

Damian MRUGALSKI OP*

NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA U ORYGENESA: PRZYCZYNA WIELKIEGO NIEPOROZUMIENIA

Zdarza się niekiedy, że pewne opinie wybitnych i znanych uczonych wpływają na poglądy kolejnych badaczy do tego stopnia, iż przez dziesięciolecia powtarza się i utrwała tezy, które są błędne. Tak też się stało z konceptem nieskończoności Boga w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Idea ta pojawiła się w dyskursie filozoficznym już na samym początku spotkania filozofii greckiej z Objawieniem, a więc na początku naszej ery. Jednak do dzisiaj wielu historyków filozofii i teologii powtarza nadal tezę, iż pierwszym myślicielem, który w pozytywny sposób mówił o nieskończoności Boga był dopiero Plotyn – pogański filozof żyjący w połowie III w. po Chrystusie. Mało tego, wielu twierdzi, że to właśnie w oparciu o rozstrzygnięcia Plotyna chrześcijaństwo zbudowało swą doktrynę o Bogu nieskończonym. W niniejszym artykule przedstawimy powody, dla których współcześni badacze wciąż powielają i przez to utrwalają ów błędny pogląd. Będziemy starali się również wykazać, iż Orygenes, który zakończył swój żywot piętnaście lat przed śmiercią Plotyna, podzielał myśl swoich żydowskich i chrześcijańskich poprzedników, którzy dowodzili, iż Bóg jest nieskończony w swej naturze i mocy, co wcale nie umniejsza, lecz jeszcze bardziej podkreśla, Boską dobroć i doskonałość.

1. Historycy idei o nieskończoności Boga. Co do tego, że termin ἄπειρον („nieskończoność” lub „bezkres”) w filozofii greckiej przed Chrystusem posiadał przeważnie negatywne konotacje, panuje wśród współczesnych historyków idei powszechna zgoda. Coś, co nie ma końca (πέρας) – sądzili myśliciele greccy – jest „nie-dokończone”, „nie-określone”, a więc i „niedoskonałe”¹.

* Dr Damian Mrugalski OP – wykładowca patrologii, historii filozofii starożytnej i języka greckiego w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie; e-mail: mnichop@gmail.com.

¹ Oczywiście pojawiali się w historii filozofii presokratejskiej myśliciele, jak Anaksymander czy Anaksagoras, którzy posługiwali się pojęciem ἄπειρον w odniesieniu do Przasady, lecz ich zamierzeniem było raczej odróżnienie się od tez stawianych przez swoich poprzedników, którzy sądzili, iż przyczyną powstania świata jest ściśle określony element materialny, jak woda, ziemia czy ogień. Ponadto ἀρχή presokratyków, jakkolwiek określana, była zawsze immanentna światu i w jakiś sposób materialna, nawet wówczas, gdy nie była identyfikowana z jakimś określonym

Konsekwentnie, również słowo *πέρας* oznaczało dla Greków nie tylko „kres”, czy „granicę”, ale i „doskonałość” jakiejś rzeczy². Platon łączył pojęcie *apeironu* z niezdeterminowaną i bezkresną materią, w odróżnieniu od ściśle określonych i posiadających granice idei. Uznanie rzeczywistości boskiej za nieskończoną byłoby więc dla platonika po prostu absurdem, co zauważa oksfordzki historyk idei Charles Bigg: „Cóż za absurdalnym, oprócz tego że krzywdzącym, słowem jest «nieskończony», całkowicie materialnym we wszystkich swych skojarzeniach, i jakby nic niemówiącym gdy się je zastępuje do ducha, podobnie jak słowa «bezbarwny» i «nieuchwytny». Mimo to, jest ono powszechnie używane, jak gdyby było najwyższym określeniem czci. Dla Platonika «nieskończony» oznacza prawie to samo, co «zły». Ograniczenie natomiast należy do natury prawdy i piękna”³.

Powyzsza teza byłaby zapewne prawdziwa, gdyby angielski uczone nie utożsamiał słowa „Platonik” z osobą Adamancjusza, co niestety uczynił. W rzeczywistości bowiem, cytowany tekst jest jego komentarzem do fragmentu z *De principiis* (II 9, 1). Platonik Orygenes – wyjaśnia więc nasz autor – przyjmuje, iż „Bóg jest doskonale mądry, doskonale sprawiedliwy, doskonale mocny; ale doskonałość tych atrybutów polega dokładnie na tym, że są one ograniczone jeden przez drugi”⁴. O tym, czy doskonałość w doktrynie Orygenesza rzeczywiście oznacza bycie ograniczonym, powiemy w dalszej części artykułu. Przytoczyliśmy tu jednak wypowiedź angielskiego badacza z końca XIX w. z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, iż w wyjaśnieniu kontrowersyjnego fragmentu tekstu Orygenesza, którego głównym tematem jest nie natura Boga, lecz skończoność stworzeń i skończona liczba bytów stworzonych przez Boga, narzuca on pewną platońską kalkę interpretacyjną. W ten sposób stara się rozwiązać aporię pojawiającą się w związku z brakiem jednoznacznych wypowiedzi Aleksandryjczyka na temat nieskończoności Boga. Po drugie, po upływie prawie wieku na tezę oksfordzkiego uczonego powołuje się w swym komentarzu do edycji krytycznej tekstu *O zasadach* dwóch znamienitych patrologów: Henri Crouzel i Manlio Simonetti⁵. Niestety również oni, choć wskazują, iż zarówno greckie, jak i łacińskie fragmenty *De principiis* (II 9, 1) są wybrakowane i mało wiarygodne, konkludują ostatecznie swoje obserwacje w sposób nie wiele odbiegający od wspomnianej tezy Bigga. Po stwierdzeniu, iż koncept nieskończoności w filozofii greckiej był w przeważającej

pierwiastkiem materii. W każdym razie żaden z presokratyków nie dochodzi do pozytywnego stwierdzenia, iż w transcendentnym i niecielesnym Bogu tkwi nieskończona moc. Por. G. Reale, *Apeiron* (ἄπειρον), w: tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002, 29.

² Por. Liddell – Scott, s. 1365.

³ C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1886*, Oxford 1886, 159, nota 2, tłum. własne.

⁴ Tamże, tłum. własne.

⁵ Por. H. Crouzel – M. Simonetti, nota 2, w: Origène, *Traité des principes*, t. 2: *Commentaire et fragments*, SCh 253, Paris 1978, 213.

mierze uważany za negatywny, dodają: „Przeciwnie do tej tendencji, Plotyn dowartościuje ideę nieskończoności Boga rozumianą jako pełnię, a nie jako prywatę bytu. Orygenes natomiast pozostaje przy opinii helleńskiej: skończoność mocy Boga jest wymogiem Jego własnej doskonałości”⁶.

Po latach, Simonetti powtórzy powyższą tezę w słowniku pojęć i zagadnień orygeniańskich⁷, przez co będzie ona powielana w różnych publikacjach, nawet tych, które nie dotyczą doktryny samego Adamancjusza, lecz ogólnie różnych konceptów i tendencji myślowych obecnych w filozofii i teologii starożytnej. Dla przykładu, Claudio Moreschini, wybitny znawca myśli Ojców Kapadockich, pisząc o koncepcji nieskończoności Boga u Grzegorza z Nyssy, stwierdza: „Niemożliwość poznania Boga, według Nysseńczyka, zależy przede wszystkim od Jego nieskończoności. Intelpekt ludzki, który porusza się zawsze w obrębie tego, co przestrzenne, nie może zrozumieć natury, która nie ma rozmiarów ani ograniczeń czy to w przestrzeni czy w czasie (wieczność). Również Plotyn utrzymywał, że niepoznawalność Boga jest wynikiem Jego nieskończoności [...]. Nysseńczyk jednak dochodzi do takiej konkluzji przemierzając bardzo określoną drogę o charakterze racjonalnym, przeciwstawiając się pewnym tendencjom obecnym w filozofii greckiej, zgodnie z którymi nieskończoność posiada jedynie znaczenie negatywne. Owo wahanie wyraża również Orygenes, który odrzucił twierdzenie, iż Bóg mógłby być z pewnością nieskończony”⁸.

Warto zauważyć, że choć Moreschini mówi o wahaniu się (*titubanza*) Orygenesesa w kwestii nieskończoności, sam stwierdza jednak, że według Aleksandryczyka Bóg „z pewnością” nie mógłby być nieskończony. Ponieważ włoski uczony nie zna żadnego tekstu (i nie może znać, gdyż takowy nie istnieje), w którym Adamancjusz negocjowałby nieskończoność Bożej natury, dodaje owo „z pewnością” (*senz'altro*), jak gdyby chciał osłabić wydźwięk swojej tezy. W każdym razie, wypowiedź Moreschiniego nie jest oparta na rzetelnej

⁶ Tamże, tłum. własne.

⁷ Por. M. Simonetti, *Dio (Padre)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 120, tłum. własne: „Zakres aktywności stwórczej Boga jest jednak ograniczony. Stworzył On bowiem skończoną liczbę stworzeń racjonalnych «ponieważ gdzie nie ma końca, tam nie ma możliwości zrozumienia i określenia» (*De principiis* II 9, 1; IV 4, 8). To, co jest nieskończone jest niepoznawalne (*Commentarius in Matthaëum* XIII 1). W rzeczywistości Orygenes podziela negatywne rozumienie «nieskończoności» («nieokreśloności»), które było charakterystyczną cechą filozofii greckiej przed Plotynem”.

⁸ C. Moreschini, *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, 171, tłum. własne. Podobnego zdania jest M. Przystychowska (*Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, 28), polska tłumaczka i komentatorka dzieł Grzegorza z Nyssy, która pisząc o koncepcie nieskończoności Boga u Nysseńczyka zauważa: „Jego teoria podważa wielowiekową tradycję filozoficzną, która aż do Plotyna uznawała za coś wręcz oczywistego, że dobro (to co doskonałe) jest ograniczone, a zło (niedoskonałe) nieograniczone. Zresztą Grzegorz miał tu na uwadze nie tylko filozofów, ale także Orygenesesa. Ten ostatni twierdził, że moc Boża jest ograniczona, dlatego powstała ograniczona liczba stworzeń, czyli tylko tyle, o ile Bóg jest w stanie się zatroszczyć”.

analizie tekstów źródłowych, lecz na pewnym powszechnym, funkcjonującym w literaturze patrystycznej, przekonaniu⁹. Negowanie istnienia konceptu nieskończoności Boga przed pojawieniem się neoplatonizmu, sprawia, iż niezrozumiałą staje się późniejsza argumentacja Ojców Kościoła, jak chociażby wspomnianego wyżej Grzegorza z Nyssy, który budując swoją doktrynę o Bogu nieskończonym, opierał się nie tyle na Plotynie, co właśnie na Filonie z Aleksandrii, Klemensie i Orygenesie. Brak wnikliwych analiz dotyczących początków interesującego nas zagadnienia sprawia, iż badacze teologii patrystycznej powstałej po III w. dochodzą do błędnych wniosków lub powtarzają niemniej błędne, chociaż ugruntowane już tezy. Podobnie wygląda sprawa w kręgu historyków filozofii pogańskiej. Ci jednak z nich, którzy zapoznali się z myślą religijną pierwszych wieków, są w stanie dostrzec, że przed Plotynem, uważanym powszechnie za „odkrywcę” pozytywnego konceptu nieskończoności, byli pewni myśliciele, którzy wspominali o nieskończoności Boga. Przykładem może tu być Giovanni Reale, który w swej wielotomowej *Historii filozofii starożytnej*, w rozdziale poświęconym nieskończoności Plotyńskiego Jedna stwierdza: „Jest to nowa koncepcja transcendencji, która w kręgu myśli greckiej miała tylko bardzo ogólnikowe antecedensy, natomiast jest wyraźnie obecna u Filona z Aleksandrii. Najwyższa zasada transcenduje nie tylko świat fizyczny, lecz także każdą postać skończoności, również tę skończoność, w której Platon i Arystoteles uwięzili to co inteligibilne i sam Umysł. Zrozumiałe jest więc, dlaczego Plotyn podaje zwykle negatywne określenia Jednego (skoro bowiem Jedno jest nieskończone, nie odnosi się do niego żadne ze skończonych określeń, bo wszystkie one są od niego późniejsze) i głosi wręcz, że Jedno jest niewysłowione”¹⁰.

Autor cytowanego tekstu wspomina wprawdzie, że już Filon z Aleksandrii, któremu w swym dziele poświęcił cały rozdział, mówił wyraźnie o Bogu transcendentnym – niewyczerpanym źródle nieskończonej mocy, lecz ostatecznie oryginalność w opisanie konceptu pozytywnie rozumianej nieskończoności przypisuje Plotynowi. Nie wspomina nic o Klemensie Aleksandryjskim, u którego, co pokażemy niżej, znajdujemy definicję Boga jako nieskończonego Jedna (teza, którą powtórzy Plotyn), ani o Orygenesie, który znał

⁹ Nie chciałbym przypisywać ignorancji temu wybitnemu badaczowi odnośnie do doktryny Orygenesesa, której przecież w licznych monografiach patrystycznych poświęcił wiele miejsca. W kwestii nieskończoności Boga jednakże Moreschini powtarza utarte już od lat poglądy, bez ich weryfikacji. Widać to również w jego dziele: *Storia della filosofia patristica* (Brescia 2005, 136), gdzie stwierdza, że moc Boga, według Orygenesesa, jest „ograniczona i nie nieskończona”, po czym wskazuje na fragmenty z *De principiis*, przytaczane również przez Simonettiego, nie dokonując żadnej głębszej analizy tych tekstów. Swój pogląd w tej kwestii koryguje nieco w: *Storia del pensiero cristiano tardo-antico* (Milano 2013, 382-383), gdzie przyznaje, iż u Orygenesesa można znaleźć pewne wątki związane z nieskończonością Boga, lecz ostatecznie ogranicza je jedynie do kwestii Bożej nieskończoności w czasie, a więc do konceptu „wieczności”.

¹⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, 517.

myśl Filona i Klemensa, i bynajmniej z nią nie polemizował¹¹. U wszystkich tych autorów: żydowskich i chrześcijańskich znajdujemy również całą gamę negatywnych określeń Boga, o których wspomina Reale, przy okazji prezentacji doktryny Plotyna. Również oni uważają, że Bóg jest nieskończenie różny od skończonych stworzeń oraz że transcenduje nawet to, co inteligibilne. Tezy historyków filozofii starożytnej na temat odkrycia konceptu nieskończoności Boga byłyby inne, gdyby odważyli się oni prześledzić, oprócz doktryn filozofów pogańskich, również linię genetycznego rozwoju myśli chrześcijańskiej przed Plotynem. Wówczas mogłoby się okazać, że to nie chrześcijaństwo przejęło od Plotyna ideę Boga nieskończonego w swej naturze i mocy, a przez to niewyraźnego, lecz że to Plotyn zbudował swą koncepcję w oparciu o filozofię żydowską i chrześcijańską, która rozwijała się w jego mieście już na trzy wieki przed powstaniem *Ennead*.

Na koniec tego paragrafu chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym ważnym historyku idei, a mianowicie o Rudolfie Mondolfo, którego monumentalne dzieło o nieskończoności w filozofii starożytnej, ignorowane przez większość współczesnych badaczy, zainspirowało mnie do przeprowadzenia niniejszych badań. Po przeanalizowaniu różnych znaczeń idei nieskończoności w myśli starożytnych (od Homera aż do epikurejczyków), w rozdziale poświęconym Filonowi i neoplatonikom, włoski filozof stwierdza: „Cała spekulacja, o charakterze specyficznie religijnym, ostatnich wieków hellenizmu, od Judeo-Aleksandryjczyków aż do neoplatoników, koncentruje się przede wszystkim (lub wyłącznie) na nieskończoności Bożej, całkowicie duchowej. Nie zajmuje się natomiast nieskończonością materii. A jeśli już to czyni, to tylko w tym celu, aby ukazać ją jako derywat lub niezbędną antytezę Boskiej Zasady. Częściej jednak, antyteza, mając wskazywać na niższość świata i jego dewaluację, prowadzi do przeciwstawienia nieskończoności Bożej (znaku doskonałości) skończoności kosmosu”¹².

Choć w swej monografii Mondolfo nie zajmuje się konceptem nieskończoności u myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków (podaje jedynie kilka przykładowych odnośników do dzieł Filona i medioplatoników), cytowana powyżej opinia jest jak najbardziej prawdziwa również jeśli chodzi o filozofię

¹¹ Również A. Baron (*Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego Komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiryańskiej*, Kraków 2005, 146), przytaczając opinię G. Realego oraz odpowiednie teksty Plotyna mówiące o nieskończoności Jednego, stwierdza: „W ten sposób Plotyn zrywa z tradycyjną filozofią grecką, zgodnie z którą doskonałość łączyła się z tym, co określone, skończone, i przygotowuje grunt pod nowe ukierunkowanie pojmowania Boga, które podejmie między innymi teologia chrześcijańska”.

¹² R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano 2012, 519, tłum. własne. Choć cytuję w tym miejscu tekst z wznowionego wydania, dzieło włoskiego uczonego ukazało się w 1. poł. XX w. i było zatytułowane: *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934. Na to właśnie wydanie powołują się również Crouzel i Simonetti, w swym komentarzu do *De Principiis* Orygenes (Sch 253, 213), lecz poza stwierdzeniem, iż „koncept nieskończoności nie zawsze był uznawany przez Greków za negatywny”, nie wyciągają z tej pozycji istotnych wniosków.

Ojców Kościoła żyjących przed Plotynem. Niezależnie od tego, czy uznawali oni istnienie nieskończonej preegzystującej materii, czy też przyjmowali koncepcję *creatio ex nihilo*, uznawali Boga jako transcendentną i nieskończoną pod względem natury i mocy Zasadę wszystkiego. Jeśli mówili, tak jak to czynił Orygenes, o skończoności świata, czy też o skończonej liczbie stworzeń, które stworzył Bóg, to tylko dlatego, aby uwypuklić, a nie zanegować, doskonałość i nieskończoność Boga, obok którego nie może istnieć żadna inna nieskończoność. To od momentu spotkania filozofii greckiej z Biblią, a nie od pojawienia się systemu Plotyna, nieskończoność staje się atrybutem pozytywnym i specyficznie boskim. W kolejnych paragrafach postaram się więc wykazać, iż wyrażona wyżej intuicja włoskiego uczonego, ma swoje potwierdzenie w zachowanych tekstach źródłowych.

