeciwko którym ludzie toczą walkę [...] I na odwrót, duchowi toczącemu walkę z ciałem i usiłującemu przywołać do siebie ludzką duszę, która zajmuje miejsce pośrednie (*spiritui adversus carnem decertanti, animamque humanam, quae media est*) pomagają i sprzyjają wszyscy dobrzy aniołowie”. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18.

⁵⁸ Na temat Rufinowych przekładów dzieł Orygenesa zob.: Sfameni Gasparro, *Aspetti*; Pace, *Ricerche*.

⁵⁹ Origenes, *Hom. Gen.* 1, 15 (tł. własne).

i niższej części duszy, a pożądliwości ciała (*caro*) groźne dla związku ducha z duszą umieszczone są poza nią. Sfera cielesna, określana terminami *corpus* i *caro*, traktowana jest jednolicie, czego dowodem jest synonimiczne potraktowanie zwrotów zestawionych w następujące pary: *corporeae voluntates* i *delectatio carnis*, *vitia carnalia* i *adulterium corporis* oraz *sensus carnis* i *desideria corporalia*. Nawet w takim ujęciu jednak zagrożeniem dla człowieka jest nie pożądliwe ciało samo w sobie (*corpus/carō* rozumiane ontycznie), ale samowolne wymykanie się duszy rozumnej spod kontroli ducha i jej podporządkowanie się zachciankom ciała (*corpus/carō* rozumiane moralnie), czyli utrata kontroli nad jego pożądliwością (*concupiscentia*): „wiadomo, że to dusza sieje w ciele albo w duchu (*animam esse, quae vel in carne vel in spiritu seminat*) i że to ona może popaść w grzech albo nawrócić się z grzechu. Ciało bowiem idzie za wszystkim, co ona wybierze, natomiast duch jest jej przewodnikiem prowadzącym do cnoty, o ile zechce ona za nim podążać”⁶⁰.

Przytoczony wcześniej fragment jednej z homilii Orygenesza do Księgi Rodzaju świadczy o tym, że dążenie duszy rozumnej do łączności z duchem omawiał on za pomocą języka obrazowego, nawiązującego do biblijnej symboliki małżeńskiej, charakterystycznego dla opisu przeżyć mistycznych⁶¹. Aleksandryjczyk porównał oba elementy tworzące człowieka wewnętrznego do małżonków dążących do wzajemnej jedności i zgody (*consensus, concordia*; por. 1 Kor 7,3–5; Kol 3,18–19). Dusza jako element żeński powinna być całkowicie podporządkowana duchowi jako elementowi męskiemu⁶². Jeżeli ulega ona pokusom cielesnym, wówczas staje się podobna do nierządniczy zdradzającej prawowitego małżonka. W świetle tej poetyki miłości małżeńskiej, zaczerpniętej z Księgi Pieśni nad Pieśniami, głównym celem życia ludzkiego jest głęboka relacja personalna między duszą człowieka i Duchem Boga, a docelowo z wszystkimi Osobami Trójcy⁶³. Podporządkowując się Duchowi Świętemu, łączy się ona z Synem jako prawdziwym Obrazem Ojca, na obraz którego została stworzona⁶⁴.

Walka duchowa jest więc główną zasadą kierującą antropologią Orygenesza. „Uduchowienie”, czyli podporządkowanie się duchowi, a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu, stanowi cel (*τέλος*), do którego powinny zmierzać dusza i ciało⁶⁵. Dusza rozumna wyposażona w wolną wolę musi podczas ziemskiego życia człowieka wybrać uzależnienie bądź od ducha, bądź od ziemskiego ciała: „dusza zajmuje miejsce pośrednie między duchem i ciałem (*mediam semper esse animam inter spiritum et carnem*), i [...] albo łączy się z ciałem i stanowi jedno z ciałem, albo łączy

60 Origenes, *Hom. Lev. 2, 2* (tł. własne).

61 Por. Origenes, *Hom. Gen. 1, 15*. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 19.

62 Por. Origenes, *Hom. Gen. 1, 14–15*.

63 Por. King, *Origen*; Young, „Sexuality”.

64 Por. Blosser, *Become*, 262.

65 Por. Dupuis, *Lésprit*, 54; Verbeke, *Lévolution*, 454; Blanc, „Dieu est pneuma”.

się z duchem i stanowi jedno z duchem; jeśli więc łączy się z ciałem, powstają ludzie cielesni, jeśli z duchem – duchowi (por. Rz 1,3–4)⁶⁶.

Powyższy podział ludzi, inspirowany zapewne nie tylko terminologią Pawłową, ale także polemiką z gnostycyzmem, stawiającym na przeciwstawnych biegunach hylików i pneumatyków, różni się od tego heterodoksyjnego poglądu w kwestii zasadniczej. Jest on pozbawiony determinizmu charakterystycznego dla antropologii gnostyków. Głosili oni bowiem, że ludzie nie mają możliwości przechodzenia z jednej grupy do drugiej, a tym samym są pozbawieni dobrowolnego wyboru dobra lub zła, i – co za tym idzie – możliwości przemiany⁶⁷.

