

Damian Mrugalski OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów,
Kraków

mnichop@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8689-9832

**BÓG NIEZDOLNY DO GNIEWU.
OBRONA *APATHEI* BOGA W TEOLOGII
ALEKSANDRYJSKIEJ:
FILON, KLEMENS I ORYGENES**

**A God Incapable of Anger.
Defending the *Apatheia* of God in Alexandrian Theology:
Philo, Clement and Origen**

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Starożytna Aleksandria to miejsce spotkania filozofii greckiej z Biblią. To tam powstało greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej zwane Septuagintą i to tam pojawiły się pierwsze filozoficzne komentarze do greckiego Pięcioksięgu. Wykształceni filozoficznie komentatorzy tekstu natchnionego natrafiali w nim jednak na wiele antropomorficznych przedstawień Boga, których nie mogli zaakceptować – właśnie ze względu na swe wykształcenie i kulturę filozoficzną, którą cenili tak samo jak swoją wiarę. Stwierdzenie, iż Bóg nie może posiadać ciała, gdyż jest transcendentny, oraz że nie może się gniewać, gdyż

gniew Boga; biblijne antropomorfizmy; *apatheia*; wpływ greckiej filozofii na teologię chrześcijańską; Filon Aleksandryjski; Klemens Aleksandryjski; Orygenes

jest niecierpliwy, nie wyjaśnia kwestii, dlaczego w ogóle antropomorfizmy pojawiają się w tekście, który jest natchniony. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie, w jaki sposób aleksandryjscy myśliciele, żydowscy i chrześcijańscy, trzech pierwszych wieków naszej ery wyjaśniali fakt pojawienia się w Biblii antropomorficznych przedstawień Boga oraz jakie funkcje im przypisywali.

ABSTRACT

Ancient Alexandria was the locus of an encounter between Greek philosophy and the Bible. It is where the Greek translation of the Hebrew Bible, the Septuagint, came into being, and also there that the first philosophical commentaries on the Greek Pentateuch appeared. The trained philosophers who examined this inspired text came across many anthropomorphic representations of God that they could not accept – precisely *because of* their education and their philosophical culture, which they valued as much as their faith. Yet insisting, for example, that God cannot have a body because He is transcendent, or that God cannot be angry because He is impassible, does nothing to explain why anthropomorphism occurs in the Bible. This article explores how the Alexandrian thinkers of the first three centuries CE, whether Jewish or Christian, explained the appearance of anthropomorphic representations of God in the sacred text, and the important functions they attributed to these controversial images.

KEYWORDS

anger of God; biblical anthropomorphisms; *apatheia*; influence of Greek philosophy on Christian theology; Philo of Alexandria; Clement of Alexandria; Origen

Myśliciele żydowski i chrześcijański pierwszych wieków naszej ery stali przed trudnym wyzwaniem pogodzenia dwóch różnych wizji Boga: filozoficznej i biblijnej. Z jednej strony wiara w Boże Objawienie oraz związane z nim natchnienie ksiąg biblijnych skłaniała ich do wyznawania Boga, który z miłości stwarza człowieka, który jest obecny w historii ludu wybranego i który, jak Ojciec, wchodzi w relacje z poszczególnymi ludźmi: jednym razem okazując zagniewanie, innym razem – miłosierdzie. Z drugiej strony wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa, zwłaszcza ci wychowani według wzorców greckiej *paidei*, niekoniecznie chcieli odrzucać koncept boskości, z którym najwięksi filozofowie greccy wiązali kategorię transcendencji, a więc niecielesności, niezmienności, niecierpiętlivosti i ahistoryczności. Te dwie wizje Boga nie zawsze stały jednak w radykalnej opozycji. Biblijne wypowiedzi typu: „Bóg nie jest jak człowiek” (Lb 23,19) lub „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18) można było pogodzić z tezami Platona i Arystotelesa o Bogu absolutnie prostym i niewidzialnym, którego poznanie jest sprawą trudną, a mówienie o Nim – wręcz niemożliwą¹. O wiele trudniej jednak było pogodzić wizję Boga niecierpiętlwego i pozbawionego wszelkich afektów z wizją Boga zazdrosnego, który niejednokrotnie płonie gniewem, zapalczywością i wielkim oburzeniem (Wj 20,5; Pwt 29,26-27). Niniejszy artykuł ma za cel ukazanie, w jaki sposób teolodzy aleksandryjscy trzech pierwszych wieków próbowali rozwiązać tę właśnie aporię. To w Aleksandrii bowiem powstały pierwsze alegoryczne komentarze do Pięcioksięgu, których autorem był zhellenizowany Żyd – Filon. Chrześcijanie aleksandryjscy natomiast, tacy jak Klemens i Orygenes, choć zainspirowani filozoficzną interpretacją tekstu natchnionego, jakiej dokonał Filon, w swych dziełach proponowali własne wyjaśnienia