2. Poprzednicy Orygenesesa o nieskończoności: Filon i Klemens z Aleksandrii¹³. Pojawienie się pozytywnie rozumianego konceptu nieskończoności Boga było konsekwencją spotkania filozofii greckiej z Biblią, które dokonało się na początku naszej ery, a może nawet nieco wcześniej. W rzeczywistości bowiem myśliciele żydowski jak i chrześcijański, nie mogli nie włączyć do dyskursu filozoficznego niezwykle istotnej przesłanki Objawienia, jaką była swoiście rozumiana idea opatrności wyrażająca się w Bożej trosce o dzieje konkretnego ludu, a nawet o losy poszczególnych jednostek. To właśnie ta nowa wizja Boga zaangażowanego w historię, w połączeniu z konceptem Jego transcendencji i niezmienności, doprowadziły do filozoficznej konstatacji, iż Bóg jest niewyczerpanym Dobrem, które udziela się swemu stworzeniu nieustannie i na nieskończoną ilość sposobów, a przy tym nic nie traci ze swej doskonałości. Nieskończoność nie oznacza już odtąd jakiegoś braku związanego z byciem „nie-dokończonym”, a więc „nie-doskonałym”, lecz wskazuje na transcendentną „nad-obfitość”, z której wypływają nieskończone dobrodziejstwa¹⁴. Pierwszą filozoficzną refleksję o tak pojmowanej nieskończoności znajdujemy u Filona z Aleksandrii:

¹³ Ponieważ o doktrynie transcendencji Boga u Filona i Klemensa oraz o jej filozoficznych źródłach pisaliśmy już obszernie gdzie indziej (zob. D. Mrugalski, *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013), w tym miejscu przejdziemy bezpośrednio do omówienia interesującego nas zagadnienia nieskończoności, o którym tam jedynie wspomnieliśmy. Pragniemy jednakże zaznaczyć, że niektóre teksty źródłowe, cytowane w naszej poprzedniej pracy, znajdują się również w obecnym tekście, choć będą one analizowane pod innym kątem.

¹⁴ Połączenie konceptu doskonałości ze skończonością mogło logicznie tłumaczyć przypadek Boga, który nie interesuje się światem, jak na przykład Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel w systemie Arystotelesa. Mogło się też sprawdzać w doktrynie Platona, gdzie Bóg (idea Dobra) jest miarą wszystkiego, co istnieje, albo też (jeśli Demiurga z *Timajosa* uznamy za Boga Platona), gdzie Bóg wprowadza jedynie ład i harmonię w świecie, który tworzy na podstawie doskonale skończonego świata idei. Doskonałość rozumiana jako skończoność i miara przestaje jednak adekwatnie opisywać przypadek Bytu, którego drogi i zamysły są niezmierzone, to znaczy który działa w świecie w sposób ciągły nowy i zadziwiający, który nie ma nad sobą żadnego prawa wyznaczającego gra-

„Bóg udziela dobrodziejstw (εὐεργετεί), nie według wielkości swoich łask (χαρίτων), te bowiem są nieograniczone (ἀπερίγραφοι) i nieskończone (ἀτελεύτητοι), lecz według możliwości przyjmującego owe dobrodziejstwa. W takim bowiem stopniu, w jakim Bóg jest w stanie czynić dobro, stworzenie nie jest w stanie tego dobra przyjąć. W rzeczywistości poza wszelkie granice rozciągają się moce Boga (δυνάμεις ὑπερβάλλουσι), natomiast stworzenia są zbyt słabe, aby przyjąć ich wielkość (μέγεθος) i musiałyby odmówić przyjęcia, gdyby Bóg w odpowiedni sposób nie odmierzał i nie ograniczał według pojemności każdego sumy swych darów, jakie mają mu przypaść w udziale”¹⁵.

Przystępując do analizy tego tekstu, warto na wstępie przyjrzeć się znaczeniom dwóch przymiotników: ἀπερίγραφος oraz ἀτελεύτητος, którymi Filon określa Boże łaski (χαρίτες), czy, jak dalej pisze, moce (δυνάμεις) Boga. Pierwszy pochodzi od czasownika περιγράφω = „określić”, „zdefiniować”, „ograniczyć”¹⁶, drugi od τελευτάω = „skończyć”, „zrealizować”¹⁷. W połączeniu z *α-privativum* słowa te mogą opisywać coś nieokreślonego, niedokończonego, a więc i niedoskonałego, albo też coś nieskończonego i niczym nieograniczonego. Kontekst wypowiedzi, który mówi o kruchości stworzenia, a w związku z tym o niemożliwości przyjęcia przez nie ogromu Bożych darów i mocy, prowadzi nas jednak do wniosku, iż obu przymiotnikom nie można nadawać znaczenia związanego z niedoskonałością czy niedokończonością. To raczej skończone stworzenie okazuje się być czymś niedoskonałym przy zestawieniu z nieskończonym nadmiarem Bożych darów. Jest to o tyle istotne, gdyż właśnie w tym miejscu Filon nadaje nowe, pozytywne znaczenie kategorii nieskończoności. Boskie moce, choć doskonałe, gdyż wypływają z Bożej dobroci udzielającej się stworzeniu, w Bogu nie mają żadnej miary, ani ograniczenia. Poza Bogiem jednak, a więc działając w świecie, zostają one w jakiś sposób „odmierzone” według miary przyjmujących je stworzeń. U swego źródła, a więc w Bogu, pozostają jednak nieograniczone (ἀπερίγραφοι) i nieskończone (ἀτελεύτητοι)¹⁸. Kategoria skończoności i ograniczoności będzie od tej pory wiązana z niedoskonałością stworzenia w odróżnieniu od

nice Jego aktywności, lecz który sam udziela swych dobrodziejstw jak chce i komu chce. W przypadku takiego Bytu, doskonałość polega nie na dojściu do jakiegoś kresu czy spełnienia, lecz na nieustannym udzielaniu się, które nie ma granic ani żadnej miary.

¹⁵ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 23, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin 1896-1926, vol. 1, 7, tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 38 (tłum. poprawione).

¹⁶ Por. Liddell – Scott, s. 1370-1371.

¹⁷ Por. tamże, s. 1771.

¹⁸ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-81, gdzie Filon rozróżnia moce „czyste”, które istnieją tylko w Bogu i pozostają zupełnie niepoznawalne, oraz moce „złagodzone”, do których ma dostęp człowiek, poprzez fakt, iż zostały w jakimś stopniu „odmierzone”, czy dostosowane do możliwości przyjmującego je i poznającego stworzenia.

pozytywnie pojmowanej nieskończoności Boskiego Dobra, którego twórczej i rządzącej wszystkim mocy nic nie jest w stanie ograniczyć.

Należy zauważyć, iż przymiotnik ἀτελεύτητος, o którym mowa wyżej, pojawia się również w jednej z definicji nieskończoności Arystotelesa¹⁹. Jest to niezmiernie ważne, gdyż w tym, jak i w wielu innych miejscach Aleksandryczyk świadomie polemizuje z tezami filozofów greckich jeśli chodzi o pojęcie nieskończoności. Według Stagiryty, nie istnieją aktualnie byty nieskończone, to znaczy takie, których proces przemierzania²⁰ czy to fizycznego, czy intelektualnego byłby nieskończony²¹. O skończoności każdej substancji decyduje bowiem ograniczająca ją forma²². Dla Filona natomiast takim właśnie nieprzemierzonym i przez nic nieograniczonym bytem są Boskie moce i sam Bóg. I nie chodzi tu jedynie o przemierzalność²³ czy ograniczenie w sensie fizycznym,

¹⁹ Por. Arystoteles, *Physica* III 204a 5, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1, Berlin 1831, 204.

²⁰ Arystoteles (*Metaphysica* XI 1066a 35 - 1066b 1; *Physica* III 204a 2-7), konstruuje liczne definicje nieskończoności, posługuje się przymiotnikami, imiesłowami i rzeczownikami pochodzącymi od czasowników διέρχομαι i διέξेमι, których dosłowne znaczenie to „iść poprzez”, albo „prze-chodzić”. Ogólna definicja nieskończoności Stagiryty jest następująca: „Nieskończone jest to, czego nie można przemierzyć (τὸ δ' ἄπειρον τὸ ἄδύνατον διελθεῖν)”. Por. Arystoteles, *Metaphysica* XI 1066a 35, ed. Bekker, vol. 2, s. 1066. Polscy tłumacze dzieł Stagiryty używają jednakże różnych terminów opisujących owe „przemierzanie”. K. Leśniak posługuje się czasownikami „przebiegać” (Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 2009, 204) oraz „prześledzić” (Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, 124). A. Krąpiec i A. Maryniarczyk (Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2, Lublin 1996, 176) wybrali natomiast słowa „przekraczać” i „przemierzać”. W niniejszym tekście, nawiązując do Arystotelesowskiej definicji nieskończoności, będziemy zawsze posługiwali się czasownikiem „przemierzać”. Problem z tłumaczeniem pojawi się jednak wówczas, gdy Stagiryta, jak i Ojcowie Kościoła, mówiąc o niemożliwości przemierzenia nieskończonego, będą posługiwali się przymiotnikami lub rzeczownikami, pochodzącymi od czasowników διέρχομαι oraz διέξेमι, których odpowiedniki nie istnieją w języku polskim. Wówczas będziemy musieli utworzyć pewnego typu neologizmy takie jak „nieprzemierzalny” czy „nieprzemierzalność”. Wydaje się jednak, że brzmią one lepiej niż ich odpowiedniki, utworzone od czasowników „prześledzić” czy „przebiegać”. Poniżej wrócimy jeszcze do tej kwestii.

²¹ Por. Arystoteles, *Physica* III 204b 5-21. Jedynym sposobem istnienia nieskończoności jaki przyjmuje Arystoteles to nieskończoność potencjalna (por. tamże III 206a 14-18). Oznacza to, iż nieskończoność może odnosić się według niego do jakiegoś ciągu następujących po sobie zjawisk lub też procesu powstawania i giniecia. Proces ten na każdym etapie jest skończony, jednakże rozwijając się jest zawsze różny i w tym sensie zmierza potencjalnie do nieskończoności (por. tamże III 206a 21-33). Nieskończonymi w takim razie są również czas i ruch, które nie są substancją aktualnie istniejącą, lecz funkcją dotyczącą zmian zachodzących w świecie (por. tamże III 207b 21-25). Stagiryta przyjmuje więc funkcjonalną, a nie substancjalną koncepcję nieskończoności. Nie istnieje według niego byt w akcji, który byłby nieskończony. Zmiany, którym ów aktualny byt ulega, mogą jednak być nieskończone. Por. R. Radice, *Una proposta di lettura della „Fisica” di Aristotele*, w: Aristotele, *Fisica. Testo greco a fronte*, Milano 2011, 33.

²² Por. Arystoteles, *Physica* III 207a 33 - b 1.

²³ Jestem świadom, o czym już wyżej wspomniałem, że tworzę w tym miejscu pewien neologizm. Czynnikiem to jednak dlatego, że podobny neologizm utworzył Klemens Aleksandryjski. Nawiązując bowiem do definicji Arystotelesa powie, że Bóg jest nieskończony, lecz nie w sensie „nie-

gdyż Bóg jest absolutnie niecielesny, lecz także o przemierzalność intelektualną czy intelektualne objęcie istoty Boga. Choć, podobnie jak Arystoteles, Filon twierdzi, iż wszystkie byty aktualnie istniejące mają jakieś określone formy (ποιὰ εἶδη)²⁴, to Bóg według niego jest ἄπειρος²⁵ oraz ἀειδής²⁶, to znaczy pozbawiony jakiegokolwiek określenia i formy. Tym właśnie różni się Bóg Aleksandryczyka od arystotelesowskiego Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, który jest czystą formą. Polemizując natomiast z Platonem, Filon powie, iż Bóg nie może być zamknięty lub uchwycony za pomocą jakiegokolwiek idei (κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος θεός)²⁷. Idea bowiem, podobnie jak arystotelesowska forma, jest czymś, co nadaje miarę, ale i co posiada miarę, a więc pewne ograniczenie. Dlatego też, uważa Aleksandryczyk, zadaniem filozofa nie jest ujmowanie Absolutu w kategoriach fizycznych czy metafizycznych, lecz kontemplowanie Jego czystego istnienia, pozbawionego jakiegokolwiek formy (μορφή)²⁸. „W rzeczywistości bowiem – dodaje – i tak możemy uchwycić jedynie Jego istnienie (ὑπαρξίς), a poza istnieniem nic innego (χωρίς ὑπάρξεως οὐδέν)”²⁹. Skończony intelekt ludzki nie jest więc w stanie objąć czegoś nieskończonego, czegoś, co nie może być objęte nawet poprzez formę natury inteligibilnej, która zawsze jest jakimś określeniem, a więc i ograniczeniem.

A propos polemiki z Arystotelesem, należy również zwrócić uwagę na dwa kolejne słowa, które pojawiają się w cytowanym wyżej tekście³⁰: ὑπερβάλλω oraz μέγεθος. Stagiryta bowiem stwierdza, że „nie istnieje nieskończoność przez dodawanie w sensie przekraczania wszelkiej wielkości (ὑπερβάλλειν μεγέθους)”³¹. Według Filona, to właśnie moce Boga przekraczają (ὑπερβάλλουσι) wszelką wielkość (μέγεθος). Nie chodzi tu oczywiście o wielkość w sensie fizycznym, o której myślał Arystoteles, lecz o jakąś niezmierną inteligibilną siłę, której Stagiryta nie był sobie w stanie wyobrazić,

przemierzalności” (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον), por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906, 380. Fragment ten zacytujemy w całości i skomentujemy w dalszej części niniejszego tekstu. Już teraz jednak chcemy zaznaczyć, iż nowa definicja nieskończoności, którą skonstruuje Klemens ma swoje podstawy w rozważaniach Filona i jest polemiką z tezami Stagiryty, który pojmuje nieskończoność jako coś nieprzemierzalnego (ὡς ἀδιεξίτητον). Zob. Aristoteles, *Physica* III 204a 14, ed. Bekker, t. 1, s. 204.

²⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 62, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 70.

²⁵ Por. tenże, *Legum allegoriae* I 36, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 70; tamże I 51, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 73; tamże III 36, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 121.

²⁶ Por. tenże, *De posteritate Caini* 15, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 4; tenże, *Quod deterius* 86-87, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 277-278.

²⁷ Por. Philo Alexandrinus, *De somniis* I 67, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 219.

²⁸ Por. tenże, *Quod Deus sit immutabilis* 55, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 68-69; tenże, *De confusione linguarum* 134-138, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 254-255.

²⁹ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 62, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 70.

³⁰ Chodzi o fragment z *De officio mundi* 23.

³¹ Aristoteles, *Physica* III 207a 33 - b 1, ed. Bekker, vol. 1, s. 207, tłum. Leśniak, s. 135.

байдз bez ktorej istnienia jego system, całkiem dobrze funkcjonował. Tak więc dopiero biblijna koncepcja stworzenia połączona z konceptem Bożej opatrności, do której odwołuje się Filon, wymaga wprowadzenia nieskończonej Boskiej mocy, która stwarza, podtrzymuje świat w istnieniu i nim opatrnościowo rządzi. Nie potrzebował takiej mocy arystotelesowski Nieruchomy Poruszyciel, który zamknięty w swoim szczęściu był jedynie przyczyną ruchu w świecie, ani też platoński Demiurg, który stwarzając świat, a właściwie porządkując chaotyczną materię, wpatrywał się w świat doskonale skończonych i określonych idei³².

O nadmiarze Boskiej dobroci, której skończone stworzenie nie jest w stanie przyjąć, pisze Filon jeszcze w wielu innych miejscach swoich pism. Porównuje on na przykład Boskie moce do deszczu lub płynącej wody, która nie tylko napęlnia stworzenia tym, co są w stanie przyjąć, lecz wręcz się z nich przelewa. W ten metaforyczny sposób Aleksandryczyk stara się wskazać, iż Bóg jest niewyczerpanym źródłem dobra, albo też, że Bóg to Dobro, do którego istoty należy niemające kresu udzielanie się³³. Jego ulubioną metaforą opisującą nieskończoność Boga i nieskończoność Jego mocy wydaje się być jednak metafora słońca i światła. Słońce jest oczywiście symbolem Boga – Jego natury i sposobu działania w świecie. Choć znajduje się ono ponad ziemią – tak jak Bóg jest transcendentny względem stworzenia – to jednak ma wpływ na to, co dzieje się w świecie za sprawą ogarniającego wszystko światła, które od niego pochodzi. Tym światłem, a właściwie niezliczonymi promieniami są Boskie

³² I właśnie z tego powodu Filon nie nazywa Boga dobrym, bądź Dobrem samym, jak to czynił Platon (*Timaeus* 29a-30a; *Respublica* 517c), lecz uważa, iż jest On „lepszy od samego Dobra i Piękna (κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν)”, por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 8, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 3. Owa wyższość Boga względem Dobra polega na nadmiarze dobroczynnej mocy, która zeń wypływa. Platońskie Dobro było jedynie skończoną miarą wszelkich dobrych bytów, które miały pojawić się w świecie widzialnym. Dlatego też w innym miejscu (tenże, *Legatio ad Gaium* 5, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 5, s. 156, tłum własne) Aleksandryczyk stwierdzi, iż Bóg jest „piękniejszy od Piękna, szczęśliwszy od szczęścia, bardziej obfitujący niż sama obfitość, i jeśli cokolwiek innego istnieje, w taki sposób jak jedna z wymienionych tutaj rzeczy, On jest od tego doskonalszy (τὸ κρείττον μὲν ἀγαθὸν, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον, καὶ εἰ δὴ τι τῶν εἰρημένων τελειότερον)”. Ponieważ greckie słowa μακαριότης oraz εὐδαιμονία oznaczają w języku polskim po prostu „szczęście”, w różnych odcieniach znaczeniowych, postanowiłem oddać pierwszy wyraz jako „szczęście”, drugi zaś jako „obfitość”. W rzeczywistości bowiem Filon w tym, jak i w wielu innych miejscach, pragnie wskazać na nadmiar piękna, dobra i szczęścia, które nie da się zamknąć w żadnej z kategorii, o których mówili filozofowie greccy. Por. Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 2; tenże, *De praemiis et poenis* 40.