Według duchowej antropologii Orygenesusa duch powinien panować nad duszą i ciałem. Walka, jaką toczy dusza rozumna, musi być zdecydowana i – jak podkreśla Aleksandryjczyk – ma ona prowadzić z woli Bożej do cierpienia, a nawet uśmiercenia cielesności rozumianej jako grzeszna pożądliwość⁶⁸. Nie oznacza to jednak ani destrukcji niższej części duszy, ani też ludzkiego ciała, ale ich oczyszczenie, naprawę i przemianę.

4. Dusza rozumna – obraz Boga w człowieku zmierzający ku podobieństwu do Stwórcy

Z poglądami Orygenesusa na temat roli duszy rozumnej w strukturze osoby ludzkiej i w jej życiu duchowym wiąże się ściśle jego sposób rozumienia kwestii obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Według Aleksandryjczyka dusza powinna uaktywniać w sobie obecność ducha i w ten sposób oczyszczać wyciśnięty w niej obraz Boży, starając się równocześnie o coraz większe upodobnienie do Stwórcy.

Orygenes kształtował swoje rozumienie obrazu Bożego w klimacie idealizmu platońskiego, wprowadził jednak kategorię nieznaną Platonowi, mianowicie pojęcie obrazu niewidzialnego⁶⁹. Odnosząc je do tekstu Kol 1,15, zwrócił uwagę, że Chrystus,

⁶⁶ Origenes, *Comm. Rom.* I, 5 (PSP 57/1, 58). W wypadku podporządkowania się duszy ciału zasługuje ona – według Orygenesusa – również na miano ciała. Por. Origenes, *Comm. Rom.* VI, 13 (PSP 57/1, 349): „dusza, wzgardziwszy niewolą Ducha, poświęciła się całkowicie służbie ciała (*anima repudiata Spiritus servitute, ad carnis servitia se tota convertit*) i dlatego sama otrzymała nazwę tego ciała, z którym się połączyła i zjednoczyła (*ipsa eius cui se coniunxit carni, et cum qua unum effecta est, nomen accipiat*)”. Por. Blosser, *Become*, 127–134, 205–206.

⁶⁷ Jacques Dupuis (*L'Esprit*, 52) zauważył, że Orygenes mówiąc o człowieku ziemskim (γῆινον) czy cielesnym (σωματικός) nigdy nie używał gnostyckiego terminu χυλικός.

⁶⁸ Por. Origenes, *Hom. Lev.* 3, 4; 1, 5; Origenes, *Comm. Rom.* I, 10.

⁶⁹ Por. szerzej na temat kwestii związanych z relacją obrazu do podobieństwa Bożego w człowieku w ujęciu Orygenesusa: Szram, „Od obrazu”, 368–374; Szram, *Wokół osoby*, 295–309.

będąc obrazem Boga niewidzialnego, jest również obrazem niewidzialnym⁷⁰. Dla aleksandryjskiego teologa obrazem Boga nie jest więc Słowo wcielone, jak uważał na przykład Tertulian, ale preegzystujący i niewidzialny Logos⁷¹. Ujmując rzecz ściślej, według Orygenesza pierwszym stworzeniem na obraz Boga, czyli pierwszym obrazem Obrazu, była rozumna dusza Jezusa, stanowiąca wzór dla ludzi. Odwiecznie zjednoczona z Logosem, czyli zawsze w pełni podporządkowana duchowi, który nigdy nie został w niej uspijony, wstępuje ona do Boga po swoim zwycięstwie nad śmiercią, pociągając za sobą dusze wiernych⁷². Dusza Chrystusa, obraz Logosu, czyli pierwszego i pełnego Obrazu, prowadzi każdą duszę ludzką, również ukształtowaną na obraz Bożego Obrazu, do pełnej realizacji w niej obrazu Logosu⁷³. Tradycja wywodząca się od Orygenesza zdominuje późniejszą antropologię patrystyczną zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie⁷⁴.

Wyjątkową rolę duszy podkreślił Orygenes w polemice z Celsusem, który zarzucał wierzącym w zmartwychwstanie chrześcijanom nadmierne umiłowanie ciała: „wyraźnie przecież mówimy, że dusza, zwłaszcza dusza rozumna, jest cenniejsza od wszelkiego ciała (ψυχὴν γὰρ παντὸς σώματος [...] πρᾶγμα τιμώτερον), albowiem właśnie dusza, a nie ciało posiada pieczęć odcisniętą na obraz Stworzyciela (τὸ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἢ ψυχὴ μὲν χωρεῖ οὐδαμῶς δὲ τὸ σῶμα)»⁷⁵. Człowiek jest więc – zgodnie z przytoczoną wcześniej definicją Orygenesza – duszą posługującą się ciałem⁷⁶. Tylko pośrednio delikatność obrazu odbija się w ciele, które – nie mogąc uczestniczyć w niewidzialnej i duchowej naturze obrazu – sytuuje się na niższym poziomie.