¹ Por. Plato, *Timaeus*, 28c. Zob. Arystoteles, *Metaphysica*, 1073a; 1074b-1075a.

dotyczące kwestii biblijnych antropomorfizmów. W trakcie naszych analiz postaramy się te różnice uwypuklić i nazwać².

1. FILON: ANTROPOMORFIZMY TO UŻYTECZNE KŁAMSTWO MOJŻESZA

Normatywną podstawą judaizmu, która pozwala Filonowi z Aleksandrii roztoczyć szeroko zakrojoną walkę z antropomorficznym obrazem Boga, staje się pierwsze i drugie przykazanie Dekalogu (Wj 20,3-4; Pwt 5,7-8)³. To właśnie w dziełku *O Dekalogu*, w duchu platońskim⁴, bardzo ostro krytykuje on tych, którzy za pomocą malarstwa i rzeźby przedstawiają niezliczone wyobrażenia tego, co boskie, a następnie oddają cześć wytworom swych rąk:

Takie postępowanie jest właściwe ludziom, których Pismo Święte słusznie określa jako dzieci nierządnic, ponieważ po-

² Choć na temat metody alegorycznej stosowanej w Aleksandrii wiele już zostało napisane, autorzy monografii dotyczących doktryn poszczególnych myślicieli aleksandryjskich nie pokusili się, aby usystematyzować i porównać różne podejścia do problemu antropomorficznej wizji Boga. Szerzej na temat egzegezy patrystycznej, także tej aleksandryjskiej, zob. Kannengiesser, *Handbook*, gdzie na końcu każdego z rozdziałów zostały zamieszczone bibliografie tematyczne.

³ Mówiąc o pierwszym i drugim przykazaniu nie mam oczywiście na myśli ich wersji katechizmowej, lecz tę ze wskazanych wyżej fragmentów z Pięcioksięgu znanych Filonowi. W przypadku drugiego przykazania chodzi więc o zakaz tworzenia podobizn tego, co w niebie i na ziemi, oraz zakaz oddawania czci takim podobiznom.

⁴ Platon krytykuje malarstwo i rzeźbę jako zbędny luksus powstały w miastach, w których dokonuje się pewnego rodzaju dekadencja (por. Plato, *Respublica*, 372e-373d). Jednakże jego krytyka sztuki związana jest przede wszystkim z metafizyką. Sztuka bowiem jest naśladownictwem naśladownictwa, a więc oddala i zniekształca to, co prawdziwe i boskie. Zob. Plato, *Respublica*, 597d-598d. Por. Reale, *Historia filozofii*, II, 208-212.

dobnie jak one, nie znając prawdziwego ojca, uważają za ojca każdego, kto był kochankiem ich matki; tak samo i ludzie w miastach, nie znając jedyne prawdziwie istniejącego Boga (τὸν ὄντα ὄντως ἀληθῆ θεόν), uczynili sobie nieskończoną ilość fałszywych bogów. I gdy następnie różni ludzie czcili różnych bogów, powstała rozbieżność zdań na tle najwyższego Dobra, która również we wszystkich innych dziedzinach zrodziła niezgodę⁵.

Powyższy tekst stanowi krytykę greckiego politeizmu oraz związanego z nim antropomorficznego przedstawiania bogów, ale nie tylko. Każde bowiem odejście od najwyższego Dobra, którym jest Bóg, jest według Filona oddaleniem się od prawdy i pograżaniem się w mitologii, która grozi również członkom ludu wybranego⁶. Dlatego też, aby trwać w prawdziwej pobożności, każdy człowiek potrzebuje filozofii⁷. Ona bowiem prowadzi do poznania jedyne Boga rzeczywiście istniejącego (ὁ ὢν ὄντως ἀληθῆς θεός), którego Aleksandryjczyk wielokrotnie będzie nazywał po prostu Bytem (τὸ ὄν)⁸. Takiego Bytu nie tylko nie można dostrzec za

⁵ Philo Alexandrinus, *De decalogo*, 8-9 (LCL 320, 8-10; Joachimowicz, *Pisma*, I, 196-197).