³³ Por. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione* 95-96; tenże, *De migratione Abrahami* 155-156; tenże, *De mutatione nominorum* 129; tenże, *De virtutibus* 77-79; tenże, *Legum allegoriae* I 34; III 40; III 106; III 166; tenże, *De agricultura* 173; tenże, *De plantatione* 87-92. Zob. G. Reale – R. Radice, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, w: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005, LXXXV-LXXXVI.

moce³⁴. Aby uniknąć wszelkich materialnych skojarzeń, które taka metafora mogłaby implikować, Aleksandryczyk podkreśla, iż w przypadku Boga chodzi o światło inteligibilne, nieuchwytnie za pomocą zmysłów:

„Oko Bytu [tj. Boga] bowiem, nie potrzebuje innego światła, aby widzieć, ale On sam będąc światłem archetypicznym wyrzuca z siebie niezliczone promienie (μυρίασ ἀκτῖνας), z których żaden nie jest dostrzegalny poprzez zmysły, lecz wszystkie są natury inteligibilnej (νοηταί). Dlatego też tylko inteligibilny Bóg (νοητὸς θεός) się nimi posługuje, nikt zaś z tych, którzy są częścią stworzenia. To, co stworzone bowiem jest zmysłowe, podczas gdy natura inteligibilna jest nieuchwytna za pomocą zmysłów”³⁵.

Filon, choć odwołuje się do znanej platońskiej parabolii³⁶, wyraźnie ją reinterpretuje. Metafora słońca bowiem była potrzebna Platonowi tylko dla ukazania transcendencji idei Dobra. Tak jak słońce, pozostając wysoko ponad ziemią, jest przyczyną rodzenia się i wzrostu bytów cielesnych oraz przyczyną postrzegania rzeczy widzialnych, tak idea Dobra, choć transcendentna względem bytu, jest przyczyną istnienia tego, co istnieje i poznawalności tego, co poznawalne. Według myśliciela żydowskiego natomiast, metafora słońca dotyczy również Bożej wszechmocy. Oto bowiem Bóg, niczym słońce, wyrzuca z siebie niezliczone promienie (μυρίασ ἀκτῖνας) – symbol Boskich mocy, o których Platon nic nie wspomina. Owe promienie są oczywiście natury inteligibilnej (νοηταί). Użyte przy tej okazji słowo μυρίασ, oznaczające dosłownie „dziesięć tysięcy”, było używane w języku greckim również na określenie niezliczonej, czy nieskończonej ilości jakichś rzeczy³⁷. Bóg jest więc według Aleksandryczyka źródłem nieskończonych mocy (δυνάμεις), które z Niego wypływają i które wpływają na to, co dzieje się w świecie widzialnym³⁸.

Ponadto Filon posługując się metaforą słońca, dochodzi do kolejnego wniosku, na temat którego Platon milczy, albo też mówi rzecz zgoła przeciwną³⁹. Otóż samo słońce, zdaniem Aleksandryczyka, jest oślepiające. Człowiek może jedynie przez krótki czas na nie patrzeć. Nie może się do niego zbliżyć,

³⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 77-80; tenże, *De somniis* I 72-75, gdzie zostaje wyjaśniona metafora słońca.

³⁵ Tenże, *De cherubim* 97, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 1, s. 193-194, tłum. własne.

³⁶ Por. Plato, *Respublica* 507d-509d. Szerzej na temat ontologicznych i epistemologicznych implikacji platońskiej metafory słońca zob. D. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Resp. 509 b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 37 (2017) t. 68 [tekst w druku].

³⁷ Por. Lampe, s. 889.

³⁸ Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 171-172, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 262, tłum. własne: „Bóg będąc jeden posiada wokół siebie niezliczone moce (εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περι ἅτων ἔχει δυνάμεις), które niosą pomoc i zbawienie wszelkiemu stworzeniu [...]. Właśnie z takich mocy ukształtowany jest świat inteligibilny (κόσμος νοητός) i niecielesny”.

³⁹ Według Platona idea Dobra zostaje określona jako poznawalna (γινωσσκομένη). Por. Plato, *Respublica* 508e, ed. J. Adam: *The Republic of Plato*, vol. 2, Cambridge 1902, 61.

zbadać czy nawet ogarnąć wzrokiem. Może natomiast wnioskować na temat jego jasności czy ciepła na podstawie promieni, które od niego pochodzą. Podobnie jest z Bogiem – sugeruje Filon. Ponieważ poprzez swoje moce udziela się On światu, człowiek jest w stanie dojść do stwierdzenia faktu Jego istnienia. Jest też w stanie, do pewnego stopnia, mówić o Jego mocy – a więc o Jego sposobie rządzenia światem, o Jego dobroci, sprawiedliwości, mądrości etc. Bożej istoty jednak nigdy nie jest w stanie do końca pojąć, gdyż jest ona „oślepiająca”, a więc niepoznawalna⁴⁰.

Poprzez koncept Boskich mocy Filon rozwiązuje również bardzo ważny problem filozoficzny dotyczący relacji między Bożą transcendencją i immanencją. Dzięki mocom bowiem, Bóg staje się wszechobecny, wszechwładny i wszechwiedzący. Z drugiej zaś strony, można powiedzieć, iż Bóg, ze względu na swą transcendencję, a zwłaszcza ze względu na nieskończoność swojej natury, nie może być zamknięty w żadnym miejscu i w żadnym elemencie materialnego świata. Nic nie jest w stanie Go objąć, czy ogarnąć. Dlatego też Aleksandryczyk stwierdza, że Bóg jest ogarniającym wszystko, lecz sam pozostaje nieogarniony:

„Przez Boga zostało wypełnione wszystko (ὕπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα). Będąc bowiem ogarniającym wszystko, lecz nie ogarnionym (περιέχοντος, οὐ περιεχομένου), tylko Jemu jednemu zdarza się być wszędzie i nigdzie zarazem (πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ). Nigdzie, ponieważ to On, wraz z ciałami, stworzył i przestrzeń i miejsce. Należy więc twierdzić, że Stworzyciel nie został objęty (περιέχεσθαι) w żadnej z rzeczy stworzonych. Jest jednak wszędzie, ponieważ rozciągnąwszy swoje moce poprzez ziemię, wodę, powietrze i niebo, żadnej części świata nie pozostawił opuszczonej”⁴¹.

W powyższym cytacie Filon trzykrotnie używa czasownika *περιέχω* lub imiesłowów od niego pochodzących. Czasownik ten wyraża ideę otaczania

⁴⁰ Por. Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 78; tenże, *De somniis* I 72. Ponieważ Bóg i Jego moce, jak już wyżej zostało stwierdzone, stanowią świat inteligibilny (κόσμος νοητός), a to, co inteligibilne (νοητός), jest poznawalne drogą rozumu (νοῦς), to Bóg jest poznawalny z natury. Owa poznawalność jest jednak – według Filona – ograniczona. Ludzki intelekt może w pewnym sensie penetrować to, co inteligibilne, ale ze względu na nieskończoność świata inteligibilnego nie jest w stanie ogarnąć go w całości. Dlatego też Aleksandryczyk będzie niekiedy polemizował z Platońskim konceptem inteligibilności Boga. I choć posługuje się on terminem νοητός w odniesieniu do tego, co boskie, w innym miejscu powie, że Bóg jest ἀπερινόητος, a więc zupełnie nieuchwytny przez jakiegokolwiek intelektualne dociekanie, ponieważ transcenduje wszystko to, co jest poznawalne drogą umysłu. Por. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 15; tenże, *De fuga et inventione* 141. Szerzej na temat Boga jako oślepiającego światła zob. F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, 57-69 (*The Dazzling Light: A Metaphor on the Unknowability of God*). Zob. także tenże, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ed. F. Calabi, Pisa 2002, 35-54.

⁴¹ Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 136, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 254, tłum. własne.

kołem lub zamykania, a dokładniej: „posiadania czegoś poprzez objęcie” (περί = „dookoła”, „wkoło” + ἔχω = „mam”, „posiadam”). Został on użyty również w III księdze *Fizyki* Arystotelesa, gdzie filozof snuje swoje rozważania na temat sposobu istnienia nieskończoności⁴². Według Stagiryty, zgodnie z jego hylemorficzną teorią bytu, nie może istnieć aktualnie jakaś nieskończona wielkość. Każda bowiem substancja, jak już to wyżej powiedzieliśmy, jest w jakiś sposób „zamknięta”, to znaczy ograniczona przez formę, która jest jej kresem (πέρας). Forma jest czymś, co obejmuje (περιέχει) materię. Jeśli więc istnieje jakaś nieskończoność, to tylko potencjalnie – poprzez dzielenie materii na coraz mniejsze cząstki. Podobnie więc jak materia, owa potencjalna nieskończoność jest objęta (περιέχεται) przez jakąś formę⁴³. Według Aleksandryjczyka natomiast, Bóg jest nieskończony i dlatego jest nieobejmowalny (ὄυ περιεχόμενος), i to zarówno intelektualnie jak i fizycznie. Intelektualnie, gdyż, jak wyżej pisaliśmy, jest ἄποιος, ἀειδής, ἀπερινόητος, καὶ κατὰ πάσας ιδέας ἀκατάληπτος, a więc pozbawiony jakiegokolwiek jakości i formy oraz nieredukowalny do żadnej idei czy konceptu myślowego. Jest nieobejmowalny fizycznie, gdyż żadne stworzenie, ani miejsce, ani nawet świat cały, nie jest w stanie pomieścić, czy przyjąć, już nie tylko Boga, ale chociażby jednej z Jego nieskończonych mocy. Wyrażenie περιέχων, ὄυ περιεχόμενος („ogarniający, lecz nieogarniony”) wskazuje więc na nieskończoność Boga pod względem natury i mocy, i wydaje się być kolejnym punktem polemicznym z tezami Arystotelesa na temat nieskończoności. Należy również zauważyć, iż pojawia się ono nie tylko w wyżej cytowanym tekście, ale jeszcze w wielu innych miejscach pism Filona, gdzie zostaje użyte zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym⁴⁴. Tak więc istoty Boga żadne miejsce nie jest w stanie objąć, On zaś poprzez swoje moce obejmuje wszystko i wszystkim opatrnościowo włada. Jest więc wszędzie (πανταχοῦ) i nigdzie zarazem (τε καὶ οὐδαμοῦ), jak stwierdza wyżej przytoczony tekst Filona. Z punktu widzenia epistemologicznego natomiast, ludzki intelekt nie jest w stanie objąć nieskończonej natury Boga. On zaś wszystko wie, to znaczy swoim intelektem obejmuje wszystko, co istnieje i co wydarza się w świecie. Formuła περιέχων, ὄυ περιεχόμενος skupia więc niczym w soczewce całą teologię Filona: wyjaśnia, w jaki sposób możliwe jest pogodzenie Bożej transcendencji, a więc nieskończoności, niecielesności, ponadczasowości i niepoznawalności Boga, z Jego immanencją, czyli wszechmocą, wszechobecnością, wszechwiedzą i opatrnością.

Mając tak wiele wypowiedzi dotyczących nieskończoności Boga w dziełach Filona, można zadać pytanie, dlaczego tak niewielu uczonych dostrzega

⁴² Por. Arystoteles, *Physica* III 207a 35 - b 1, ed. Bekker, vol. 1, s. 207.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* I 44; III 4-6; III 51; tenże, *De somniis* I 63-67; I 184-186; tenże, *De posteritate Caini* 14-15; tenże, *De sobrietate* 63; tenże, *De migratione Abrahami* 182-183.

oryginalność tego konceptu w jego myśli i nadal twierdzi, że dopiero Plotyn jako pierwszy zaczął mówić o nieskończoności Boga w sposób pozytywny. Jest tak być może dlatego, iż Filon ani razu w odniesieniu do Boga nie posługuje się terminem ἄπειρον („bezkres”, „nieskończoność”), wokół którego toczyła się dyskusja wśród filozofów starożytnych. Czyni to natomiast, jak to zwykli czynić platonicy, w odniesieniu do preegzystującej materii. To Boskie moce nadają miarę, a więc i kres, bytom, które wcześniej były „bezkresne, nieokreślone i nieukształtowane” (τὰ ἄπειρα καὶ τὰ ἄοριστα καὶ τὰ ἀσχημάτιστα)⁴⁵. Z tego zestawienia przymiotników wynika, iż termin ἄπειρον mógł rodzić według Filona zbyt negatywne konotacje, skoro służył do opisu bezkresnej i nieokreślonej materii, by w równej mierze posługiwać się nim w opisie natury Boga. Bóg nie jest – według niego – totalną nieokreślonością, lecz Dobrem, którego udzielanie się nie ma kresu. Posiadamy jednakże tekst Aleksandryjczyka, w którym kontrowersyjny termin ἄπειρον odnosi się w pewien sposób również do tego, co boskie. Oto bowiem, gdy Filon opisuje drogę upodobnienia się człowieka do Boga, stwierdza, iż mędrzec w pewnym momencie zatrzymuje się i odkrywa, iż „przedmiot”, który pragnie poznać, nieustannie się oddala, stwarzając nieskończony dystans między sobą (ἀπειρῶ τῷ μεταξὺ διαστήματι)⁴⁶ a tym, który za Nim podąża. Nieskończony dystans (ἄπειρον διάστημα), o którym mówi myśliciel żydowski, nie może być interpretowany w sensie fizyczno-przestrzennym. Jest oczywiste, iż Bóg – według Filona – jest zupełnie niecielesny i nie posiada żadnego miejsca, które miałoby się oddalać w nieskończoność. Tekst ten opowiada językiem metaforycznym o niekończącej się drodze intelektualnej i etycznej, którą przebywa ten, kto pragnie poznać Boga i upodobnić się do Niego. Jest ona nieskończona, ponieważ jej cel, czyli sam Bóg jest nieskończony. Upodabnianie się do Nieskończonego siłą rzeczy musi trwać w nieskończoność i nigdy nie może osiągnąć kresu⁴⁷.

Podobne koncepty, a nawet powtórzenia tych samych interpretacji tekstów biblijnych⁴⁸, znajdujemy u kolejnego, tym razem już chrześcijańskiego, myśliciela z Aleksandrii – Klemensa. Jeśli chodzi o jego doktrynę Boga, nie będziemy powtarzali tego, o czym pisaliśmy w innym miejscu. W artykule na temat przeobrażeń platońskiej metafory słońca⁴⁹ pokazaliśmy, że Klemens, podobnie jak to widzieliśmy u Filona, porównuje Boga do niewyczerpanego źródła

⁴⁵ Tenże, *De specialibus legibus* I 48, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 5, s. 12.

⁴⁶ Por. tenże, *De posteritate Caini* 18-19, ed. Cohn – Wendland – Peiter, vol. 2, s. 4.

⁴⁷ Por. tenże, *De specialibus legibus* I 41-50.

⁴⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 5, 4 - 6, 3; V 71, 4-5, gdzie Klemens, podobnie jak Filon, dokonuje alegorycznej interpretacji wydarzenia spotkania Mojżesza z Bogiem (Por. Wj 33, 13-23) i dochodzi do podobnych konkluzji. Stwierdza on bowiem, iż Bóg, mimo usilnej prośby prawodawcy nie ukazał mu swojej twarzy. To z czym miał do czynienia Mojżesz to Moc (δύναμις) Boga, a nie Jego istota (οὐσία). Ta ostatnia pozostała dla Mojżesza zakryta, gdyż jest absolutnie nieogarniona i niemożliwa do uchwycenia przez ludzki intelekt. Zob. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I 41-50; tenże, *De posteritate Caini* 13-16; tenże, *De mutatione nominorum* 8-12.

⁴⁹ Por. przypis nr 36.

światła, które choć transcendentne ma wpływ na to, co dzieje się w świecie widzialnym. Jednomyslnie z Filonem stwierdza, że Bóg jest περιέχων, οὐ περιεχόμενος („ogarniającym, lecz nieogarnionym”)⁵⁰ i w analogiczny sposób reinterpretuje słynną metaforę Platona⁵¹. Chcielibyśmy jednak skupić się w tym miejscu na kilku ważnych fragmentach, w których Klemens, nie tylko za pomocą metafor, lecz także *explicite* polemizuje z poglądami filozofów greckich na temat pojęcia nieskończoności. I tak, w swych *Kobiercach*, gdy porusza temat niepoznawalności i niewyraźności Boga stwierdza:

„Jakże bowiem może być wyrażalne to, co ani nie jest gatunkiem, ani rodzajem, ani formą (εἶδος), ani atomem, ani liczbą, ani akcydensem, ani tym, czemu przysługuje jakiś akcydens. Ani też nikt nie mógłby słusznie nazwać Go całością (ὅλον). Albowiem całość jest kategorią wielkości (μεγέθει), a przeciw Bóg jest ojcem całego [świata]. Nie można też mówić o jakichś częściach Boga, bo Jedno jest niepodzielne (ἀδιαιρέτων γὰρ τὸ ἓν), dlatego też jest nieskończone (διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον), nie w takim rozumieniu, że jest nieprzemierzalne (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον), ale z powodu braku wymiaru i granicy (ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ) i dlatego jest bezkształtu i jest nienazywalne (ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον)”⁵².

Tekst ten jest niezwykle istotny, gdyż po raz pierwszy w historii filozofii, transcendentny i doskonały Absolut zostaje określony terminem ἄπειρον, który do tej pory posiadał konotacje negatywne, to znaczy opisywał rzeczywistość niedoskonałą lub niedokończoną⁵³. Jednakże nie tylko w warstwie terminologicznej tkwi oryginalność powyższych stwierdzeń. Wyliczając bowiem różnego rodzaju kategorie, o których pisał Arystoteles, takie jak: gatunek, rodzaj czy akcydens, Klemens stwierdza, iż Bóg nie należy do żadnej

⁵⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 6, 2-3, GCS 15, 116. Por. tamże VII 5, 5, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909, 6.