Już pierwszy znany z zachowanych dzieł chrześcijański aleksandryjczyk Klemens twierdził, że wyrażenie „na obraz i podobieństwo Boże” nie odnosi się do ciała (σῶμα), ponieważ jest czymś niedopuszczalnym, by śmiertelne było podobne do nieśmiertelnego, ale wskazuje na to, co intelektualne i rozumne (κατὰ νοῦν καὶ λογισμὸν)⁷⁷. Głównym teoretykiem aleksandryjskiej koncepcji obrazu był jednak Orygenes. Wykorzystał on Filoński schemat „podwójnego stworzenia”, według którego na obraz został uczyniony człowiek stworzony, a nie ulepiony z ziemi. Na

70 Origenes, *Princ.* I, 2, 6 (Sch 252, 120, 124): „invisibilis Dei imago invisibilis est [...] Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster”.

71 Por. Origenes, *Comm. Jo.* II, 18 (ŻMT 27, 86): „prototypem wielu obrazów jest przebywające u Boga Słowo (ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστι λόγος), które było na początku, a dzięki temu, że jest u Boga, wciąż pozostaje Bogiem”. Zob. Crouzel, *Théologie*, 76–82; Hobbel, „The ‘Imago Dei’”.

72 Por. Sfameni Gasparro, „Anima”, 21; Williams, „Origen on the Soul”; Le Boulluec, „Controverses”; Szram, „Pełna natura”.

73 Por. Origenes, *Comm. Matt.* XII, 2. Zob. Crouzel, *Théologie*, 129–142, 160–174; Dattrino, *Luomo salvato*, 29; Jacobsen, *Genesis 1–3*, 217–218.

74 Por. Micaelli, *Lanima*.

75 Origenes, *Cels.* VIII, 49 (Kalinkowski, 409). Por. Origenes, *Princ.* I, 2, 6; II, 11, 3. Zob. Crouzel, *Théologie*, 147–179, 217–245; Martens, „Origen’s Doctrine”, 528–530; Blosser, *Become*, 47–48.

76 Por. Origenes, *Princ.* IV, 2, 7; Origenes, *Cels.* VII, 38. Zob. Sfameni Gasparro, „Anima”, 18.

77 Por. Clemens Alexandrinus, *Strom.* II, 102, 6. Zob. Jacobsen, „Genesis 1–3”, 220–221.

potwierdzenie tego rozróżnienia wprowadził także Pawłowy podział na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Orygenes nie uważał wprawdzie, że ciało jest źródłem zła, ale akcentował godność człowieka uczynionego na obraz Boży, która zawiera się w niematerialnej duszy, a bardziej precyzyjnie – w umyśle (*νοῦς*), czyli jej rozumnej części, gdyż tylko intelekt może poznać Boga i upodobnić się do Niego oraz okazywać pełne posłuszeństwo duchowi. Powyższe tezy zawarł w jednej z homilii o Księdze Rodzaju, odwołując się do swojego ulubionego tematu walki duchowej między duchowością a cielesnością w człowieku:

nie identyfikujemy tego człowieka, o którym Pismo mówi, że został uczyniony na obraz Boży, z człowiekiem cielesnym. To nie postać cielesna ma w sobie obraz Boga (*non enim corporis figmentum Dei imaginem continet*). Zresztą nie mówi się, że człowiek cielesny został „uczyniony”, ale że został „ulepiony” (por. Rdz 2,7). [...] To, co zostało uczynione na obraz Boga, to nasz człowiek wewnętrzny (*qui ad imaginem Dei factus est, interior homo noster est*), niewidzialny, bezcielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny. [...] Jeżeli ktoś utrzymuje, że na obraz i podobieństwo Boże został ukształtowany człowiek cielesny (*corporeus*), postępuje tak, jakby uważał, że Bóg ma ciało i postać ludzką. Sądzić w ten sposób o Bogu jest rzeczą absolutnie bezbożną⁷⁸.

Chociaż w świetle przytoczonej wypowiedzi dusza jest jako obraz Boży w człowieku doskonalsza od ciała, to jednak Orygenes wyraźnie podkreślał łączność obu elementów struktury człowieka: „w symbolicznym sensie dusza jest odzieniem ciała (*anima indumentum [...] corporis*). Dusza bowiem jest ozdobą ciała, która ukrywa i okrywa jego śmiertelną naturę”⁷⁹. W powyższym stwierdzeniu Aleksandryczyk zaakcentował korzyść, jaką odnosi ciało wyposażone w duszę, ale równocześnie zwrócił uwagę, że obie rzeczywistości są sobie potrzebne⁸⁰.