⁶ Nierządnicą, o której mówi Filon w powyższym cytacie, jest kultura miejska, którą charakteryzuje odejście od prostoty i jedności z naturą, a w konsekwencji od jedyne i prawdziwego Boga. W zależności od mody, kultura ta przedstawia swym dzieciom to, co w danym czasie powinno być pożądane, co prawdziwe, a nawet co boskie, a co w rzeczywistości jest według Filona uludą i pozorem dalekim od prawdy. Zob. Philo Alexandrinus, *De decalogo*, 2-7. Nierządnicą jednakże, co również zauważa Aleksandryjczyk, nazwany zostaje w Biblii lud wybrany, który w różnych momentach swojej historii ulegał synkretyzmowi religijnemu, ostro krytykowanemu przez proroków. Zob. Jr 3,1-25.

⁷ Por. Philo Alexandrinus, *De decalogo*, 58-63.

⁸ Warto w tym miejscu zauważyć, że to właśnie w Filonowej, filozoficznej interpretacji tekstu natchnionego dokonuje się „ontologizacja” imienia Boga. Zjawisko to będzie miało ogromny wpływ na dalszy rozwój historii filozofii i teologii chrześcijańskiej. Aleksandryjczyk bowiem, interpretując fragment z Wj 3,14 w wersji Septuaginty,

pomocą zmysłów, lecz w ogóle poznać i do końca zrozumieć, gdyż nie ma On natury pokrewnej człowiekowi⁹. Bóg wszakże, w odróżnieniu od swych stworzeń, jest niezrodzony, niecielesny, niezmienny i niezniszczalny. I choć utożsamiany jest On przez Filona z najwyższym Intelktem i Dobrem, to myśli On i działa inaczej, niż myśli i działa człowiek¹⁰. Obcym Jego naturze jest też to, czego doświadcza i co odczuwa człowiek:

Rodzaj ludzki bowiem jest narażony na ból i bardzo boi się zła czy to obecnego, czy to spodziewanego. Dlatego też ludzie albo trapią się z powodu niechcianego zła, które mają pod ręką, albo są miotani niepokojem i lękiem z powodu zła, które ma nadejść. Natura Boga natomiast, jako jedyna uczestnicząc w doskonałym szczęściu i błogości, jest wolna od bólu (ἀλυπος), wolna od lęku (ἄφοβος) i wolna od wszelkich afektów (παντὸς πάθους ἀμέτοχος)¹¹.

gdzie hebrajskie: *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* ('Jestem, który jestem') zostało przetłumaczone jako: *ἐγὼ εἶμι ὁ ὄν* ('Ja jestem będącym'), stwierdza, że do natury Boga należy bycie (εἶναι), ale nie bycie nazywanym (οὐ λέγεσθαι). Zob. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominorum*, 10-11 (LCL 275, 146). Mojżesz, według interpretacji Filona, nie poznał więc imienia Bożego, gdyż Ten, będąc transcendentny, jest nienazywalny, lecz przekonał się o Jego niewzruszonym trwaniu w istnieniu oraz że tylko Bóg jest bytem prawdziwie subsystującym (ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν), a wszystko inne w porównaniu z Nim nie jest bytem w sensie właściwym. Zob. Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiare solet*, 160-161 (LCL 227, 308). Tak więc „bycie”, a właściwie „byt” (τὸ εἶναι) staje się dla Filona synonimem słowa „Bóg”. Por. Philo Alexandrinus, *De somniis*, I, 230-231 (LCL 275, 418). Zob. także Calabi, „Unknowability”, 39-56.

⁹ Por. Philo Alexandrinus, *De decalogo*, 64-65.

¹⁰ Por. Philo Alexandrinus, *De cherubim*, 86; Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 8-11; Philo Alexandrinus, *De praemiis et poenis*, 40; Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa*, 2; Philo Alexandrinus, *Legatio ad Gaium*, 5. Zob. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, 64-118, gdzie szerzej zostaje omówione zagadnienie transcendencji Boga u Filona wraz ze wskazaniem poszczególnych tez filozofów greckich, do których się odwoływał.