⁵¹ Ze względu na to, iż Bóg jest niewyczerpanym źródłem udzielającego się dobra i mocy (por. tamże I 85, 5 - 86, 3; II 5, 4-5; VI 47, 4), także Klemens, podobnie jak Filon, będzie stawiał Boga „wyżej” niż Platon swoją ideą Dobra. Stwierdzi on nie tylko, iż Bóg jest ponad wszelką przyczyną, ponad Jednem, Monadą i ponad wszelkim bytem inteligibilnym, o którym mówił Platon, ale także, że nazwy takie, jak Dobro, Bóg, Stwórca czy Ojciec, są nazwami niewłaściwymi w odniesieniu do tego, czym jest Bóg. Por. tenże, *Paedagogus* I 71, 1; tenże, *Stromata* VII 2, 2-3; V 38, 6; V 65, 2; V 82, 1-2; VI 165, 5 - 166, 3.

⁵² Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, GCS 15, 380, tłum. własne. Choć pierwsza część powyższego tekstu odpowiada tłumaczeniu J. Niemirskiej-Pliszczyńskiej (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 66), to jednak w drugiej jego części musiałem dokonać istotnych zmian, gdyż tłumaczka prawdopodobnie nie zorientowała się, iż Klemens posługuje się w tym miejscu terminami technicznymi pojawiającymi się w *Fizyce* Arystotelesa oraz w *Parmenidesie* Platona, a w związku z tym użyła niewłaściwych polskich odpowiedników słów greckich zaciemniając znaczenie tekstu.

⁵³ Również Filon, jak pokazaliśmy wyżej, choć na różne sposoby starał się pozytywnie mówić o nieskończonej dobroci i mocy Boga, nie odważył się określić Go terminem ἄπειρον, który w kręgach platońskich był zarezerwowany do opisu bezkresnej materii.

z nich. Nie ogranicza więc Go nie tylko przestrzeń i czas, ale żadna definicja, która według Arystotelesa polega na wskazaniu *genus proximum et differentia specifica*⁵⁴. Bóg nie daje się zamknąć czy ograniczyć do żadnego pojęcia. Nie jest też jak idea platońska (εἶδος), która choć niecielesna i transcendentna, pozostaje ściśle określona, a więc i ograniczona, o czym już wspominaliśmy.

Największą jednak nowością, którą zawiera powyższy tekst, jest nowa definicja nieskończoności, która jest ewidentnym nawiązaniem, a zarazem krytyką też filozofów ateńskich w tej właśnie kwestii⁵⁵. W swym *Parmenidesie*⁵⁶ Platon, podobnie jak teraz Klemens, stwierdza, iż Jedno nie może być całością (ὅλον), nie może mieć żadnych części (μέρος) oraz *implicite*, że jest niepodzielne (ἀδιάστατον). Nie może też posiadać żadnego kształtu (ἄνευ σχήματος) i granicy (πέρας), a w związku z tym wszystkim jest nieskończone (ἄπειρον). Aleksandryjczyk tylko po części zgadza się z wywodem wyłożonym w *Pierwszej Hipotezie* Platońskiego *Parmenidesa*. Rozstaje się z Platonem, gdy stwierdza, iż całość jest kategorią wielkości (μεγέθει), podczas gdy filozof ateński dowodzi, iż całość to coś, czemu nie brak żadnej części, a częściami takiej całości mogłyby być początek (ἀρχή), koniec (τελευτή) i środek (μέσον). One też według filozofa z Aten byłyby jej granicami. Klemens nie wchodzi w tego typu rozważania, gdyż stwierdziwszy jednoznacznie, że Bogu nie przysługują żadne kategorie fizyczne, jakimi są wielkość czy kształt, nie widzi powodu, by mówić o Jego początku, końcu czy środku. Jedno jest jednak według niego

⁵⁴ Por. Arystoteles, *Topica* 103b 15-16, ed. Bekker, vol. 1, s. 103: „ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν”.

⁵⁵ Na temat tej właśnie definicji, a zarazem polemiki z tezami Platona i Arystotelesa por. J. Whittaker, *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, w: *The Significance of Neoplatonism*, ed. R. Harris, Norfolk 1976, 155-172 oraz A. Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002, 159-197. Zob. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, s. 205-210, gdzie referuję analizy wspomnianych tu uczonych. Poniższe dwie strony będą w dużej mierze opierały się na tychże analizach.

⁵⁶ Dla zrozumienia dalszych analiz przytoczę w tym miejscu obszerniejszy tekst dotyczący jednej z Platońskich hipotez odnośnie do Jedna. Opuszczę jednakże sformułowania związane z dialogicznym charakterem dzieła, które do całości rozumowania filozofa nic ważnego nie wnoszą. Por. Plato, *Parmenides* 137c-e, ed. A. Hermann: *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, 106-108, tłum. W. Witwicki: *Platon, Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, 271-272: „Jeżeli istnieje Jedno, to ono nie może być tym samym, co wiele [...]. Zatem ani część jego istnieć nie powinna, ani ono nie powinno być całością [...]. Przecież część jest chyba częścią całości [...]. A cóż całość? Czy nie prawda, że to, czemu nie brak żadnej części, to tylko może być całością? [...]. Więc z obu względów Jedno musiałoby się składać z części: i całością będąc, i części mając [...]. Więc z obu względów w ten sposób Jedno byłoby wielością, a nie czymś Jednym [...]. A trzeba, żeby to nie była wielość, tylko Jedno [...]. Zatem ani całością nie będzie, ani części mieć nie będzie, jeżeli jedno będzie Jednym [...]. Nieprawdaz? Jeśli ono nie ma żadnej części (μέρος), to nie może mieć ani początku (ἀρχήν), ani końca (τελευτήν), ani środka (μέσον). Bo to by już były jego części [...]. I prawda, że koniec i początek to granice (πέρας) każdej rzeczy? [...]. Zatem Jedno jest nieograniczone (ἄπειρον ἄρα τὸ ἓν), skoro nie ma ani początku, ani końca. Więc jest też i bez kształtu (ἄνευ σχήματος)”.

nieskończone w innym sensie⁵⁷. Zanim jednak odpowie w jakim, odwołuje się jeszcze do Arystotelesowskiej definicji nieskończoności jako nieprzemierzalności⁵⁸. Stwierdza bowiem, że Jedno jest nieskończone, „nie w takim rozumieniu, że jest nieprzemierzalne (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον)⁵⁹, ale z powodu braku wymiaru i granicy”. Według Arystotelesa byt, którego nie da się przemierzyć nie istnieje ani potencjalnie, ani aktualnie. Nieskończoność bowiem, o czym już pisaliśmy, może istnieć według Stagiryty jedynie jako funkcja pewnego procesu, a więc potencjalnie, nie zaś substancjalnie. Nieskończone może być dzielenie, nieskończone może też być następowanie po sobie zjawisk, jednakże nie rzecz w sobie (οὐ καθ' αὐτό)⁶⁰. Klemens zgadza się więc z Arystotelesem, że nie istnieją byty nieprzemierzalne. Bóg jednakże jest nieskończony, nie w sensie bycia nieprzemierzonym, lecz dlatego, że w ogóle nie posiada żadnego wymiaru – jest ἀδιάστατος. Coś, co nie ma wymiaru, nie może też posiadać żadnej granicy (πέρας). Siłą rzeczy musi więc być zdefiniowane jako ἄπειρον, czyli „bezgraniczne” lub „nieskończone”. W taki oto sposób myśliciel chrześcijański z Aleksandrii formułuje pierwszą, znaną nam w historii filozofii, definicję nieskończoności Boga. Bóg, będąc niecielesnym, a więc i bezkształtnym oraz niepodzielnym Jednym, jest ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας. Ta syntetyczna definicja powstała w wyniku refleksji i polemiki z tezami wielkich filozofów ateńskich, według których transcendentny Bóg nie mógł być nieskończony.

Konsekwencją nieskończoności Bożej natury, jak już to zaznaczyliśmy wyżej, przy okazji omawiania doktryny Filona, ale także Klemensa, jest absolutna niepoznawalność istoty Boga. Pomimo wielu tak radykalnych stwierdzeń w tej kwestii, myśliciel chrześcijański podaje pewną metodę rozumowania, za

⁵⁷ Szerzej na temat wpływów platońskiego *Parmenidesa* na myśl żydowską i chrześcijańską zob. D.T. Runia, *Early Alexandrian Theology and Plato's „Parmenides”*, w: *Plato's „Parmenides” and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 175-187; M. Edwards, *Christians and the „Parmenides”*, w: *Plato's „Parmenides” and its Heritage*, vol. 2, s. 189-198; E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 111-144.

⁵⁸ Por. Arystoteles, *Physica* III 204a 2-7, ed. Bekker, vol. 1, s. 204, tłum. Leśniak, s. 124: „Należy więc przede wszystkim zacząć od określenia różnych znaczeń, jakie się nadaje pojęciu nieskończoności (τὸ ἄπειρον). W pierwszym znaczeniu będzie nią to, co z natury swej nie może być prześledzone (διελθεῖν), jak np. głos, który jest niewidzialny. Po drugie będzie nią to, co może być śledzone, jednakże proces ten nie można doprowadzić do końca (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον). Albo to, co z trudem tylko da się prześledzić. Wreszcie to, co z natury swej może być przedmiotem badania, lecz dokładnie nie da się prześledzić, albo nie ma granicy (μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας). Oprócz tego nieskończone jest to wszystko, co powstaje przez dodawanie albo przez podział, albo w skutek obydwu tych czynności”.

⁵⁹ W tym miejscu Aleksandryjczyk tworzy pewien neologizm: τὸ ἀδιεξίτητον, będący nawiązaniem do stwierdzenia Arystotelesa, który użył słowa ἀδιεξίτητον przymiotnikowo. W swej *Fizyce* bowiem Stagiryta zaznacza, że będzie się zajmował nieskończonością (τὸ ἄπειρον) jako czymś, co nie może być przemierzone (ὡς ἀδιεξίτητον) lub, używając polskiego neologizmu, „jako czymś nieprzemierzalnym”. Por. tamże III 204a 14, ed. Bekker, vol. 1, s. 204.

⁶⁰ Por. tamże III 206b 12-16.

pomocą której każdy filozof może dojść do jakiegoś, wcale nie błędnego, pojmowania tego, czym jest Bóg. Metoda ta zostanie później określona jako *via negationis*. Co ciekawe, na końcu opisu tej intelektualnej procedury negacji, Aleksandryczyk ponownie powraca do zagadnienia nieskończoności i niepoznawalności Boga, inaczej je jednak definiując niż w przytoczonym wyżej tekście. Okazuje się bowiem, iż Bóg jest nie tylko prosty i dlatego nieskończony, lecz że jest zarazem niewyczerpanym bogactwem idei, albo – mówiąc językiem biblijnym – niezgłębiałą Mądrością, której skończony umysł ogarnąć nie może:

„Dochodzimy do oglądu Pierwszej Inteligencji (τὴν πρώτην νόησιν) podążając drogą analizy. Jej początek wyznacza analiza przedmiotów, które należy ogołocić z fizycznych jakości właściwych ciału, a mianowicie rozciągłość w głąb, rozciągłość w szerz, a następnie długość. To, co pozostaje – punkt – jest monadą, która, że tak powiem, posiada jeszcze umiejscowienie. Jeśli ogołocimy ją z tego umiejscowienia, dochodzimy do właściwego pojmowania monady. Jeśli następnie pozbywając się wszystkiego, co przysługuje ciałom i tak zwanym bytom niecielesnym, przierzucimy się do wielkości Chrystusa (εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ) i stamtąd drogą świętości podążać będziemy ku głębi (εἰς τὸ ἀχανές), wówczas w jakiś sposób będziemy mogli dotrzeć do Inteligencji Wszechmocnego (τῆ νοήσει τοῦ παντοκράτορος), poznawszy nie to, czym jest, ale to, czym nie jest (οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστι)»⁶¹.

W powyższym tekście, Klemens mówiąc o Bogu posługuje się terminem νόησις, którym Arystoteles określa Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela. Choć dla lepszego zrozumienia tekstu przetłumaczyliśmy νόησις jako „Inteligencja”⁶², filozof z Aten mówi raczej o „samomyślącej się myśli” (ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)⁶³. Dla Aleksandryczyka Bóg jest Inteligencją, która myśli, jednakże myśli nie tylko samą siebie, lecz także świat, który stwarza za sprawą Logosu zeń zrodzonego. Ponieważ owa Boska Inteligencja jest zupełnie niecielesna, aby Ją uchwycić filozof musi podążać drogą negacji, a więc odrzucania właściwości, które przysługują bytom będącym w czasie i przestrzeni. Po wykonaniu takiej procedury, dochodzi do pojęcia „punktu”,

⁶¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 71, 2-4, GCS 15, 374, tłum. własne.

⁶² Tłumaczka *Kobierców*, J. Niemirska-Pliszczyńska (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 58) przetłumaczyła wyrażenie: πρώτη νόησις, jako „pierwsze pojęcie”, natomiast: νόησις τοῦ παντοκράτορος, jako „zrozumienie Wszechmocnego”, co zupełnie zaciemnia sens powyższego tekstu Klemensa, który mówi o dochodzeniu do poznania Boga będącego Inteligencją, a nie „pojęciem”. Słowo νόησις w powyższym kontekście można by przetłumaczyć również jako „intelekt” lub „rozum”, choć greckim odpowiednikiem tych dwóch polskich słów jest raczej termin νοῦς. Podczas gdy „inteligencja” (νόησις) wskazuje raczej na czynność lub owoc procesu myślowego, „intelekt”, czy „rozum” (νοῦς) wskazuje na podmiot dokonujący procesu myślenia. Ponieważ w dalszej części tekstu Klemens mówi o poznawaniu tego, co jest myślane przez Boga, nie bez powodu posłużył się on terminem νόησις, a nie νοῦς. Por. Abramowiczówna III 211. Zob. także Liddell – Scott, s. 1178.

⁶³ Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 1074b 34-35, ed. Bekker, vol. 2, s. 1074.

który nie posiada już żadnej rozciągłości. Według Arystotelesa jednak, punkt matematyczny jest czymś, co nie będąc rozciągle, posiada umiejscowienie, czyli pozycję (θέσις)⁶⁴. Aby zrozumieć, czym jest Bóg w swojej naturze, filozof powinien odrzucić również i tę kategorię. W ten sposób dochodzi do pojęcia „monady”, która nie ma ani rozciągłości przestrzennej, ani umiejscowienia, a jest czymś zupełnie prostym, niepodzielnym i niezmiennym. Droga negacji nie prowadzi jednak do zrozumienia tego, czym Bóg jest, lecz czym nie jest (οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστίν). Nie jest więc On podobny do bytów cielesnych, ale też nie jest jedynie jakimś pojęciem matematycznym. Dlatego też Klemens mówi o odrzuceniu wszelkich właściwości, które człowiek przypisuje również bytom niecielesnym (ἄσώματα). Taką właściwością jest z pewnością bycie ograniczonym (zamkniętym) przez definicję. Bóg nie daje się zamknąć w żadnej definicji, gdyż, choć jest prosty, jest niezmierną głębią (τὸ ἀχανές), której ludzki intelekt pojąć nie może. Grecki termin ἀχανές, używany przez Arystotelesa do opisu czegoś niezgłębionego i niemożliwego do prześledzenia⁶⁵, wskazuje u Klemensa na bezkres lub nieskończoność Boskiej wiedzy. Poznanie jej nie jest już możliwe dzięki naturalnym możliwościom ludzkiego intelektu, lecz jedynie dzięki Objawieniu dokonanemu przez Chrystusa. Mało tego, nie polega ono jedynie na intelektualnym zgłębianiu treści ewangelicznych, lecz związane jest ze „świętością życia” (ἀγιότης), a więc z procesem upodobnienia się człowieka do Boga, któremu musi towarzyszyć łaska – nadprzyrodzony dar pochodzący od Boga⁶⁶.

Mówiąc o podążaniu ku „głębi” (τὸ ἀχανές), Klemens – o czym już wspomnieliśmy – dochodzi do kolejnego rozumienia nieskończoności, jako nieskończonej wielkości (μέγεθος). Nie polega już ona na nieposiadaniu wymiaru, i przez to jakiegokolwiek granicy, jak to wykazał przy okazji opisu natury transcendentnego Jedna, lecz na nieskończonej wielkości mocy i mądrości, która jest w Bogu. Ową nieskończoną mocą i mądrością, która przebywa w „łonie Ojca”, jest Logos – Boży Syn, o czym Aleksandryjczyk pisze *explicit* w dalszej części tekstu *Kobierców*:

„Apostoł Jan mówiąc: «Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, Ten, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył» (J 1, 18), nazwał łono Boga niewidzialnym i niewyraźnym (ἄορατον καὶ ἄρρητον). Dlatego też niektórzy nazwali je głębią (βυθὸν), ponieważ wszystkie rzeczy zostały ogarnięte

⁶⁴ Por. tenże, *De anima* 409a 6, ed. Bekker, vol. 1, s. 409: „ἢ γὰρ στιγμή μόνάς ἐστὶ θεῖον ἔχουσα”.

⁶⁵ Na przykład: bezkresna przestrzeń rozciągająca się między ziemią a gwiazdami, bezkresna otchłań we wnętrzu ziemi czy też bezkres morza, którego nie można ogarnąć. Zob. tenże, *Meteorologica* 340a 32; 355b 31; 267a 19.

⁶⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 4, 1 - 8, 1; VI 166, 1-5. O relacji między wiedzą, wiarą, miłością oraz Bożym działaniem w procesie upodobnienia się człowieka do Boga zob. tamże VII 55, 1 - 59, 7.

i objęte tym łonem (περιειληφότα καὶ ἐγκολπισάμενον); niedostępne i nieskończone (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον)⁶⁷.

Łono Boga jest więc nieskończone (ἀπέραντος) pod względem wielkości, nie fizycznej oczywiście, lecz wielkości rozumianej jako ogrom i bogactwo Bożych idei i mocy⁶⁸. Utożsamia się ono z Logosem Boga, bowiem Logos, Moc i Mądrość Boga⁶⁹, jest wszystkim tym, co myśli i chce Ojciec⁷⁰. Jest Ono niedostępne, a właściwie „nieosiągalne” (ἀνέφικτος), nie w tym sensie, iż nikt nie może do Niego dotrzeć, lecz dlatego, że żaden skończony intelekt nie jest w stanie Go ogarnąć w całości. Choć Klemens nawiązuje w powyższym tekście do teologii gnostycznej, mówiąc iż niektórzy nazywają łono Boga głębią, albo też „otchłanią” (βυθός)⁷¹, to bynajmniej nie potępia w tym miejscu terminu, którym posługiwali się gnostycy. Tak jak otchłań, tak Syn Boży, będąc Bożą Mądrością jest niezgłębiany, co zresztą potwierdza Pismo, na które powołuje się Aleksandryjczyk w wielu innych miejscach⁷².