Według autora *De principiis* obraz Boga w człowieku jest kategorią ontyczną, natomiast podobieństwo – moralną, związaną z procesem doskonalenia duchowego. Na obraz człowiek został stworzony, natomiast podobieństwo ma osiągnąć za pomocą swoich uczynków⁸¹. Może budzić zdziwienie nacisk, jaki Orygenes kładł na rolę dobrowolnego wysiłku moralnego w tym procesie zdobywania podobieństwa do Boga. Była to najprawdopodobniej reakcja na gnostycki determinizm zbawczy,

⁷⁸ Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13 (ŻMT 64, 33 – tł. poprawione).

⁷⁹ Origenes, *Princ.* II, 3, 2 (ŻMT 1, 148).

⁸⁰ Origenes, *Cant.* III, 2, 8–9 (tł. własne).

⁸¹ Por. Origenes, *Princ.* III, 6, 1 (ŻMT 1, 310–311): „mówiąc ‘Uczył go na obraz swój’, przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność ‘obrazu Bożego’ (*imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit*), natomiast doskonałe ‘podobieństwo do Boga’ zostało zachowane dla niego na koniec (*similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est*); chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga (*ut ipse sibi eam propriae industriae studii ex Dei imitatione conscisceret*)”; Origenes, *Comm. Jo.* XX, 181–183. Zob. Crouzel, *Théologie*, 217–221; Szram, „Od obrazu”, 370–373; Szram, *Wokół osoby*, 295–309.

a nie jakaś zapowiedź pelagianizmu. W rzeczywistości, mimo wymagania od człowieka poważnego wysiłku osobistego, Aleksandryczyk nie zapominał, że tylko Boski Logos i Duch Święty, który w nim działa, może upodobnić duszę ludzką do pierwowzoru, na którego obraz została stworzona⁸².

Według Orygeneses podobieństwo do Boga ma wyraźny sens eschatologiczny. Pełne upodobnienie się do chwalebego obrazu Chrystusa zrealizuje się po dwojako rozumianym zmartwychwstaniu. Pierwszym zmartwychwstaniem jest chrzest, który inauguruje w człowieku podobieństwo do Boga i jest punktem wyjścia we wspinaczkę duchowej. Jednak dopiero drugie zmartwychwstanie, czyli powrót do życia na końcu czasów, przekształci nędzne ziemskie ciała w ciała chwały na podobieństwo zmartwychwstałego Chrystusa (Flp 3,21), uczyni ludzi podobnymi do Logosu i pozwoli im oglądać Boga takim, jaki jest⁸³. W całym tym procesie istotną rolę wzorczą i funkcję pedagogiczną spełnia Chrystus, którego rozumna dusza, pozbawiona jakiegokolwiek skłonności do grzechu i wiecznie zjednoczona z Boskim Logosem, wskazuje zbawczy kierunek każdej duszy ludzkiej wezwanej do pełnego poddania się duchowi, a za jego pośrednictwem – Duchowi Świętemu⁸⁴.

Pojęcie podobieństwa u Orygeneses zdaje się ogarniać całego człowieka, ale ściśle dotyczy jego duszy, a właściwie jej wyższej, rozumnej części, która jako nośnik obrazu, została już w akcie stworzenia do tego podobieństwa powołana, i to ona – pociągając ciało ku duchowi – jest odpowiedzialna za jego osiągnięcie⁸⁵. Ciało jest dla Aleksandryczyka koniecznym wprowadzie, ale tylko dodatkiem do duszy. Po zmartwychwstaniu ciało ludzi zbawionych, określane przez Orygeneses Pawłowym mianem ciała duchowego (*corpus spiritale* – por. 1 Kor 15,44–46), będzie podporządkowane wraz z duszą Duchowi Świętemu, ponieważ skończy się czas ziemskiej walki między cielesną pożądliwością (*concupiscentia carnis*) a władzą ducha w człowieku⁸⁶.

Wnioski końcowe

Dwie główne idee Orygenesesowej nauki o duszy to: jej podział na część (czy raczej skłonność) wyższą i niższą (nawiązujący do platonizmu, ale też różniący się od Platonowskiego trzyczęściowego ujęcia duszy) oraz pośrednicząca rola duszy rozumnej między ciałem i duchem (inspirowana z kolei teologią Pawłową), skutkująca ciągłą walką duchową, trwającą w człowieku podczas ziemskiego życia, związana z biblijną ideą obrazu Bożego, który powinien coraz bardziej stawać się podobieństwem do

82 Por. Origenes, *Hom. Lev.* 12, 7; Origenes, *Comm. Rom.* IV, 9. Zob. Crouzel, *Théologie*, 232.

83 Por. Origenes, *Hom. Gen.* 1, 13. Zob. Crouzel, „La ‘première’”, 3–19.

84 Por. Origenes, *Hom. Luc.* 19, 1; Origenes, *Cels.* IV, 85. Zob. Blosser, *Become*, 137–140.

85 Por. Origenes, *Princ.* II, 10, 7.

86 Por. Dupuis, *L'esprit*, 193–200.

Stwórcy. Ten schemat antropologiczny, mimo podbudowy filozoficznej, ma wyraźne ukierunkowanie teologiczne, ascetyczne i duchowe. Struktura bytowa człowieka i miejsce duszy rozumnej w jego osobie postrzegane są zawsze w odniesieniu do Boga. Orygenes zajmuje się nie tyle ontycznym statusem duszy jako bytu złożonego z elementów rozumnego i zmysłowego, co raczej moralnym napięciem między pozostawianiem duszy rozumnej pod wpływem ziemskiej cielesności a dążeniem do podporządkowania się ludzkiemu duchowi (a za jego pośrednictwem Duchowi Świętemu) i powołaniem do przekraczania tego, co ziemskie i cielesne.