¹¹ Philo Alexandrinus, *De Abrahamo*, 202 (LCL 289, 98; tłum. własne).

Bóg więc ze swej natury jest niezdolny do tego, co język grecki określa terminem *πάθος*, tłumaczonym na język polski jako: ‘wzruszenie, uczucie, namiętność, afekt’¹². W rzeczywistości jednak *πάθος* odnosi się do wszelkiego rodzaju doznawania dobrego lub złego¹³. Dlatego też Filon po stwierdzeniu, iż Boża natura nie doznaje bólu i strachu, dodaje również, że nie ma ona udziału w ogóle w jakimkolwiek doznawaniu (*παντὸς πάθους ἀμέτοχος*). Stwierdzenie to, w którym Aleksandryjczyk przybliżył się bardziej do filozoficznego, a w szczególności do stoickiego¹⁴, obrazu Boga niż do wizji Boga, która wyłania się z kart Pism natchnionych, nie pozostaje bez wpływu na interpretację tych ostatnich. I tak dla przykładu, komentując biblijny tekst mówiący o gniewie Boga z powodu nieprawości, której dopuszczali się ludzie żyjący w czasach Noego (Rdz 6,7), stwierdza:

Są ludzie, którzy usłyszawszy to zdanie sądzą, że Byt doznaje gniewu i złości. Tymczasem On wcale nie podlega żadnym afektom (*οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν*). Niepokój bowiem jest przymiotem ludzkiej słabości. Bóg zaś nie ma nic wspólnego z nierozumnymi uczuciami duszy (*τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη*) ani nie posiada członków i części ciała [...]. Są to mityczne zmyślenia bezbożników (*ἄσεβῶν αὐται μυθοποιῖαι*), którzy w słowach

¹² Por. Abramowiczówna, „*πάθος*”, III, 361.

¹³ Por. Liddell-Scott, „*πάθος*”, 1285 oraz Liddell-Scott, „*πάσχω*”, 1346-1347. Stąd też użycie słowa *ἀπαθής* lub *ἀπάθεια* w odniesieniu do Bożej natury nie wskazuje jedynie na jej „niecierpięliwość”, lecz na brak jakichkolwiek doznań i odczuć, których mogłaby doświadczać. Zob. także Lampe, „*ἀπαθής*”, 171-172 oraz Lampe, „*ἀπάθεια*”, 170-171, gdzie autor wskazuje na liczne zastosowania tych terminów w teologii patrystycznej.

¹⁴ Choć temat *apathei* jest konceptem typowym dla filozofii stoickiej (zob. SVF, III, 377-389; III, 443-490; III, 567-610), również Platon i Arystoteles wielokrotnie podkreślali, że prawdziwy Bóg nie doświadcza afektów właściwych ludziom. Zob. Plato, *Timaeus*, 29e; Plato, *Phaedrus*, 247a; Aristoteles, *Metaphysica*, 983a.

przypisują Bogu ludzką postać, w rzeczywistości zaś przedstawiają Go jako istotę podlegającą ludzkim namiętnościom¹⁵.

Widzimy więc, że, komentując tekst biblijny, który stoi w ewidentnej sprzeczności z konceptem stoickiej *apathei*, Filon wcale nie modyfikuje swej filozoficznej wizji Boga, lecz nawet uzupełnia to, co w tej kwestii stwierdził w innym miejscu. Bóg więc, będąc niecielesnym Intelktem, nie posiada niższych części duszy, które związane są z ciałem¹⁶. A skoro tak, to nie posiada również τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη, czyli doznań związanych z duszą nierozumną¹⁷. Gniew bowiem jest właściwością duszy gniewliwej, nie zaś intelektu, który powinien nad nią panować. Przypisywanie Bogu ludzkiej postaci lub doznań właściwych ludziom Filon określa dosadnie jako μυθοποιίαι, czyli ‘mityczne zmyślenia’, a tych, którzy to czynią, nazywa „bezbożnikami” (ἄσεβεῖς). Nie jest to jedyny fragment, w którym Aleksandryjczyk tak stanowczo krytykuje biblijne antropomorfizmy. Komentując tekst o zasadzeniu ogrodu w Eden oraz o „lepieniu” człowieka (Rdz 2,8), równie kategorycznie stwierdza, że dosłowna interpretacja

¹⁵ Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 52-59 (LCL 247, 36-40; Kalinkowski, *Pisma*, t. II, 29-30).