Bóg-Jedno oraz Logos-Mądrość są więc nieskończeni pod różnym względem. Pierwszy ze względu na absolutną prostotę i niecielesność, a w związku z tym na brak jakichkolwiek granic; drugi ze względu na nieskończone bogactwo mądrości i wiedzy Boga. I jeden i drugi wymyka się jakimkolwiek objęciu, nawet intelektualnemu: pierwszy ze względu na brak jakiegokolwiek określenia⁷³, drugi ze względu na nieskończoną ilość określeń, które w sobie

⁶⁷ Tamże V 81, 3, GCS 15, 380, tłum. własne.

⁶⁸ Oprócz dosłownego cytatu z Ewangelii według św. Jana, powyższy tekst Klemensa o nieskończonym „łonie Boga” może być aluzją do wypowiedzi z Księgi Hioba (Hi 36, 22-26), gdzie jest mowa o Bogu wszechmocnym i niepoznawalnym, którego dzieła są niezgłębiane, a lata niepoliczalne. W wersji LXX pojawia się tu słowo ἀπέραντος i jest to jedyne miejsce w całej Biblii, w którym ono występuje. Zob. Hi 36, 26: „ἰδοὺ ὁ ἰσχυρὸς πολὺς καὶ οὐ γνωσόμεθα ἀριθμὸς ἔτων αὐτοῦ καὶ ἀπέραντος”.

⁶⁹ Por. 1Kor 1, 24. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 189, 3; II 52, 7; VI 47, 3-4; VII 7, 4.

⁷⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 5, 5 - 6, 2, GCS 17, 5-6, tłum. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, s. 220-221: „Syn Boży, nie ulegający podziałowi ani uszczupleniu, ani zmianie miejsca, lecz jest w każdym czasie wszędzie i w żaden sposób nie jest ograniczony (μηδαμῆ περιεχόμενος), cały jest myślą, cały jest światłem (ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς), pochodzącym od Ojca, cały jest okiem, wszystko widzi, wszystko słyszy, wszystko wie, Mocą przenika moce (δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν). Jemu jest podległe całe wojsko aniołów i bogów, ponieważ objął cały święty zarząd nad światem, jako Słowo pochodzące od Ojca, z woli Tego, który Mu poddał świat pod władzę. Ponadto wszyscy też ludzie należą do Niego [...]. Od Niego bierze początek Opatrzność (πρόνοια), troszcząca się zarówno o człowieka pojedynczego, jak o całą społeczność ludzką i o całą wszechświat”; tamże IV 156, 2 - 157, 2.

⁷¹ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre I*, SCH 264, Paris 1979, 28.

⁷² Por. Rz 11, 33; 1Kor 2, 10; Ef 3, 18-19. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 80, 2-4; II 7, 3-4; VI 166, 3. W tekstach tych, pojawia się słowo βάθος, które w wielu przypadkach jest synonimem gnostycznego słowa βυθός. Również ono oznacza głębię i otchłań zarówno w odniesieniu do rzeczywistości stworzonej, jak i w odniesieniu do Boga, por. Lampe, s. 282 i 306.

⁷³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 82, 2-4, GCS 15, 381, tłum. Niemirska-Pliszczyń-

zawiera. Tymi określeniami są Boskie idee lub moce. Każdą z nich ludzki intelekt jest w stanie w jakiś sposób uchwycić, lecz wszystkie razem są nieobejmowalne. Pisze o tym Klemens *explicito* w innym miejscu *Kobierców*, gdzie nawiązując po raz kolejny do definicji nieskończoności Arystotelesa⁷⁴, stwierdza, iż Mądrość Boża, którą jest Logos, jest wprawdzie możliwa do prześledzenia (ἔχει διέξοδον), jednakże proces takiego śledzenia (czyli zgłębiania lub poznawania) nie może mieć końca⁷⁵.

W innym znowu miejscu Aleksandryjczyk powie, iż poznanie Boga, do którego dąży gnostyk, czyli doskonały chrześcijanin, „prowadzi do celu, który jest nieskończony i doskonały (πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον)»⁷⁶. Pomijając fakt, że po raz kolejny pojawia się tu znana już terminologia związana ze starożytnymi definicjami nieskończoności, warto zwrócić uwagę na swoistą grę słów, którą posługuje się Klemens. Otóż cel (τέλος) gnostyka, którym jest sam Bóg, jest nieskończony (ἀτελεύτητον), a jednak doskonały (τέλειον). Słowo „doskonały”, o czym już wspomnieliśmy na początku tego tekstu, oznacza dla starożytnych tyle co „skończony”, natomiast „nieskończony” tyle co „niedoskonały”. W swej *Fizyce* Arystoteles

ska, t. 2, s. 66: „Bo to, co jest przedmiotem naszej definicji, może być określone albo na podstawie cech przysługujących przedmiotowi, albo na podstawie relacji wzajemnych między przedmiotami. Niczego tego rodzaju nie można zastosować do pojęcia Boga. Również nie może być Bóg pojęty przy pomocy nauki posługującej się dowodami. Ona bowiem opiera się na przesłankach poprzedzających i lepiej znanych, a przecież nic nie mogło zaistnieć przed Niezrodzonym. Pozostaje, jako jedyna możliwość, obejmować myślą Niepoznawalne przez dar łaski Bożej i w wyłącznym oparciu o Słowo od Boga pochodzące”.

⁷⁴ Por. Arystoteles, *Physica* III 204a 2-7, wyżej cytowany w całości. W drugiej z definicji nieskończoności sformułowanych w tym tekście, Arystoteles stwierdza, że nieskończonym może być „to, co może być śledzone, jednakże proces ten nie można doprowadzić do końca (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον)”. Taki byt według Arystotelesa nie istnieje. Według Klemensa, jest nim Logos, co widać w niżej cytowanym fragmencie, w którym Aleksandryjczyk posłużył się terminologią Stagiryty.

⁷⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 156, 1-157, 1, GCS 15, 317-318, tłum. własne: „Bóg nie mogąc być przedmiotem dowodzenia, nie może stać się przedmiotem nauki (ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός). Syn natomiast jest mądrością, wiedzą, prawdą i wszystkim tym, co przysługuje tym jakościom. Przysługuje Mu więc możliwość bycia przedmiotem dowodzenia i prześledzenia (καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον). Wszystkie moce Ducha stawszy się razem jednym bytem należą do Niego, to jest do Syna. On jednak pozostaje nieredukowalny (ἀπαρέμφοτος) do pojęcia żadnej z Jego mocy. Dlatego też Syn nie jest po prostu jednym jako jedno, ani też wielością jako części, ale jednym jako wszystko (ἐν ὧς ἔν, οὐδὲ πολλὰ ὧς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὧς πάντα ἔν), a stąd też jest wszystkim. On jest jakby kołem wszystkich mocy skupionych i połączonych w jedno. Dlatego też Logos jest nazwany «Alfą i Omega», gdyż tylko w Nim koniec staje się początkiem (τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται), a ten z kolei kończy się w początku od nowa, nigdzie nie mając przerwy”. Oprócz definicji nieskończoności Arystotelesa, o której wspomnieliśmy wyżej, Klemens odwołuje się w tym tekście do *Drugiej Hipotezy* z Platónskiego *Parmenidesa*. W *Pierwszej Hipotezie* bowiem – jak słusznie zauważa Choufrine (*Gnosis, Theophany, Theosis*, s. 174-177) – Platon mówi o „Jednym jako jedno”, w *Drugiej* o „Jednym jako wielości”. Por. Plato, *Parmenides* 143a.

⁷⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 56, 3, GCS 15, 41. Por. tamże II 134, 1-2.

stwierdza, że „nie będzie doskonałym (skończonym) w żadnym wypadku to, co nie ma końca, a końcem jest granica (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας)⁷⁷”. Według Aleksandryjczyka, coś co jest nieskończone (ἀτελεύτητος), może być doskonałe (τέλειον), choć z punktu widzenia językowego zachodzi tu pewnego rodzaju sprzeczność. Doskonała bowiem, choć nigdy nie osiągnąca swego celu, może być aktywność skierowana ku poznawaniu Boga⁷⁸. Już bowiem akt kontemplacji, który rozciąga się w nieskończoność, a nie jego ukończenie, jest szczęściem człowieka. Doskonały, choć nieskończony, jest również sam Bóg w swej istocie i mocy, gdyż Jego nieskończoność nie odnosi się do szczęścia, któremu miałoby czegoś brakować, lecz opisuje nadmiar Dobra, które nieustannie i bezgranicznie udziela się światu. Owo udzielanie się nie musi mieć jakiegoś kresu (πέρας), a jednak może być uznane za coś doskonałego (τέλειον). Tak więc, obok nowej definicji nieskończoności Boga jako Jedna (τὸ ἓν ἄπειρον), o której wyżej pisaliśmy, również w formule τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, Klemens rozstaje się ewidentnie z dotychczasowym rozumieniem nieskończoności jako nie-doskonałości i nie-dokończoności.

3. Wątpliwe fragmenty, czy wątpliwa interpretacja? Jak zauważyliśmy we wstępie, całe „zamieszanie”, które doprowadziło historyków idei do błędnego przypisywania Plotynowi pierwszeństwa w nadaniu pojęciu nieskończoności waloru pozytywnego, wiąże się z niektórymi wypowiedziami Orygenesisa, z których miałoby wynikać, że moc Boża jest w jakiś sposób ograniczona. Jednakże czy badaczka zajmującego się filozofią i teologią aleksandryjską nie powinno nurtować następujące pytanie: dlaczego Orygenes, wielki i wnikliwy myśliciel, świetnie znający doktrynę Filona z Aleksandrii (który ocalił ją od zapomnienia i przekazał dalszym pokoleniom), jak i doktrynę swojego mistrza Klemensa Aleksandryjskiego, miałby odrzucać czy choćby tylko ignorować wyłożoną przez nich naukę o Bogu nieskończonym? Ponadto, dlaczego, jeśli znał tę doktrynę, nie odniósł się do niej krytycznie *explicite*, to znaczy, dlaczego nie wykazał jej braków, sprzeczności czy nieścisłości? Nie jest bowiem w stylu Orygenesisa pomijanie tak ważnej kwestii, skoro w swoich dziełach uważnie śledzi, rozwija, a niekiedy krytykuje lub poprawia różnorakie, o wiele mniejszej wagi tezy filozoficzne, które pojawiły się w tekstach poprzedników. Jeśli jednak tego nie zrobił, to warto się przyjrzeć tym kilku

⁷⁷ Aristoteles, *Physica* III 207a 14, ed. Bekker, vol. 1, s. 207.

⁷⁸ Dlatego też Klemens określa kontemplację (θεωρία) Boga, jako ἀκόρεστος, czyli nigdy nienasyconą. Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 40, 1; VI 75, 1; VI 108, 1; VII 13, 1. Nie musi to oczywiście oznaczać braku, czy niedostatku szczęśliwości w przypadku dusz zbawionych, lecz wskazuje na nieustanny proces poznawania lub też odkrywania tego, czym jest nieskończony Bóg. W ten sposób również ludzkie poznanie Boga rozszerza się w nieskończoność, stając się dynamicznym i powiększającym się szczęściem dusz.

fragmentom, na które powołują się historycy idei, i zbadać, czy rzeczywiście zostaje w nich odrzucona idea nieskończoności Boga⁷⁹. Oto pierwszy z nich:

„Powinniśmy zatem uznać, iż na owym początku Bóg uczynił taką ilość stworzeń rozumnych albo umysłowych – czy jak tam należy nazwać byty, które określiliśmy powyżej jako umysły – jaka w Jego przewidywaniu mogła być wystarczająca. Z całą pewnością Bóg je stworzył po ustaleniu ich określonej liczby; wbrew przekonaniu niektórych ludzi nie należy bowiem sądzić, że stworzenia nie mają końca, bo gdzie nie ma końca, tam nie można niczego pojąć ani określić (*ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest*); gdyby tak było, to stworzenia nie mogłyby być przez Boga objęte ani uporządkowane (*contineri vel dispensari a deo*). Wszak z samej istoty rzeczy to, co jest nieskończone, jest też niepojęte (*naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit*). A przecież zgodnie ze słowami Pisma Bóg urządził wszystko «według miary i liczby» (Mdr 11, 20), i dlatego liczbę słusznie będziemy odnosić do stworzeń rozumnych lub do umysłów: jest ich tyle, iloma opatrność Boża może kierować i rządzić oraz ile może obejmować. Miarę natomiast odniesiemy konsekwentnie do materii cielesnej: musimy wierzyć, iż Bóg stworzył ją taką, jaka w Jego przekonaniu może wystarczyć do urządzenia świata”⁸⁰.

Przed analizą powyższego tekstu należy zaznaczyć, iż znajduje się on w księdze II dzieła *O Zasadach*, w której Orygenes zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami związanymi ze światem stworzonym. Traktat o Bogu, Jego naturze oraz pochodzeniu poszczególnych Osób Trójcy znajduje się w księdze

⁷⁹ Należy zaznaczyć, że inspiracją do napisania tej części niniejszego tekstu były dwie monografie Panayiotisa Tzamalikosa dotyczące ontologii, kosmologii i eschatologii Orygenesesa, w których autor porusza również zagadnienie nieskończoności. Wydaje się, iż jest to pierwszy badacz, który odrzucając powszechne wśród historyków filozofii i teologii przekonania, zaczął mówić odważnie o obecności konceptu nieskończoności Boga w doktrynie Adamancjusza, por. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2006, 245-259; tenże, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007, 174-185. W swych analizach Tzamalikos zajmuje się czterema fragmentami tekstów Orygenesesa, na które już od dziesięcioleci powołują się historycy idei, dopatrując się w nich tezy o skończoności Boga. Tzamalikos udowadnia, że owe fragmenty nie wyrażają *explicite* przypisywanej im tezy. Autora wspomnianych monografii interesuje jednak bardziej koncept nieskończoności Boga w czasie, a więc wieczności. Ponadto w swych poszukiwaniach odwołuje się on do myślicieli tworzących po Orygenesie, takich jak Plotyn i Grzegorz z Nyssy. Niekiedy wskazuje na orygeniańskie zapożyczenia z doktryn stoików. Choć w dalszej części tego artykułu odwołamy się również do tych samych, kontrowersyjnych fragmentów dzieł Adamancjusza, nasza analiza będzie odbiegała od tej, którą przedstawił Tzamalikos. Będziemy bowiem starali się ukazać kontynuację myśli Filona i Klemensa z Aleksandrii w doktrynie Orygenesesa. Odwołamy się również do polemiki, jaką prowadzili myśliciele żydowscy i chrześcijańscy z tezami Arystotelesa na temat nieskończoności, by ostatecznie wykazać, iż według Adamancjusza Bóg jest nieskończony pod względem natury, mocy i wiedzy. Przytoczymy poniżej również te teksty, na które Tzamalikos nie zwrócił uwagi.

⁸⁰ Origenes, *De principiis* II 9, 1, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 352-354, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 191 (tłum. poprawione).

I tegoż dzieła. Tam zaś, nie dowiadujemy się właściwie niczego nowego (może wyłączając bardziej rozbudowaną argumentację), czego na temat natury Bożej nie powiedzieliby już poprzednicy Orygenes: Filon i Klemens. Tak więc również według Adamancjusza, Bóg jest bytem niecielesnym, prostym, radykalnie transcendentnym, a przez to i niepoznawalnym. Jest określony jako *intellectualis natura simplex*⁸¹, co po grecku można by oddać z pewnością jako νοητή οὐσία ἀπλή⁸², czyli „inteligibilna substancja prosta”. Jego absolutna niecielesność i niezłożoność wskazują na to, iż nie ma On ani wymiaru, ani rozciągłości, ani części, a w związku z tym, nie posiada żadnej wyznaczonej granicy, kształtu czy też określonego miejsca⁸³. Jest zarazem wszędzie i nigdzie. Charakterystyka natury Boga, jaką znajdujemy na pierwszych kartach dzieła *O Zasadach*, w niczym nie odbiega więc od tego, co o nieskończonym Jednie, w swej definicji z *Kobierców*, powiedział Klemens Aleksandryjski⁸⁴. Dodajmy, że również uczeń Klemensa, na określenie Boga używa terminu „Jedno” (*unum*), ale także „Monada” (μονάς) i „Jednia” (ἐνός), które to słowa Rufin, autor łacińskiego tłumaczenia *O zasadach*, pozostawia w języku greckim⁸⁵. Owo absolutnie proste Jedno nie może być ograniczone (*circumscribi*), nie tylko poprzez przestrzeń czy miejsce, których nie posiada, ale przez wszelkiego typu atrybuty, które charakteryzują skończone byty stworzone⁸⁶.

⁸¹ Tamże I 1, 6, SCh 252, 100.

⁸² Podobnych pojęć na określenie natury Boga używa Adamancjusz w innych swoich dziełach, które zachowały się w języku greckim. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 20, 119; XIX 6, 37; tenże, *Contra Celsum* VII 38. Termin, który Rufin przetłumaczył jako *intellectualis*, to po grecku z pewnością νοητός = „inteligibilny”. Orygenes bowiem stara się unikać słowa πνευματικός = „duchowy”, ze względu na jego materialistyczne konotacje. Dla stoików przecież „duch”, czyli πνεῦμα, to ciało. Już na pierwszych stronach dzieła *O zasadach* Adamancjusz polemizuje z takim właśnie rozumieniem słowa „duch” i – nawiązując do tradycji platońskiej – mówi o Bogu jako o bezcielesnym Intellekcie.