Zgodnie z koncepcją Orygenesusa dusza rozumna jest więc sercem i centrum ludzkiej osoby, zawieszonym między ciałem – które jest wspólnym elementem bytów stworzonych, także tych nierozumnych, wyposażonych tylko w duszę wegetatywną – a duchem będącym darem, wykraczającym poza ludzką naturę, prowadzącym duszę do wspólnoty z Bogiem. To ona określa człowieka pod względem ontycznym i moralnym. Nosi w sobie obraz Boga i swoimi decyzjami wywiera wpływ na ostateczne losy człowieka. Decydując o zbliżaniu się człowieka do zależności bądź od ciała, bądź od ducha, pełni rolę samookreślającą wobec jego teraźniejszości i przyszłości.

Orygenesowa koncepcja duszy rozumnej jako istotnego elementu osoby ludzkiej, doskonalszego od ciała, nawiązuje wprawdzie do tradycji platońskiej, a ściśle rzecz biorąc średnioplatońskiej i filońskiej, ze wszystkimi jej pozytywami i negatywami, jest jednak ściśle związana z moralną i ascetyczną dynamiką chrześcijańskiego życia duchowego. Wywarła ona istotny wpływ na późniejszą antropologię chrześcijańską na Wschodzie (Ewagriusz z Pontu, Grzegorz z Nyssy) i na Zachodzie (Augustyn), eksponującą rolę duszy rozumnej jako kluczowego elementu osoby ludzkiej.

Bibliografia

Źródła

- Aristoteles, *De anima* (red. D. Ross; Oxford: Clarendon 1961); tł. pol.: Arystoteles, „O duszy”, Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt* (tł. P. Siwek; *Dzieła Wszystkie* 3; Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1992) 7–146.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, w: Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* (red. F.-M. Sagnard; Sources Chrétiennes 23; Paris: Cerf 1970); tł. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota* (tł. P. Siejkowski; *Źródła Myśli Teologicznej* 22; Kraków: WAM 2001).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* (red. O. Stählin – L. Früchtel; Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), Klemens Werke 2; wyd. 3; Berlin: Akademie-Verlag 1960) I–VI; tł. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tł. J. Niemirska-Pliszczyńska; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994) I–II.

- Hieronymus, *Adversus Joannem Hierosolymitanum liber*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1845) 23, 355–396.
- Joannes Chrysostomus, *In epistolam ad Galatas commentarius*, w: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (red. J.-P. Migne; Paris: Migne 1862) 61, 611–682; tł. pol.: Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów* (tł. J. Iluk; Źródła Myśli Teologicznej 47; Kraków: WAM 2008).
- Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, w: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (red. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret; Sources Chrétiennes 375–376; Paris: Cerf 1991–1992); tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami* (tł. S. Kalinkowski; Kraków: WAM 1994) 7–189.
- Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos I–II*, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 532; Paris: Cerf 2009) I; III–V, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 539; Paris: Cerf 2010) II; VI–VIII, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (red. I.L. Brésard – M. Fédou; Sources Chrétiennes 543; Paris: Cerf 2011) III; tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starożytości Pisarzy 57/1–2; Warszawa: ATK 1994).
- Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis I–V*, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 120 bis; Paris: Cerf 1996) I; XIII, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 222; Paris: Cerf 1975) III; XIX–XX, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean* (red. C. Blanc; Sources Chrétiennes 290; Paris: Cerf 1982) IV; tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 27; Kraków: WAM 2003).
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei XII–XVII* (red. E. Klostermann – E. Benz; Die griechischen christlichen Schriftsteller 40, Origenes Werke 10; Leipzig: Hinrichs 1935); tł. pol.: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (tł. K. Augustyniak; Źródła Myśli Teologicznej 10; Kraków: WAM 1998).
- Origenes, *Contra Celsum III–IV*, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 136; Paris: Cerf 1968) II; V–VI, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 147; Paris: Cerf 1969) III; VII–VIII, w: Origène, *Contre Celse* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 150; Paris: Cerf 1969) IV; tł. pol.: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (tł. S. Kalinkowski; Warszawa: ATK 1986).
- Origenes, *De principiis I–II*, w: Origène, *Traité des principes* (red. H. Crouzel – M. Simonetti; Sources Chrétiennes 252–253; Paris: Cerf 1978) I–II; III–IV, w: Origène, *Traité des principes* (red. H. Crouzel – M. Simonetti; Sources Chrétiennes 268–269; Paris: Cerf 1980) III–IV; tł. pol.: Orygenes, *O zasadach* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 1; Kraków: WAM 1996).
- Origenes, *Dialogus cum Heraclide*, w: Origène, *Entretien d'Origène avec Héraclide* (red. J. Scherrer; Sources Chrétiennes 67; Paris: Cerf 1960); tł. pol.: Orygenes, „Dyskusja z Heraklidesem” [tł. A. Zajkowski], *Studia Theologica Varsaviensia* 5/2 (1967) 148–180.
- Origenes, *Fragments in 1 Epistolam ad Corinthios*, w: *The Journal of Theological Studies* 9 (1908) 231–247, 353–372, 500–514.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, w: Origène, *Homélie sur l'Exode* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 321; Paris: Cerf 1985); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie*