¹⁶ Zarówno Platon, jak i Arystoteles, wyróżniali trzy części duszy. Platon dzielił duszę na: rozumną, gniewliwą i pożądlivą, Arystoteles natomiast na: intelektualną, zmysłową i wegetatywną. Choć podstawa takiego podziału jest różna u obu filozofów, tym, co łączy obie koncepcje, jest przyznanie naczelnej roli rozumowi, który ma panować nad dwiema pozostałymi, nierozumnymi częściami duszy. Szerzej na ten temat, wraz z odpowiednimi odnośnikami do tekstów źródłowych, zob. Reale, *Historia filozofii*, II, 269-270, 296-300, 455-467. Filonowi bliższy jest jednak podział platoński, o czym świadczy terminologia przez niego używana. Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, III, 115.

¹⁷ Również stoicy, choć w odróżnieniu od Filona uznawali całą rzeczywistość (nie wyłączając Boga) za cielesną, twierdzili, że doznanie (πάθος) to „nierozumne i przeciwne naturze poruszenie duszy (ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις)”. Zob. SVF, III, 412. Por. także: SVF, III, 377-391.

wypowiedzi biblijnych jest bezbożnością (*ἀσέβεια*), a ci, którzy tak czynią, nie dochodzą do prawdy, lecz zaśmiecają swój intelekt czymś, co ponownie określa jako *μυθοποιία*¹⁸. Choć niektórzy tłumacze postanowili oddać ten termin jako „mit”, należy podkreślić, iż *μυθοποιία* nie jest mitem w rozumieniu tradycyjnej opowieści zawierającej jakąś prawdę o ostatecznych przyczynach rzeczy. Według Filona *μυθοποιία* stoi w wyraźnej opozycji do prawdy. Widać to w dalszej części tego samego komentarza, gdzie ten sam pogląd o antropomorficznym lub antropopatycznym obrazie Boga zostaje określony jako „falszywe i ateistyczne mniemanie” (*ψευδῆς καὶ ἄθεος δόξα*)¹⁹. Lepiej więc oddamy Filoński termin *μυθοποιία*, gdy przetłumaczymy go jako „zmyśloną bajkę” lub „fikcję”²⁰, którą należy odczytywać tylko i wyłącznie w sposób alegoryczny. Jej właściwy sens, podobnie jak to jest w bajce, zawarty jest w morale, nie zaś w dosłownym odczytaniu każdego ze słów, w które została ubrana.

Filon jest jednak świadomy, że w Biblii pojawia się wiele opowieści bardzo podobnych do mitów, które przekazali wielcy mitografowie. Biblijne historie nie są jednak według niego mitami, a Mojżesz to nie mitograf, co Aleksandryczyk podkreśla wielokrotnie²¹. W prawdziwej historii, którą przed-

¹⁸ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 43-44 (LCL 226, 174; Joachimowicz, *Pisma*, I, 95): „Rozum ludzki nie może sobie pozwolić na tak wielką bezbożność (*ἀσέβεια*), aby miał sądzić, że Bóg uprawia ziemię i sadzi ogrody, gdyż inaczej musielibyśmy od razu zapytać, dlaczego to czyni. Z pewnością nie po to, aby sobie stworzyć miejsce do wygodnego wypoczynku i przyjemności, takie mity (*μυθοποιία*) niech nam nigdy nie przychodzą do głowy. Gdyż nawet cały świat nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga”.

¹⁹ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, 51 (LCL 226, 178; tłum. własne): „Należy wierzyć, że Bóg nie posiada żadnych jakości, że jest jeden, niezniszczalny i niezmienny. Kto nie myśli w ten sposób, wypełnia swoją duszę fałszywym i ateistycznym mniemaniami”.

²⁰ Por. Liddell-Scott, „*μυθοποιέω*”, 1151; Lampe, „*μυθοποιέω*”, 888.