⁸³ Widać to również we fragmencie, w którym Orygenes interpretuje w sposób filozoficzny spotkanie Jezusa z Samarytanką opisane na kartach Ewangelii Janowej. Kiedy Samarytanką na pytanie o miejsce kultu Boga (por. J 4, 20) otrzymuje odpowiedź, iż prawdziwy kult Boga dokonuje się w „duchu i prawdzie” (J 4, 23), autor *O zasadach*, komentując tę wypowiedź, stwierdza, iż kto chce iść za Bogiem, powinien odrzucić przesłanki odnoszące się do określonych miejsc (por. Origenes, *De principiis* I 1, 4, SCh 252, 96).

⁸⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 5-6, cytowany wyżej.

⁸⁵ Por. Origenes, *De principiis* I 1, 6. Słowo ἐνός = „jednia” jest pewnego typu nowością na gruncie filozofii. Do tej pory bowiem poprzednicy Orygenes w odniesieniu do Boga używali terminu ἕν = „jedno”. Zapewne z powodu tej oryginalności Rufin pozostawia je w języku greckim. W innych swoich dziełach jednak Adamancjusz będzie się posługiwał także terminem ἕν. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 20, 119, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 122, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, 50: „Bóg zatem jest w pełni Jednym i bytem niezłożonym (ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἀπλοῦν)”.

⁸⁶ Por. tenże, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, 100, ŻMT 1, 62: „Dlatego owa niezłożona istota (*natura illa simplex*), która w całości jest Rozumem, w swoim ruchu i działaniu nie może się ociągać i wahać, ażeby nie wydawało się, że niezłożoność boskiej natury zawiera się i do pewnego stopnia jest ograniczona (*circumscribi*) w dodatkowych tego typu atrybutach; idzie o to, aby się nie

To więc, co o naturze Boga mówi Orygenes w I księdze *De principiis*, ale i w wielu innych miejscach swoich pism, odpowiada poszczególnym elementom syntetycznej definicji nieskończoności Boga, którą znajdujemy w *Stromatich* Klemensa.

W przytoczonym powyżej fragmencie, Adamancjusz nie zajmuje się nieskończonością Boga, lecz skończonością stworzenia. Stwierdza jedynie, że Bóg stworzył określoną, a więc skończoną ilość stworzeń. Z takiego stwierdzenia nie wynika jeszcze, że natura czy moc Boga są w jakiś sposób ograniczone. Orygenes zauważa po prostu, że Bóg stworzył tyle, ile chciał. W dalszej części fragmentu pojawia się polemika z filozofami utrzymującymi, iż świat, bądź liczba stworzeń w nim istniejących, jest nieskończona. Podobną polemikę znajdujemy w III księdze *Fizyki* Arystotelesa, gdzie filozof, krytykując poglądy swoich poprzedników, dowodzi, iż logiczna analiza pojęcia nieskończoności, musi prowadzić do wniosku, że nie mogą istnieć aktualnie nieskończone ciała, ani też nieskończona liczba aktualnie istniejących bytów materialnych⁸⁷.

okazało, iż to, co stanowi początek wszechrzeczy, jest złożone i różnorodne oraz że jest wielością, a nie jednością (*unum*); jedność zaś, pozbawiona wszelkiej cielesnej domieszki, powinna się składać wyłącznie, że się tak wyrażę, z idei Bóstwa”.

⁸⁷ Por. Arystoteles, *Physica* III 203a - 208a. Każde bowiem ciało – argumentuje Stagiryta – rozciąga się we wszystkich kierunkach. Powierzchnia jest tym, co je obejmuje, a tym samym tym, co wyznacza mu granice. Gdyby istniało aktualnie nieskończone ciało, musiałyby ono rozciągać się w nieskończoność we wszystkich kierunkach i siłą rzeczy nie mogłoby posiadać żadnej powierzchni. Gdyby bowiem posiadało powierzchnię, byłoby czymś skończonym, a nie nieskończonym. Ponadto, gdyby istniało choćby jedno nieskończone ciało, nic innego nie mogłoby istnieć oprócz niego, gdyż ono jedno byłoby rozciągnięte we wszystkich kierunkach (por. tamże III 204b). Postawienie mu jakiegś, choćby najmniejszej, granicy oznaczałoby, z punktu widzenia logiki, zaprzeczenie jego nieskończoności. Podobnie jest z liczbą. Wprawdzie zawsze można sobie pomyśleć abstrakcyjnie liczbę większą od danej, dowodzi Arystoteles (por. tamże III 207b), to jednak nie istnieje nieskończona liczba bytów aktualnie istniejących. Nieskończony zbiór to taki, „do którego można ciągle dobierać z zewnątrz jakiś nowy element” (tamże III 207a 7-8, ed. Bekker, vol. 1, s. 207, tłum. Leśniak, s. 134). Jednakże, poza tym, co aktualnie istnieje, nie ma niczego „na zewnątrz”, chyba że to, co nie istnieje. Niebytu jednakże nie ma. To, co aktualnie istnieje, z konieczności musi więc być skończone. Ponadto – argumentuje dalej Stagiryta – to, co ma liczbę, jest przeliczalne. „Jeżeli zaś przeliczalne może być przeliczone, to również byłoby możliwe przeliczenie nieskończoności” (tamże III 204b 8-10, ed. Bekker, vol. 1, s. 204, tłum. Leśniak, s. 126). Nieskończoność jednakże *ex definitione* jest czymś nieprzeliczalnym. Oczywiście mogą pojawiać się – według Arystotelesa – coraz to nowe byty, które do tej pory nie istniały, ale fakt ten wskazuje właśnie na to, iż nieskończoność nie jest czymś aktualnie istniejącym, lecz pewnego rodzaju funkcją dotyczącą procesu powstawania i giniecia. Konsekwencją bycia nieskończonym jest również bycie nieogarnionym i przez nic nieobejmowalnym. Nieskończony świat nie mógłby więc stanowić żadnej całości, nie mógłby być objęty przez żadne miejsce, ani posiadać żadnej formy. Byłby po prostu niedokończony. Całość bowiem jest tym, co obejmuje poszczególne swoje części (por. tamże III 207a); forma, jest tym, co obejmuje materię (por. tamże III 207b); a miejsce jest tym, co bezpośrednio obejmuje ciało (por. tamże III 205a - 206a). Nieskończona liczba bytów istniejących aktualnie, jako zbiór i całość, musiałaby być czymś nieuformowanym i nieistniejącym w żadnym miejscu. Nic bowiem z logicznego punktu widzenia nie jest w stanie objąć nieskończoności, ani fizycznie, ani intelektualnie.

Do takiego właśnie rozumowania, a właściwe do wniosków wynikających z logicznej analizy pojęcia nieskończoności, nawiązuje Orygenes, kiedy stwierdza: „ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest oraz naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit”. Pojawiające się przy tej okazji słowo *comprehendo*⁸⁸ można tłumaczyć, nie tylko jako „pojmować”, w sensie „rozumieć”, ale także jako „obejmować”. To więc, co jest nieskończone, w żaden sposób nie może być objęte, gdyż przeczyłoby to samej definicji nieskończoności, zgodnie z którą nieskończoność jest czymś nieobejmowalnym. Te ogólne stwierdzenia, powtórzone we fragmencie z *De principiis* II 9, 1 aż dwa razy, korespondują z wypowiedziami Arystotelesa z III księgi *Fizyki*. Tak więc zarówno według Arystotelesa, jak i według Orygenes, świat aktualnie istniejący, skoro jest obejmowalny, czy to fizycznie – ma wszakże powierzchnię, miejsce i jakąś formę – czy to intelektualnie, gdyż jest obejmowany i porządkowany przez Boga, musi być skończony zarówno w swych częściach, jak i w całości.

Z takiej logicznej analizy pojęcia nieskończoności nie wynika jednakże, że Bóg w swej naturze jest skończony. Mało tego, Orygenes stwierdza wprost, że pojęcia „liczba” (*numerus*) i „miarą” (*mensura*) odnoszą się kolejno do stworzeń i do materii, nie do Boga. Nie wynika też z powyższego tekstu, że Bóg nie może powoływać do istnienia coraz to nowych bytów, gdyż Jego moc jest ograniczona. W rzeczywistości bowiem Bóg, będąc nieskończoną aktywnością, nieustannie może stwarzać rzeczy nowe i nimi władać⁸⁹. Na tym polega Jego wszechmoc, a więc niczym nieogarniona moc stwarzająca, wszystkim rządząca i wszystko obejmująca. Za każdym jednak razem Bóg powołuje do istnienia skończone byty i za każdym razem zna ich liczbę. Mało tego, na podstawie swojej wszechwiedzy Bóg uprzednio zna liczbę wszelkich istniejących bytów, również tych, które mają zaistnieć w przyszłości⁹⁰. Gdyby liczba owych bytów była nieskończona, Bóg nie mógłby ich objąć (gdyż logika podpowiada, że nieskończoność jest nieobejmowalna), a wówczas można by

⁸⁸ W wydaniu krytycznym (SCH 252, 352) występuje lekcja: *conpraehendo*.

⁸⁹ Por. Origenes, *De principiis* III 5, 3, ed. Crouzel – Simonetti, SCH 268, Paris 1980, 222, ŻMT 1, 303: „Określenie Boga jako istoty beczynnej i nieruchomej jest równocześnie bezbożnością i absurdem, podobnie zresztą jak pogląd, że kiedyś dobroć nie czyniła dobrze, a wszechmoc nie sprawowała władzy”. Z tego powodu Orygenes wysuwa hipotezę istnienia następujących po sobie światów. Liczba tych światów jest jednak skończona, gdyż nieskończoność znowu prowadziłaby do wniosku, iż Bóg nie mógłby ich wszystkich poznać. Por. tenże, *Commentarius in Matthaëum* XIII 1. Nieskończone są jednak dobrodziejstwa, których Bóg udziela skończonej, choć ciągle powstającej w czasie, liczbie stworzeń. Jest On bowiem Dobrem, do którego natury należy nieustanne udzielanie się. Por. tenże, *De principiis* I 3, 7-8; I 4, 3; IV 4, 8-9; tenże, *Commentarius in Joannem* VI 36, 181; VI 57, 295.

⁹⁰ Oczywiście Bóg, będąc wszechwiedzącym, zna również liczbę stworzeń, które powoła do istnienia w przyszłości. Por. tenże, *De principiis* I 4, 4, SCH 252, 170, ŻMT 1, 96: „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”.

stwierdzić, iż Bóg nie zna swojego stworzenia i nie jest w stanie nim rządzić – co dla Orygenesa jest oczywistym absurdem. Założenie istnienia nieskończonego świata stworzeń implikowałoby więc z konieczności wykluczenie konceptu Bożej wszechmocy i Bożej wszechwiedzy, na co Adamancjusz zgodzić się nie chce. Na początku więc, o którym pisze autor *O zasadach*, Bóg stworzył skończoną, nie zaś nieskończoną, liczbę stworzeń i to nie tylko dlatego, że tak twierdzi autorytet Pisma, lecz także dlatego, że wymaga tego logika Arystotelesa, a z odrzucenia której wynikałby absurdalny obraz Boga: Boga nie będącego w stanie zapanować nad tym, co sam stworzył⁹¹.

Stwierdzając, że to, co jest nieskończone, nie może być przez nic ogarnięte, Adamancjusz zgadza się również z tym, czego dowodzili jego poprzednicy Filon i Klemens, twierdząc, że Bóg będąc nieskończony, pozostaje niepoznawalny w swej istocie. O niepoznawalności Bożej natury pisze Orygenes w I księdze *O zasadach*⁹² i bynajmniej teraz, w księdze II, nie podważa tego, co wcześniej napisał. Zdanie „ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest” nie powinno więc prowadzić do wniosku, że Bóg nie może być nieskończony, gdyż nie mógłby poznawać samego siebie. Postuluje ono natomiast tezę, że obok Boga nie może istnieć żaden inny nieskończony, a więc nieobejmowalny przez Niego byt. W przeciwnym razie Bóg nie mógłby być Bogiem, czyli kimś, kto wszystko ogarnia, wszystkim włada i wszyst-

⁹¹ Pisze o tym Adamancjusz *explicite* również w innym miejscu. Por. Origenes, *De principiis* III 5, 2, Sch 268, 220-222, ŻMT 1, 302: „A jeśli istnieje ktoś, kto sprzeciwiłby się tutaj powadze lub świadectwu naszego Pisma, zapytamy go, czy uznaje, że Bóg może ogarnąć wszystko, czy nie może? Stwierdzenie – «nie może» – stanowi jawią bezbożność. Jeśli przeto powie z konieczności, że Bóg ogarnia wszystko, to już samo to, iż wszystko może zostać ogarnięte, wystarcza, abyśmy uznali, że ma ono początek i koniec. To bowiem, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może. Bo choćby pojmowanie mogło się rozciągnąć bardzo daleko, to jednak możliwość ogarnienia umyka i oddala się nieskończenie tam, gdzie początku nie ma”. Zaznaczmy, iż jest to kolejny fragment, na który powołują się historycy idei sugerując, iż Orygenes podzielał pogląd starożytnych dotyczący negatywnego rozumienia nieskończoności. Jak widać, nie znajdujemy w nim żadnych nowych danych, niż te, o których już pisaliśmy wyżej a propos fragmentu *De principiis* II 9, 1, z tym może wyjątkiem, że jeszcze bardziej zostaje tu podkreślona „absurdalność” mówienia o nieskończonym lub niestworzonym świecie. Gdyby świat nie był stworzony przez Boga – argumentuje Orygenes – to znaczy, gdyby nie miał jakiegos początku lub gdyby liczba stworzeń była nieskończona, Bóg nie mógłby być Bogiem. Nie mógłby bowiem objąć nieskończonego *ex definitione*. Co nie oznacza oczywiście, iż Jego natura czy moc jest skończona. Mało tego, stwierdzając, iż „to, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może”, wskazuje również w pewien sposób na Boga. To przecież Bóg jest – według niego – bez jakiegokolwiek początku. To On więc nie może być przez nic ogarnięty, w przeciwieństwie do swego stworzenia.

⁹² Por. tamże I 1, 5, Sch 252, 98, ŻMT 1, 61: „Skoro więc w miarę naszych możliwości wykazaliśmy bezsens myślenia o Bogu jako o jakiejś istocie cielesnej, stwierdzamy zgodnie z prawdą, że Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębionym. Cokolwiek bowiem możemy pomyśleć albo wyobrazić sobie o Bogu, musimy koniecznie uznać, że przekracza On wszelkie nasze o Nim wyobrażenia [...]. Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy”.

ko wie. W cytowanym wyżej fragmencie z *De principiis* II 9, 1, Orygenes stara się więc wyeksplikować, na czym polega podstawowa różnica między Bogiem a stworzeniem, a nie stwierdzić, iż moc Boga jest skończona, z tego tylko powodu, że stworzyła skończoną liczbę bytów. Stworzenie ma swój początek, miarę i liczbę, a więc pewne granice, które wyznaczył mu Bóg. On sam natomiast nie posiada żadnej z tych właściwości, gdyż to On wszystko obejmuje i wszystkim włada, nie będąc przez nic ogarniony lub ograniczony.

Dla potwierdzenia naszej tezy pomocny okazuje się także drugi fragment, na który również powołują się historycy idei postulujący u Orygenesesa doktrynę o istnieniu skończonej mocy Boga:

„[Bóg] uczynił wszystko w liczbie i mierze; nic bowiem nie jest dla Boga bez końca albo bez miary. Albowiem mocą swoją obejmuje wszystko, a sam nie został objęty umysłem żadnego stworzenia (*virtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est*). Natura ta jest bowiem znana tylko sobie samej (*soli sibi cognita est*). Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, i tylko Duch Święty przenika nawet głębokości Boże (*perscrutatur etiam alta dei*)”⁹³.

W tekście tym zostaje jasno stwierdzone to, o czym pisaliśmy wyżej, to znaczy, że moc Boża, jest tym, co wszystko ogarnia, a zarazem czymś, co przez nic nie może być ogarnione. Również u Filona i Klemensa, co pokazaliśmy we wcześniejszym paragrafie, znajdujemy tę samą tezę. Moc Boga, tak jak i sam Bóg, jest περιέχων, οὐ περιεχόμενος („ogarniający, lecz nieogarniony”). Teza aleksandryjskich poprzedników Orygenesesa, zostaje sformułowana właśnie w kontekście zagadnienia nieskończoności Boga. Dokładnym odpowiednikiem greckiego: περιέχων, οὐ περιεχόμενος jest łacińskie: *conpraehendit, nullius conpraehensus est*, które znajdujemy w tłumaczeniu Rufina. Stworzenie, ze względu na swoją skończoność może więc być ogarnięte, czy też poznane, lecz nie dotyczy to nieskończonego Boga, który przez nic nie może być ogarniony. Skończony intelekt nie jest w stanie objąć nieskończoności, właśnie ze względu na swoją skończoność, a więc i ograniczoność. Pojawia się jednak pytanie, czy Bóg, skoro jest nieskończony, może poznać samego siebie? Odpowiedź Orygenesesa jest pozytywna. On, i tylko On jest w stanie poznać siebie samego (*soli sibi cognitus est*). Boskie poznanie dotyczące własnej natury nie jest jednak poznaniem definicyjnym, czyli nie polega na zamykaniu w pojęciu tego, co uchwycone, jak to czyni ludzki intelekt. Jest ono raczej, jak sugeruje Adaman-cjusz powołujący się na autorytet Pisma, przenikaniem lub też intelektualnym przemierzaniem (*perscrutatio*) nieskończonej „głębi”, jaką jest Bóg. W tym miejscu warto również przypomnieć, że o głębi (βυθός lub βάθος), którą jest Boża Mądrość, mówił również Klemens, który uważał, że nikt, z wyjątkiem Boga samego, nie jest w stanie przemierzyć Jej bezmiaru. Stąd też wyprowadził tezę o nieskończonym procesie poznawania i upodobniania się człowieka

⁹³ Tamże IV 4, 8, SCh 268, 420, ŻMT 1, 387. Por. J 10, 15; 17, 25; 1Kor 2, 10.

do Boga. Orygenes czyni podobnie. Powołując się w innym miejscu na tekst Rz 11, 33, w którym jest mowa o „głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga (βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ)”, stwierdza, iż stworzony intelekt, choćby był wspomagany łaską, zawsze będzie odkrywał w Bożej Mądrości coraz to nowe tajemnice do zgłębienia, oraz że ostatecznie, choćby zrozumiał wiele z nich, nigdy nie osiągnie kresu swych poszukiwań⁹⁴. Dzieje się tak dlatego, ponieważ Adamancjusz, kontynuując myśl swoich poprzedników, afirmuje nieskończoność Mocy i Mądrości Boga, którą jest Logos. On bowiem, w odróżnieniu od Ojca, czyli absolutnie prostej Zasady wszystkiego, jest wielością: wielością Jego myśli i idei. Wielość ta jednak, choć nieskończona, stanowi jedność tak, że nie można w Logosie wyróżnić jakichkolwiek części. Jest On wszystkim tym, co myśli Ojciec⁹⁵.