- o *Księdze Wyjścia* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012) 169–301.
- Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, w: Origène, *Homélie sur Ézéchiél* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 352; Paris: Cerf 1989); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 16; Kraków: WAM 2000) 69–214.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, w: Origène, *Homélie sur Genèse* (red. H. de Lubac – L. Doutreleau; Sources Chrétiennes 7 bis; Paris: Cerf 1996); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012) 21–165.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, w: Origène, *Homélie sur Josué* (red. A. Jaubert; Sources Chrétiennes 71; Paris: Cerf 1960); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34/2; Warszawa: ATK 1986) 3–137.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, w: Origène, *Homélie sur le Lévitique* (red. M. Borret; Sources Chrétiennes 286–287; Paris: Cerf 1981) I–II; tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* (tł. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 69; Kraków: WAM 2013).
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc* (red. H. Crouzel – F. Fournier – P. Perichon; Sources Chrétiennes 87; Paris: Cerf 1962); tł. pol.: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* (tł. S. Kalinkowski; Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 36; Warszawa: ATK 1986).
- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* (red. R. Arnaldez; Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 1; Paris: Cerf 1961); tł. pol.: Filon Aleksandryjski, „O stworzeniu świata”, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma* (tł. L. Joachimowicz; Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986) I, 31–81.
- Philo Alexandrinus, *Quaestiones in Exodum* (red. A. Terian; Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 34 C; Paris: Cerf 1992).
- Plato, *Phaedrus* (red. H. Yunis; Cambridge: Cambridge University Press 2011); tł. pol.: Platon, *Fajdros* (tł. L. Regner; Warszawa: PWN 1993).
- Plato, *Respublica* (red. S.R. Slings; Oxford: Oxford University Press 2003); tł. pol.: Platon, *Państwo* (tł. W. Witwicki; Warszawa: Akme 1991) I–II.
- Plato, *Timaeus*, w: Platon, *Oeuvres Complètes, X. Timée. Critias* (red. A. Rivaud; Paris: Les Belles Lettres 1925); tł. pol.: Platon, „Timajos”, Plato, *Timajos. Kritias albo Atlantyka* (tł. P. Siwek; Warszawa: PWN 1986) 19–128.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos* (red. M. Marcovich; Patristische Texte und Studien 43; Berlin – New York: De Gruyter 1995); tł. pol.: Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, *Pierwsi apologetyci greccy* (tł. L. Misiarczyk; Biblioteka Ojców Kościoła 24; Kraków: Wydawnictwo „M” 2004) 311–366.
- Tertullianus, *De anima* (red. J.H. Waszink; Corpus Christianorum Series Latina 2; Turnhout: Brepols 1954) 779–869.

Opracowania

- Armstrong, A.H., „Dualism: Platonic, Gnostic and Christian”, *Neoplatonism and Gnosticism* (red. R.T. Wallis – J. Bregman; Albany, NY: State University of New York Press 1992) 33–37.
- Bianchi, U., „L’anima in Origene e la questione della metempsychosis”, *Augustinianum* 26/1–2 (1986) 33–50. DOI: <https://doi.org/10.5840/agstm1986261/22>.