Z analizy powyższych tekstów, na które powołując się historycy idei twierdzą, że Orygenes, będąc zanurzony w myśli helleńskiej, głosił tezę o skończonej mocy Boga⁹⁶, wynika coś zgoła przeciwnego. Prawdą jest, że Orygenes jest myślicielem, który czerpie z osiągnięć filozofii greckiej, jednakże, robi to o tyle, o ile rozstrzygnięcia pogańskich filozofów nie stawały w sprzeczności z prawdami objawionymi. Odwołuje się więc do logicznej analizy pojęcia nieskończoności dokonanej przez Arystotelesa, by razem z nim stwierdzić, że nie może istnieć aktualnie nieskończona liczba bytów stworzonych. Razem z filozofem z Aten uważa również, że nieskończoność jest czymś, czego nie można objąć. Do analiz Arystotelesa dodaje jednakże wątek teologiczny zauważając, że tego, co nieskończone, nawet Bóg nie mógłby objąć. Nie wyprowadza jednakże z tego stwierdzenia tezy, iż sam Bóg jest skończony. W odróżnieniu od Stagiryty, a jednomyślnie z Filonem i Klemensem, uważa bowiem, że to

⁹⁴ Por. Origenes, *De principiis* IV 3, 14.

⁹⁵ Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 34, 243-251; II 18, 124-128; tenże, *Philocalia* V 4.

⁹⁶ Jest jeszcze jeden fragment, na który powołują się patrolodzy w interesującej nas kwestii. Nie dowiadujemy się jednakże z niego niczego nowego, poza tym, co już wyżej zostało stwierdzone: świat musi mieć swój początek i koniec, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby być objęty, czyli poznany przez Boga. Por. tenże, *Commentarius in Matthaëum* XIII 1, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, 176, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998, 158: „Tym, co odważyli się sądzić, iż świat się nie skończy, powiemy jeszcze i to: jeśli świat się nie skończy, lecz będzie istniał w nieskończoność, Bóg nie będzie tym, który wie wszystko, zanim się stanie (por. Dn 13, 42). Lecz może po części będzie wiedział albo o każdej rzeczy zanim się stanie, albo o niektórych, a po nich znowu o innych; niezmiernych bowiem z natury rzeczy nie można ogarnąć wiedzą, która zwykle ogranicza wszystko, co poznaje. Z tego wynika również niemożliwość prorocत्व, dotyczących jakichkolwiek wszystkich spraw, ponieważ wszystkie sprawy są niezmierzone”. Warto może jedynie podkreślić przy tej okazji, że fragment ten znajduje się w szerszym kontekście, w którym Orygenes polemizuje z greckim konceptem wędrówki dusz oraz z konceptem nieskończonego trwania zmieniającego się świata. Adamancjusz odrzuca te właśnie teorie, lecz nie dotyka zagadnienia natury Boga, który w odróżnieniu od świata trwa wiecznie, a więc nie ma początku ani końca. Por. tenże, *De principiis* I 2, 11, SCn 252, 138, ŻMT 1, 77: „W ścisłym znaczeniu wiekuiste i wieczne jest to, co istnieje bez początku i nie może przestać być tym, czym jest”.

Bóg wszystko obejmuje, sam przez nic nie będąc objęty. W ten sposób odrzuca jedynie koncept istnienia drugiego, obok Boga, nieskończonego absolutu, którym miałyby być stworzony świat. Ten ostatni jest skończony, to znaczy ma swój początek i będzie miał koniec. Na tym właśnie polega zasadnicza różnica między stworzeniem a Bogiem. Orygenes, ponadto, również w odróżnieniu od Arystotelesa, a w oparciu o objawienie i tezy swoich żydowskich i chrześcijańskich poprzedników, zauważa, że Bóg jest Dobrem nieustannie udzielającym się. Swoje dobrodziejstwa udziela, według możliwości przyjmujących je stworzeń, ale z tego faktu wcale nie wynika ograniczoność Jego mocy. Jego absolutna niecielesność i transcendencja zakłada brak jakiegokolwiek granicy. Nie posiada On żadnych fizyczno-przestrzennych wymiarów, jakichś określonych atrybutów czy nawet własnej formy. Dlatego też, aby nic, nawet kategorie metafizyczne nie mogły ograniczać nieskończonej natury Boga, Orygenes, podobnie jak Filon i Klemens, powie, że Bóg jest ponad substancją⁹⁷, jeśli substancję rozumie się jako coś, co jest zamknięte przez jakąś formę.

4. Przyczyny nieporozumienia i kontrowersyjny termin ἄπειρον. Kilka jest zapewne przyczyn, dla których historycy idei twierdzą, iż Plotyn był pierwszym myślicielem, który w sposób pozytywny mówił o nieskończoności Boga. Pierwszą z nich jest zapewne przypuszczenie, że brak jednoznacznych wypowiedzi Orygenesesa w tej kwestii jest rezultatem braku jakichkolwiek wcześniejszych rozważań o nieskończoności Boga na gruncie chrześcijańskim. Jest tak pewnie dlatego, ponieważ nie wszyscy komentatorzy dzieł Adamancjusza szczegółowo analizują myśl jego poprzedników. Ponadto, badacze starożytnej filozofii pogańskiej nie zawsze zajmują się myślą chrześcijańską tego okresu do tego stopnia (a niekiedy ją ignorują z zasady), by dostrzec, iż przed Plotynem toczyła się bardzo subtelna dyskusja wokół pojęcia nieskończoności wśród tych, którzy uwierzyli w prawdy objawione i je komentowali. Z drugiej strony, badacze starożytnej teologii chrześcijańskiej, nie zawsze są w stanie wystarczająco wyraźnie dostrzec niektóre subtelne aluzje do wypowiedzi filozofów pogańskich, które pojawiają się w tekstach pierwszych chrześcijan. Przyjmuje się raczej pewne ogólne platońskie, arystotelesowskie lub stoickie schematy, w świetle których rozwiązuje się ewentualne aporie pojawiające się przy analizie poszczególnych tekstów Ojców Kościoła. Skoro Orygenes był platonikiem – postuluje np. Charles Bigg, wyżej cytowany – musiał traktować nieskończoność, jako zło, co potwierdzają (nie wprost oczywiście) aporetyczne fragmenty jego tekstów⁹⁸.

Ponadto, w przypadku dzieła Orygenesesa, zwycięża niekiedy przekonanie, iż greckie fragmenty tekstu *O zasadach*, przekazane w relacjach innych starożytnych pisarzy, są bardziej wiarygodne, niż łacińskie tłumaczenie całości

⁹⁷ Por. tenże, *Commentarius in Joannem* XIX 6, 37; tenże, *Contra Celsum* VI 64; VII 38. Szerzej na ten temat zob. Mrugański, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca”* [w druku], por. przypis nr 36.

⁹⁸ Por. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, s. 159.

dzieła dokonane przez Rufina. Dla przykładu, Paul Koetschau, autor edycji krytycznej *De principiis*⁹⁹, postanowił nawet zastępować łaciński tekst Rufina, na którym opiera się jego wydanie, fragmentami zachowanymi po grecku, i to nawet takimi, które wyszły spod pióra starożytnych oskarżycieli Orygenes. I tak, we fragmencie, który wyżej analizowaliśmy (*De principiis* II 9, 1), choć w tekście łacińskim, nie ma mowy o skończonej mocy Boga, we fragmencie greckim, pochodzącym z *Listu do Menasa* cesarza Justyniana, wyraźnie zostaje stwierdzone, iż moc Boga jest skończona (πεπερασμένη). Ponadto, zostaje dołączone zdanie uzasadniające taką tezę: „Gdyby bowiem moc Boża była nieskończona (ἐὰν γὰρ ἦ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις), to z konieczności nie mogłaby pojąć sama siebie: wszak z samej natury to, co nie ma granic, jest też nieogarnione (τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον)”.¹⁰⁰ Ostatnia część tej wypowiedzi, jak pokazaliśmy wyżej, jest zgodna z tym, co twierdził Arystoteles i sam Orygenes na temat nieskończoności. Natomiast zdanie mówiące o tym, iż Bóg nie mógłby poznać samego siebie, gdyby był nieskończony, nie koresponduje z żadną z oryginalnych wypowiedzi Adamancjusza, ani też z żadną tezą jego żydowskich i chrześcijańskich poprzedników. Czyżby to wtrącenie dorzucił sam Justynian lub wymyślił któryś z wcześniejszych oskarżycieli Orygenes¹⁰¹, a cesarz tylko je powtórzył? Również Crouzel i Simonetti, jak i zresztą sam Koetschau, mają poważne wątpliwości co do wiarygodności tego fragmentu¹⁰². Niemniej jednak, w swym komentarzu do wydania krytycznego *De principiis* przyznają rację właśnie Justynianowi. Powołując się bowiem na cytowaną wcześniej tezę oxfordzkiego filozofa Charlesa Bigga, jak i na inne monografie dotyczące konceptu nieskończoności w starożytności, konkludują, iż Orygenes podzielał pogląd greckich filozofów.

Stwierdzając, iż Orygenes odziedziczył negatywne rozumienie nieskończoności od Greków, Crouzel i Simonetti chcą potwierdzić swoją tezę nie tylko opinią innych badaczy, lecz także tekstami źródłowymi. W tym celu, lakonicznie odsyłają do innych miejsc w dziele Adamancjusza, w których rzekomo pojawia się teza o skończoności Boga, a które to miejsca w niniejszym tekście już przytaczaliśmy. Fragmentów tych jednak w żaden sposób nie analizują. Chociaż ich uwadze nie umyka fakt, że w dziele *De oratione*, zachowanym w języku greckim, pojawia się termin ἄπειρον, użyty w odniesieniu do

⁹⁹ Por. *Origenes Werke*, vol. V: *De principiis*, ed. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913.

¹⁰⁰ Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 489 = Origenes, *De principiis* II 9, 1, GCS 22, 164, ŻMT 1, 205.

¹⁰¹ W rzeczywistości bowiem jesteśmy w posiadaniu podobnej, choć nie takiej samej wypowiedzi pojawiającej się u Teofila z Aleksandrii. Por. Theophilus Alexandrinus, *Epistula Paschalis* 2, 17, w: Hieronymus, *Epistula* 98, 17. We fragmencie tym jest mowa o tym, że Bóg stworzył tyle bytów, ile mógł sobie podporządkować, iloma mógł władać i ile mógł objąć. Wypowiedź przytaczana przez Teofila nie pokrywa się jednak dokładnie ani z tą, którą znajdujemy u Justyniana, ani z tłumaczeniem łacińskim Rufina.

¹⁰² Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 211-213; M. Simonetti, nota 3, w: Origenes, *I principi*, Torino 1979, 316-117.

Boga, wysuwają jednak hipotezę, iż po 10 latach od napisania *De principiis*, Adamancjusz mógł zmienić swój pogląd¹⁰³. Warto więc przytoczyć ten tekst w całości i zbadać, czy znajduje się w nim jakaś nowość, w stosunku do tego, co już wyżej stwierdziliśmy:

„Kto modli się dzisiaj do Boga, będącego od nieskończoności w nieskończoność (ἐξ ἀπειρων ἐπ' ἀπειρον ὄντι), nie tylko o to, co należy do «dzisiaj», ale także w pewien sposób o potrzeby «każdego dnia», będzie mógł otrzymać, od Tego, który może udzielić «więcej niż prosimy czy rozumiemy», żeby powiedzieć hiperbolicznie: i więcej, niż to, «co oko nie widziało», i więcej niż to, «co ucho nie słyszało», i więcej niż to, «co nie weszło w serce człowieka»¹⁰⁴.

Według Crouzela i Simonettiego, powyższy fragment, w którym na określenie nieskończoności pojawia się techniczny termin ἀπειρον, wskazuje jedynie na nieskończoność Boga w czasie¹⁰⁵. Badacze ci nie zauważają jednakże tego, że zarówno w tym, jak i w tekście go poprzedzającym, jest mowa o nieustannym udzielaniu się Boga i o Bożych darach, które przewyższają możliwości przyjmującego je człowieka. Z tego właśnie powodu Orygenes trzykrotnie przerywa cytowany przez siebie passus biblijny z 1Kor 2, 9, i wprowadza wyrażenie: καὶ τὰ ὑπὲρ ᾧ, czyli „i więcej niż to” lub „i ponad to, co”, wskazując przez to na nadmiar Bożych darów, których skończone stworzenie nie jest w stanie ogarnąć czy zrozumieć. Nieco wcześniej natomiast, stwierdza razem z Pawłem, iż Bóg nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłych, będzie ukazywał człowiekowi „bogactwo swej łaski w dobroci (πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι)”¹⁰⁶. Owo „bogactwo” (πλοῦτος) wypływa z nieskończonej głębi (βάθος) mądrości i wiedzy Boga, której nic nie jest w stanie przemierzyć czy objąć¹⁰⁷. Tak więc, według Orygenesesa, podobnie jak według Filona i Klemensa, o czym już pisaliśmy wyżej, Dobro, którym jest Bóg, charakteryzuje się nadmiarem. Ten właśnie nadmiar, który przekracza możliwości przyjmującego Boże dary stworzenia, a także nieprzerwana aktywność udzielającego się Dobra, która nie ma ani początku, ani końca, wskazują na nieskończoność Bożej natury pod względem ontologicznym, nie tylko zaś czasowym.

Wśród zachowanych w języku greckim pism Orygenesesa, znajdujemy jednak jeszcze inny tekst, w którym pojawia się słowo ἀπειρον użyte w odniesieniu do Boga, na który wspomniani badacze nie zwrócili uwagi:

„O kim więc, Grecy, powiemy, że jest ślepy, jeśli nie o tych, którzy wśród tak wspaniałych i pięknych rzeczy na świecie nie potrafią wznieść oczu i stwier-

¹⁰³ Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 213.

¹⁰⁴ Origenes, *De oratione* XXVII 16, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, 375, tłum. własne. Teksty biblijne, do których czyni tu aluzje Orygenes, są następujące: Mt 6, 11; Łk 11, 3; Ef 3, 20; 1Kor 2, 9.

¹⁰⁵ Por. Crouzel – Simonetti, nota 2, w: SCh 253, 213.

¹⁰⁶ Origenes, *De oratione* XXVII 15, GCS 3, 374. Por. Ef 2, 7.

¹⁰⁷ Por. tenże, *De principiis* IV 3, 14.

dzić, że należy adorować, podziwiać i czcić jedyne Stwórcę tych rzeczy, że żadne wytwory rąk ludzkich używane w kulcie bogów nie powinny być przedmiotem czci ani bez Boga Stworzyciela, ani razem z Nim? Porównywanie bowiem rzeczy zupełnie nieporównywalnych z Tym, który nieskończenie przewyższa całą stworzoną naturę (τῷ ἀπείρῳ ὑπεροχῆ ὑπερέχοντι πάσης γεννητῆς φύσεως), jest dziełem ludzi dotkniętych ślepotą umysłu¹⁰⁸.

Polemika, jaką prowadzi tu Adamancjusz, z tymi, którzy oddają kult statuom bogów, sprowadza się do prostego stwierdzenia: wytwory rąk ludzkich są pewną ograniczoną, a więc skończoną materią, która nie jest w stanie zamknąć niematerialnego i transcendentnego Boga. Jego natura bowiem przewyższa (ὑπερέχει) poprzez nieskończoną wyższość (ἀπείρῳ ὑπεροχῆ) naturę stworzoną. Słowo ὑπεροχή może tu oznaczać „wyższość”, „wyniosłość”, ale i „nadmiar”. Nie trzeba przypominać, że mówiąc o „wyższości” Boga względem stworzenia, Orygenes nie ma na myśli jakiejś wielkości czy odległości fizycznej, co dobitnie wykazał w I księdze dzieła *O zasadach*, jak zresztą i w wielu innych miejscach. Wyrażenie ἄπειρος ὑπεροχῆ musi więc odnosić się do ontologicznej, to znaczy dotyczącej natury, „wyższości” Boga. Może więc wskazywać na nieskończony „nadmiar”, którym charakteryzuje się nieustannie udzielające się Dobro, którego aktywność nie ma ani początku, ani końca lub na fakt, że to Bóg obejmuje swą mocą wszystko, sam nie będąc przez nic objęty¹⁰⁹.

Na koniec chcemy przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź Orygenes, w której pojawia się słowo ἄπειρον, tym razem w kontekście nieskończonej wiedzy Boga:

„Powiedzmy najpierw, że jeśli wierzymy, iż Umysł Boży jest tak wielki, aby objąć całą wiedzę o każdym istnieniu i w swojej boskości nie pominąć nawet pozornie byle jakiej, i zdawałoby się, najmniejszej rzeczy, to wiara ta jest wyrazem poglądu, że On zawiera w sobie, że tak powiem, nieskończone numerycznie idee (ἄπειρα ἀριθμῶ). Nie można tego uzasadnić za pomocą dowodu (ἀπόδειξις), lecz możemy tylko wierzyć, że tak godzi się sądzić o niestworzonym i wszelką naturę przewyższającym Umysle¹¹⁰.”

Tekst ten potwierdza ostatecznie wszystko to, o czym na podstawie kontrowersyjnych fragmentów mówiliśmy wyżej. Bóg będąc wszechwiedzący,

¹⁰⁸ Tenże, *Contra Celsum* III 77, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, 174, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 182.

¹⁰⁹ Terminem ὑπεροχῆ, jako określeniem opisującym „wyższość” natury Boga względem stworzenia, posługuje się Adamancjusz jeszcze w innym miejscu. Por. tenże, *Commentarius in Joannem* XIII 25, 151-153, SCh 222, 114, gdzie mówi o przekraczającej wszelką miarę wzniosłość (ὑπερβαλλούση ὑπεροχῆ). Wypowiedź ta koresponduje z pojawiającym się w *Contra Celsum* III 77 wyrażeniem ἄπειρος ὑπεροχῆ.