- Bianchi, U., „Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 270–281.
- Blanc, C., „Dieu est pneuma. Le sens de cette expression d'après Origène”, *Studia Patristica* 16 (1985) 224–241.
- Blanc, C., „L'attitude d'Origène à l'égard du corps et de la chair”, *Studia Patristica* 17/2 (1986) 843–858.
- Blosser, B.P., *Become Like the Angels. Origen's Doctrine of the Soul* (Washington, DC: Catholic University of America Press 2012).
- Bostock, G., „The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 259–264.
- Crouzel, H. – Simonetti, M., „Commentaires et fragments”, *Origène, Traité des principes* (Sources Chrétiennes 253, 269; Paris: Cerf 1978, 1980) II, IV.
- Crouzel, H., „L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel”, *Revue d'ascétique et de mystique* 31 (1955) 364–385.
- Crouzel, H., „L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos”, *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio di Milano (17-19 maggio 1979)* (red. U. Bianchi – H. Crouzel; Studia Patristica Mediolanensia 12; Milano: Vita e pensiero 1981) 36–49.
- Crouzel, H., „La 'première' et la 'seconde' résurrection des hommes d'après Origène”, *Didaskalia* 3 (1973) 3–19.
- Crouzel, H., „Le coeur selon Origène”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 85 (1984) 5–16, 99–110.
- Crouzel, H., „Mort et immortalité selon Origène”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 79 (1978) 19–38, 81–96, 181–196.
- Crouzel, H., *Orygenes* (tł. J. Margański; Bydgoszcz: Homini 1996).
- Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris: Aubier 1956).
- Dattrino, L., *Luomo salvato, via della Chiesa (note di antropologia patristica)* (materiały dla studentów; Pontificia Università della Santa Croce; Roma [s.a.]).
- Degórski, B., „La creazione dell'essere umano secondo la Prima Omelia di Origene al Libro della Genesi”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011) 237–257.
- Dekert, T., *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama* (Kraków: WAM 2007).
- Dorival, G., „Origène a-t-il enseigné la transmigración des âmes dans les corps d'animaux? A propos de PArch. I, 8, 4”, *Origeniana Secunda. Atti del II Colloquio internazionale di studi origeniani (Bari, 20-23.09.1977)* (red. H. Crouzel – A. Quacquarelli; Quaderni di Vetera Christianorum 15; Roma: Edizioni dell'Ateneo 1980) 11–32.
- Dupuis, J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (Paris: Desclée de Brouwer 1967).
- Ferwerda, R., „Two Souls: Origen's and Augustine's Attitude toward the Two Souls Doctrine, Its Place in Greek and Christian Philosophy”, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 360–378.
- Grossi, V., *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma: Borla 1983).

- Harl, M., „La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 238–258.
- Harl, M., „Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, *Studia Patristica* 8 (1966) 374–405.
- Heine, R.E., „Origen's Alexandrian Commentary on Genesis”, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition* (red. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini; Leuven: Peeters 2003) 63–73.
- Hobbel, A.J., „The 'Imago Dei' in the Writings of Origen”, *Studia Patristica* 21 (1989) 301–307.
- Jacobsen, A.L., „Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen”, *Vigiliae Christianae* 62 (2008) 213–232.
- José Alviar, J., „Origen's Theological Anthropology”, *The Oxford Handbook of Origen* (red. R.E. Heine – K.J. Torjesen; Oxford: Oxford University Press 2022) 373–409.
- King, J.Ch., *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture. The Bridegroom's Perfect Marriage Song* (Oxford: Oxford University Press 2005).
- Lauro, E.A.D., *The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis* (Boston, MA – Leiden: Brill 2005).
- Layton, R.A., „Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions”, *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 262–282.
- Le Boulluec, A., „Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'âme du Christ”, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.–6. September 1985)* (red. L. Lies; Innsbrucker Theologische Studien 19; Innsbruck – Wien: Tyrolia-Verlag 1987) 223–237.
- de Lubac, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier 1950).
- Martens, P.W., „Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16 (2013) 516–549. DOI: <https://doi.org/10.1515/zac-2012-0030>.
- Micaelli, C., „L'anima di Cristo nella teologia occidentale tra il Quarto e il Sesto secolo”, *Augustinianum* 26/1–2 (1986) 261–272.
- Osmański, M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2001).
- Pace, N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del „De Principiis” di Origene* (Firenze: La Nuova Italia 1990).
- Pierre, M.-J., „L'âme dans l'anthropologie d'Origène”, *Proche-Orient Chrétien. Revue oecuménique d'études et d'informations* 34 (1984) 21–65.
- Pietras, H., „Rdz 1 u Ojców Kościoła”, *Początek świata – Biblia a nauka* (red. M. Heller – M. Drożdż; Tarnów: Biblos 1998) 83–100.
- Pietras, H., „Szatan a początek świata materialnego w koncepcji Orygenesesa”, *Demonologia w nauce Ojców Kościoła. Hipolit, O Antychryście* (Źródła Myśli Teologicznej 17; Kraków: WAM 2000) 55–66.
- Poirier, P.-H., „Observations sur les témoignages des Pères de l'Église invoqués en faveur de la réincarnation”, *La Réincarnation. Théories, science ou croyance?* (Montréal: Éditions Paulines 1992) 51–63.