¹¹⁰ Tenże, *Philocalia* XXIII 20, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, 198, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, 210 (tłum. poprawione).

obejmuje swą wiedzą wszystko, co dzieje się w stworzonym świecie, ale nie tylko. Jego wiedza nie ogranicza się jedynie do skończonego stworzenia¹¹¹. Będąc nieprzebytą głębią mądrości i wiedzy (βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως)¹¹², zawiera w sobie bezmiar idei, których nic nie jest w stanie objąć czy przemierzyć. Stwierdzając, że idee Boskiego Intelaktu są nieskończone liczebnie (ἄπειρα ἀριθμῶ), Orygenes jest świadomy, iż tezy tej nie można przedstawić za pomocą logicznego dowodu (ἀπόδειξιν), gdyż nie pozwala na to logika Arystotelesa. Nieskończoności wszakże *ex definitione* objąć nie można. A jednak istota Boga ją obejmuje. Taka jest bowiem wiara chrześcijan, którzy uznają niezrodzony Umysł (ἀγέννητος νοῦς), jakim jest Bóg, za radykalnie różny od skończonego stworzenia, a więc nieskończony – nie pod względem rozmiarów fizycznych, lecz pod względem nie mającej kresu aktywności intelektualnej¹¹³. Nieskończoność Boga dotyczy więc nie tylko czasowości (Bóg nie ma początku i końca), czy natury (Boża niecielesność zakłada brak jakichkolwiek granic), ale i wiedzy. Boska aktywność myślowa to coś więcej, o wiele więcej, niż tylko intelektualne, czy pojęciowe obejmowanie skończonego świata. Z faktu, iż Bóg stworzył skończony świat, co według Orygenesusa potwierdza Pismo i logika Arystotelesa, nie wynika więc, iż natura Boga, czy też Jego moc i wiedza są w jakiś sposób ograniczone. Bóg bowiem wymyka się jakimkolwiek kategoriom fizycznym i metafizycznym, co wielokrotnie na kartach swoich pism podkreślał Adamancjusz.

¹¹¹ Por. tenże, *Commentarius in Joannem* I 34, 243-251; II 18, 124-128.

¹¹² Por. Rz 11, 33. Zob. Origenes, *De principiis* IV 3, 14.

¹¹³ Autor komentarza do edycji krytycznej tekstu *Filokalii* (por. É. Junod, nota 3, w: Origène, *Philocalie* 21-27, SCh 226, 198-199) stwierdza jednak, iż formuły ἄπειρα ἀριθμῶ z wyżej przytaczanego tekstu nie należy tłumaczyć dosłownie. Orygenes bowiem nie wskazuje tu na nieskończoną, lecz na znaczną (*considérable*) ilość rzeczy istniejących w Boskim Umyśle. Dla potwierdzenia swojej tezy Éric Junod odsyła do fragmentów, które już wyżej przytaczaliśmy, a które mówią o skończoności stworzenia. Błąd interpretacyjny, który popełnia komentator polega na niedostrzeżeniu, iż w omawianym fragmencie Orygenes mówi nie o bytach stworzonych, lecz o nieskończonych ideach Bożego Umysłu, który transcenduje wszelką naturę. Zbiór idei bytów świata stworzonego nie pokrywa się z wszystkim tym, co myśli Bóg, na co wskazują teksty Adamancjusza mówiące o niezgłębionej Mądrości Boga, na które się wyżej powoływaliśmy. Wyrażenie ἄπειρα ἀριθμῶ można więc tłumaczyć jako „nieskończenie liczebnie idee”. Dla potwierdzenia naszej tezy, przytoczymy jeszcze jeden fragment, w którym wiedza Boga zostaje porównana z wiedzą stworzeń. Por. Origenes, *Selecta in Psalmos* 144, PG 12, 1673A, tłum. własne: „Kontemplacja wszystkich bytów stworzonych jest skończona, jedynie wiedza Trójcy Świętej jest bezgraniczna (πάντων μὲν τῶν γεγονότων ἡ θεωρία πεπερασται· μόνη δὲ ἡ γνώσις τῆς ἁγίας τριάδος ἐστὶν ἀπέραντος)”. Tzamalikos (*Origen: Philosophy of History*, 175-176) słusznie zauważa, że słowo ἀπέραντος użyte w tym fragmencie na określenie wiedzy Trójcy, zawiera negację (*α-privativum*) tego samego rdzenia (πέρας = „granica”), który pojawia się również w słowie ἄπειρος. Termin ἀπέραντος można więc tłumaczyć jako „nieposiadający granic”, „bezczesny”, ale i „nieskończony”. Choć autorstwo Orygenesusa dotyczące zbioru fragmentów z *Komentarza do Psalmów* jest niekiedy kwestionowane, to z pewnością pochodzą one przynajmniej z kręgu jego uczniów, co i tak sprzeciwia się tezie Junoda, który twierdzi, iż wśród myślicieli z Aleksandrii panował aksjomat, iż Bóg nie może posiadać nieskończonej wiedzy.

Na początku niniejszego tekstu przedstawiliśmy dość obszernie poglądy Filona i Klemensa z Aleksandrii na temat nieskończoności Boga, ukazując przy tym subtelną polemikę, jaką w tej kwestii prowadzili z filozofami greckimi. Było to konieczne, aby w dalszej części wykazać, iż Orygenes w swej doktrynie wcale nie odbiega od tego, co na temat Boga twierdzili jego żydowscy i chrześcijańscy poprzednicy. Mało tego, pokazaliśmy, iż syntetyczną definicję nieskończoności Boga, jaką znajdujemy w *Kobiercach* Klemensa, można by zrekonstruować również w oparciu o wypowiedzi zawarte w pismach Adamancjusza. Tak więc Bóg, również według Orygenesa, jest niecielesny, a więc i niepodzielny. Nie posiada wymiarów i, co się z tym wiąże, żadnej granicy. Jest bez kształtu i bez formy. Za nieskończonością Boga przemawia również fakt, iż jest on Dobrem, które bezgranicznie udziela się, obdarowując skończone stworzenia tym, co są w stanie przyjąć. Ponadto Bóg, będąc niezrodzonym Umysłem, jest też nie mającą początku ani kresu aktywnością myślenia. Z faktu, iż znajdujemy w pismach Orygenesa fragmenty, w których jest mowa o skończonej liczbie bytów stworzonych, nie wypływa wniosek, iż moc Boga jest skończona. Nie można wyprowadzić takiego wniosku nawet ze stwierdzenia, iż „to, co jest nieskończone, nie może być przez nic ogarnione”. Teza ta, która pochodzi z rozważań Arystotelesa na temat nieskończoności, zostaje wykorzystana przez Adamancjusza, aby dowieść, iż to świat stworzony jest skończony, z czym nie zgadzało się wielu starożytnych, nie zaś w celu wykazania, iż moc Boga jest w jakiś sposób ograniczona. Świat ma więc swoje granice, początek i koniec – dlatego jest obejmowalny i poznawalny, zarówno przez Boga, jak i w jakiejś mierze przez człowieka. Przyjęcie poglądu, iż świat jest nieskończony, zakładałoby – według Orygenesa – zgodę na istnienie drugiego, obok Boga, nieskończonego absolutu, którego nic, nawet sam Bóg nie byłby w stanie ogarnąć. Prowadziłoby do absurdalnego wniosku, iż Bóg nie jest w stanie zapanować nad tym, co sam stworzył i poznać to, co jest jego dziełem. Nieskończoność jest bowiem tym, co się wymyka jakimkolwiek objęciu, czy to fizycznemu, czy intelektualnemu. Logiczne konsekwencje hipotezy o nieskończonym świecie implikowałyby więc, według myśliciela z Aleksandrii, bezbożny i niezgodny z objawieniem obraz Boga. To właśnie Bóg swoją mocą obejmuje wszystko, a sam przez nic nie jest objęty. Ten ostatni pogląd zostaje jasno wyrażony zarówno w pismach Filona i Klemensa, i to właśnie w kontekście ich rozważań nad nieskończonością Boga, jak i w tekstach Orygenesa.

Bóg Adamancjusza jest więc nieskończony, nie tylko w aspekcie czasowym, na co jeszcze zgadza się wielu historyków idei, ale i pod względem natury, mocy i wiedzy. Potwierdzają to liczne wypowiedzi Orygenesa w tym względzie. Chociaż nie we wszystkich wprawdzie pojawia się słowo „nieskończoność”, czy „nieskończony” (ἄπειρον), to jednak sam kontekst wyraźnie na to wskazuje. Jest tak choćby w przypadku intelektualnego przemierzania głębi

mądrości i wiedzy Boga, którego podejmuje się człowiek wspomagany łaską. Choć po długich wysiłkach – twierdzi Adamancjusz – którym musi towarzyszyć wiara i praktyka cnót, ludzki intelekt jest w stanie dojść do poznania pewnych prawd dotyczących Boga, to jednak każde zrozumienie jakiejś tajemnicy prowadzi ku kolejnej, tak iż proces poznawczy nigdy nie będzie miał kresu. Dzieje się tak właśnie dlatego, iż Orygenes, podobnie jak Filon i Klemens uważają, iż Boża Mądrość jest nieskończona, a nieskończoność nigdy nie będzie mogła być objęta przez coś skończonego.

Ponadto, w tekstach Orygenesesa zachowanych w języku greckim, znajdujemy wypowiedzi, w których zostaje użyty termin ἄπειρος w odniesieniu do Boga. Myśl w nich zawarta zaprzecza temu, czego dowiadujemy się z fragmentów zachowanych u cesarza Justyniana, w jego *Liście do Menasa*, a mianowicie, że moc Boga jest skończona. Chociaż sami badacze i autorzy wydań krytycznych dzieł Orygenesesa, stwierdzają, iż fragmenty pochodzące od Justyniana są niekiedy niezrozumiałe lub mało wiarygodne, paradoksalnie przyznają rację tezom w nich zawartym. Z naszej analizy fragmentów paralelnych, znajdujących się w łacińskim tłumaczeniu Rufina, jak i na podstawie innych wypowiedzi Orygenesesa, pojawiających się w tekstach zachowanych w języku greckim, wynika jednak, iż Bóg jest według niego nieskończony. Jego niecielesna natura nie ma granic; Jego niewyczerpana moc dobroczynna przewyższa możliwości przyjmujących ją stworzeń; Jego wiedza natomiast obejmuje nie tylko świat stworzony, lecz jest nieprzebytym bogactwem idei i tajemnic Bożej Mądrości. Tłumaczenie Rufina w tym względzie wydaje się więc bardziej oddawać myśl Orygenesesa, niż greckie fragmenty zawarte w pismach jego adwersarzy.

W konkluzji naszego artykułu możemy więc stwierdzić, że nie tylko fragmenty pochodzące od starożytnych krytyków doktryny Adamancjusza wydają się przypisywać obce mu poglądy na temat skończoności Boga, ale – i to jest zasadniczy wniosek naszych badań – doktryna o nieskończoności Boga była obecna w myśli chrześcijańskiej od samych jej początków. To właśnie filozoficzna refleksja nad prawdami objawionymi doprowadziła do powstania pozytywnie rozumianego pojęcia nieskończoności. Bóg działający w historii narodu wybranego, Bóg troszczący się o każdego poszczególnego człowieka, a zarazem Bóg transcendentny, wszechmocny i wszechwiedzący, nie może być Bogiem skończonym, czyli doskonale zamkniętym w swym szczęściu, jak postulował Arystoteles. Pierwszym, który podjął refleksję w tej kwestii był żydowski myśliciel Filon z Aleksandrii. Po nim, rozwinął ją Klemens Aleksandryjski i wreszcie sam Orygenes. Należy tutaj dodać, że była ona obecna, o czym nie wspomnieliśmy, również u innych myślicieli chrześcijańskich, jak chociażby u Nowacjana¹¹⁴, współczesnego Orygenesowi, choć żyjącego w zachodniej części Imperium. W związku z powyższym rodzi się kolejna konkluzja, którą pozostawiamy na razie jako hipotezę: to Płotyn zbudował

¹¹⁴ Por. Novatianus, *De Trinitate* 4, 25.

swą doktrynę o nieskończonym Jednie w oparciu o osiągnięcia myślicieli żydowskich i chrześcijańskich, a nie na odwrót. Hipoteza ta jednak domaga się jeszcze dalszych badań historycznych i filologicznych.

THE INFINITENESS OF GOD IN ORIGEN: A GREAT MISUNDERSTANDING

(Summary)

Many historians of ideas – philosophers and theologians – believe that the first thinker to introduce the concept of a positive understanding of the infiniteness of God was Plotinus. In Greek philosophy, however, something infinite was understood as “unfinished” and therefore “imperfect”. All the same, according to many scholars, Christianity took the concept of the infiniteness of God precisely from the founder of neo-Platonism. One of the reasons for which researchers of the doctrines of the ancient world persist in this thesis even today is the fact that, in the writings of Origen – who lived at the time of Plotinus – we find the expressions which might give readers the impression that God’s power is finite, since God brought into existence a finite number of created beings. This article argues that this widely-held interpretation is wrong. Philo and Clement, a Jewish and a Christian thinker, both of Alexandria – from whose doctrines Origen borrowed abundantly – wrote of an infinite God before Origen did. In the surviving works of Origen, moreover, he nowhere states explicitly that God’s power is finite, although it is true that, according to him, God created a finite number of creatures. The controversial thesis of a finite God is found only in fragments written by ancient critics of Origen’s teaching. A detailed analysis of Origen’s own original pronouncements on the nature, power and knowledge of God leads one to the conclusion that the fragments that have led many historians of ideas into confusion, either do not represent the views of Origen himself or present Origen’s teachings inaccurately. Moreover, in Origen’s surviving Greek writings, we find the term ἄπειρον used in reference to God. This is precisely the term used by Greek philosophers to designate infinity. We may posit, then, that the concept of the infiniteness of God, positively understood, was born of the encounter of Greek philosophy with the Bible – that is, with the Jewish and Christian doctrines of the first centuries of the common era. Origen, who came slightly later, continued the thought of his predecessors and does not contradict them anywhere in his surviving works. What remains to be examined is the question of whether Plotinus himself made use of the work of Jewish and Christian thinkers in forming his doctrine of an infinite God, rather than those thinkers leaning on Plotinus, as is usually assumed.

Key words: the infiniteness of God, the power of God, the knowledge of God, patristic philosophy, Origen, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, the influence of Greek philosophy on Christianity, Plato, Aristotle, Plotinus.

Słowa kluczowe: nieskończoność Boga, moc Boga, wiedza Boga, filozofia patrystyczna, Orygenes, Filon z Aleksandrii, Klemens z Aleksandrii, wpływ greckiej filozofii na chrześcijaństwo, Platon, Arystoteles, Plotyn.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ARISTOTELES, *Physica, Metaphysica, Topica, De anima*, ed. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1-2, Berlin 1831, tłum. K. Leśniak: *Arystoteles, Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, A. Krapiec – A. Maryniarczyk: *Arystoteles, Metafizyka*, t. 1-2, Lublin 1996.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. O. Stählin, GCS 12, Leipzig 1905.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906, GCS 17, Leipzig 1909, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Klemens Aleksandryjski, Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- IRENAEUS, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre I*, SCh 264, Paris 1979.
- ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, SCh 157, Paris 1970, SCh 222, Paris 1975, SCh 290, Paris 1982, SCh 385, Paris 1992, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- ORIGENES, *Commentarius in Matthaeum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, tłum. K. Augustyniak: *Orygenes, Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, SCh 136, Paris 1968, SCh 147, Paris 1969, SCh 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Przeciw Celusowi*, Warszawa 1986.
- ORIGENES, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, SCh 253, Paris 1978, SCh 268, Paris 1980, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- ORIGENES, *Philocalia*, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, 198, tłum. K. Augustyniak: *Orygenes, Filokalia*, Warszawa 1979.
- ORIGENES, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1053-1686.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Peiter, vol. 1-6, Berlin 1896-1915, tłum. L. Joachimowicz: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, S. Kalinkowski: *Filon Aleksandryjski, Pisma*, t. 2, Kraków 1994.
- PLATO, *Parmenides*, ed. A. Hermann: *Plato's Parmenides. Text, Translation & Introductory Essay*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, tłum. W. Witwicki: *Platon, Dialogi*, t. 2, Kęty 2005.
- PLATO, *Respublica*, ed. J. Adam: *The Republic of Plato*, vol. 1-2, Cambridge 1902.
- PLATO, *Timaeus*, ed. R.D. Archer-Hind: *The Timaeus of Plato*, London 1888.

Opracowania

- BARON A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego Komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- BIGG C., *The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1886*, Oxford 1886.

- CALABI F., *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, ed. F. Calabi, Pisa 2002, 35-54.
- CALABI F., *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008.
- CHOUFRINE A., *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002.
- EDWARDS M., *Christians and the „Parmenides”*, w: *Plato's „Parmenides” and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 189-198.
- MONDOLFO R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano 2012.
- MORESCHINI C., *I Padri cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Roma 2008.
- MORESCHINI C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005.
- MRUGALSKI D., *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*, Roma 2013.
- OSBORN E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Wstęp*, w: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŻMT 39, Kraków 2006, 5-38.
- RADICE R., *Una proposta di lettura della „Fisica” di Aristotele*, w: *Aristotele, Fisica. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2011, 5-103.
- REALE G. – RADICE R., *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, w: *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005, XV-CLVI.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2002.
- RUNIA D.T., *Early Alexandrian Theology and Plato's „Parmenides”*, w: *Plato's „Parmenides” and its Heritage*, vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, ed. J.D. Turner – K. Corrigan, Atlanta 2010, 175-187.
- SIMONETTI M., *Dio (Padre)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 118-124.
- SIMONETTI M., *Introduzione*, w: *Origene, I principi*, Torino 1979, 9-92.
- TZAMALIKOS P., *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden 2006.
- TZAMALIKOS P., *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden 2007.
- WHITTAKER J., *Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity*, w: *The Significance of Neoplatonism*, ed. R. Harris, Norfolk 1976, 155-172.