- Rahner, H., „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d'ascétique et de mystique* 13 (1932) 113–145.
- Rahner, H., „Das Menschenbild des Origen”, *Eranos Jahrbuch* 15 (1947) 197–248.
- Ramelli, I.L.E., „Origen and the Platonic Tradition”, *Religions* 8/2 (2017) 1–20. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel8020021>.
- Ramelli, I.L.E., „Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”, *Vigiliae Christianae* 63/3 (2009) 217–263. DOI: <https://doi.org/10.1163/157007208X377292>.
- Robinson, J.V., „The Tripartite Soul in the ‘Timaeus’”, *Phronesis* 35/1 (1990) 103–110.
- Robinson, T.M., „The Defining Features of Mind-Body Dualism in Plato”, *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (red. J.P. Wright – P. Potter; Oxford: Clarendon 2002) 37–55.
- Roukema, R., „Souls”, *The Westminster Handbook to Origen* (red. J.A. McGuckin; Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004) 201.
- Schnitzer, K.F., *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch* (Stuttgart: Imle und Krauss 1835).
- Sfameni Gasparro, G., „Anima”, *Origene. Dizionario. La cutura – il pensiero – le opere* (red. A. Monaci Castagno; Roma: Citta Nuova 2000) 17–18.
- Sfameni Gasparro, G., „Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del ‘Peri Archon’”, *Augustinianum* 26 (1986) 191–205.
- Sfameni Gasparro, G., „Corpo”, *Origene. Dizionario. La cutura – il pensiero – le opere* (red. A. Monaci Castagno; Roma: Citta Nuova 2000) 91.
- Sfameni Gasparro, G., „La ‘doppia creazione’ di Adamo e il tema paolino dei ‘due uomini’ nell’esegesi di Origene”, *Studia Patristica* 17/2 (1982) 897–903.
- Sfameni Gasparro, G., „Doppia creazione e peccato di Adamo nel ‘Peri Archon’: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana”, *La ‘doppia creazione’ dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi* (red. U. Bianchi; Roma: Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri 1978) 43–82.
- Sfameni Gasparro, G., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione* (Nuovi saggi 90; Roma: Edizione dell’Ateneo 1984).
- Simonetti, M., „Alle origini di una cultura cristiana in Gallia”, *Atti del colloquio sul tema: La Gallia romana (Roma, 10–11 maggio 1971)* (Roma: Accademia nazionale dei Lincei 1973) 117–129.
- Simonetti, M., „Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea”, *Augustinianum* 13 (1973) 369–398. DOI: <https://doi.org/10.5840/agstm197313329>.
- Składanowski, M., *Ciało, dusza, duch: myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii* (Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2013).
- Składanowski, M., „Myśl Orygenesusa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów”, *Studia Elbląskie* 14 (2013) 151–164.
- Špidlík, T., *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny* (tł. L. Rodziejewicz; Kraków: Bratni Zew 2005).
- Stroumsa, G.G. – Fredriksen, P., „The Two Souls and the Divided Will”, *Self, Soul and Body in Religious Experience* (red. A.I. Baumgarten – J. Assman – G.G. Stroumsa; Leiden: Brill 1998) 198–217. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004379008_014.

- Szczur, P., „Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma”, *Vox Patrum* 63 (2015) 129–141.
- Szram, M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997).
- Szram, M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).
- Szram, M., „Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II–III wieku (Stanowisko Ireneusza i Orygenesza)”, *Vox Patrum* 42–43 (2002) 357–376.
- Szram, M., „Pełna natura ludzka Chrystusa”, *Vox Patrum* 38–39 (2000) 107–120.
- Szram, M., *Wokół osoby i myśli Orygenesza* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2021).
- Thomas, S., „Anthropology”, *The Westminster Handbook to Origen* (Louisville, KY – London: Westminster John Knox 2004) 53–58.
- Torjesen, K.J., „Body, ‘Soul’ and ‘Spirit’ in Origen’s Theory of Exegesis”, *Anglican Theological Review* 67/1 (1985) 17–30.
- Tripolitis, A., *The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen* (Roslyn Heights, NY: Libra Publishers 1978).
- Turzyński, P., „Antropologia trychotomiczna Orygenesza”, *Vox Patrum* 63 (2015) 35–46.
- Tzamalikos, P., *Origen. Philosophy of History and Eschatology* (Leiden: Brill 2007).
- Vander Waerdt, P.A., „The Peripatetic Interpretation of Plato’s Tripartite Psychology”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 283–302.
- Vander Waerdt, P.A., „Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985) 373–394.
- Verbeke, G., *L’évolution de la doctrine du pneuma. Du stoïcisme à S. Augustin* (Louvain: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie 1945).
- Williams, R., „Origen on the Soul of Jesus”, *Origeniana Tertia. The third International Colloque for Origen Studies (University of Manchester, September 7th–11th 1981)* (red. R. Hanson – H. Crouzel; Roma: Edizioni dell’Ateneo 1985) 131–137.
- Wohrer, C., „Pop Patristic Reincarnation? A Critique of Origen’s Alleged Doctrine of Reincarnation”, *Religious Studies and Theology* 31/1 (2012) 91–103. DOI: <https://doi.org/10.1558/rsth.v31i1.91>.
- Young, F., „Sexuality and Devotion: Mystical Readings of the Song of Songs”, *Theology & Sexuality* 7 (2001) 80–96. DOI: <https://doi.org/10.1177/135583580100701407>.