²¹ Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 2-15; Philo Alexandrinus, *De gigantibus*, 58-61; Philo Alexandrinus, *De fuga*

stawia Biblia, pojawia się jednak antropomorficzny obraz Boga, a ten jest przecież domeną mitologii. Filon nie zamierza przejść obojętnie wobec tej aporii. Prawdziwe historie są według niego opisane językiem dostosowanym do słuchacza. I tak na przykład jest prawdą, że przed zbudowaniem wieży Babel ludzkość miała jeden język²², lecz nieprawdą jest to, że rozgniewany Bóg zszedł, by zobaczyć wieżę, gdyż niecielesny, wszechobecny i wszechwiedzący Bóg nie musi zmieniać miejsca, aby się czegoś dowiedzieć, lecz podtrzymuje wszystko w istnieniu i wie wszystko, nawet zanim się to wydarzy²³.

et inventione, 121. Należy jednak zauważyć, że choć Filon dostrzega różnice między mitami a historiami biblijnymi, wskazując, że te drugie wydarzyły się naprawdę, to jednak w obliczu niektórych ewidentnych „mitologicznych” opisów biblijnych porzuca zupełnie sens dosłowny i od razu przechodzi do interpretacji alegorycznej tekstu. Jest tak na przykład w komentarzu do Rdz 3,1-6, gdzie pojawia się mówiący ludzkim głosem wąż. Zob. Philo Alexandrinus, *De officio mundi*, 157. Filon stwierdza w tym miejscu, że opowieść biblijna posługuje się pewnymi wzorami figur, które skłaniają do interpretacji alegorycznej, lecz jako taka mitem nie jest. W Biblii bowiem nie ma mitów, lecz czysta prawda, która zostaje ubrana w pewien symboliczny język skłaniający do myślenia. Por. Philo Alexandrinus, *Quod deterius potiori insidiare solet*, 125. Ów język jednak w swej dosłownej treści przyjmuje niekiedy formę mitu (jest $\mu\theta\omega\delta\eta\varsigma$), co Filon stwierdza przy komentowaniu opowieści o stworzeniu Ewy z żebra Adama. Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, II, 19 (LCL 226, 236-238). W związku z tym tematem Simonetti (*Między dosłownością*, 16) zauważa, że dla Filona sens alegoryczny jest jedynym sensem tekstu, gdy sens literalny z różnych powodów nie jest możliwy do zaakceptowania. Zob. także: Hadas-Label, *Philo of Alexandria*, 152-154.

²² Filon podkreśla ten fakt, aby odróżnić biblijną historię od innych podobnych mitów pogańskich. Zob. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 2-15. Nie przeszkadza mu to jednak w tym, aby całą biblijną opowieść o wieży Babel interpretować alegorycznie. Mało tego, dowodzi, że ten sens alegoryczny ma większą wartość niż dosłowne odczytywanie biblijnej historii. Zob. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 190-198.

²³ Por. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 134-140.

Dlaczego więc Biblia mówi o gniewie i fizycznym przemieszczaniu się Boga? Aleksandryczyk sugeruje, że tego typu opisy to „użyteczne kłamstwo” Mojżesza. Prawodawca bowiem, choć nie jest ani mitografem, ani bajkopisarzem, jest doskonałym lekarzem duszy i postępuje niczym lekarz, który niekiedy dla dobra swych pacjentów posługuje się kłamstwem:

Albowiem ludziom cierpiącym na niebezpieczne choroby ciała najbieglejsi lekarze nie mówią zazwyczaj prawdy, gdyż wiedzą, że pod jej wpływem chorzy upadną na duchu, a choroba się wzmoże, natomiast dzięki pocieszającej nieprawdzie spokojniej znoszą swe obecne położenie, a ból ich zostanie złagodzony. Jakież bowiem rozsądny lekarz powie pacjentowi: „Przyjacielu, będę cię krocił, przypalał, amputował”, nawet gdyby z konieczności zamierzał tak z nim postąpić? Żaden tak nie powie! Chory bowiem upadnie na duchu, oprócz istniejącej już choroby ciała dozna innej, cięższej choroby duszy i nie zechce poddawać się zabiegom leczniczym. Uspokojony zaś kłamstwem lekarza, który karze mu oczekiwać zupełnie czegoś innego, cierpliwie zniesie wszystko, choćby środki ocalenia były bardzo bolesne²⁴.

Cóż jest tym kłamstwem, które zastosował Mojżesz, i czym jest choroba, którą niczym lekarz pragnie wyleczyć? Kłamstwem – wyjaśnia Filon – jest obraz Boga, który stosuje groźby i okazuje gniew²⁵. Chorobą natomiast jest stan umysłu człowieka niewychowanego i niewykształconego, który tylko pod wpływem groźb jest w stanie trzymać się prawa Bożego²⁶. Strach przed Bogiem ma więc funkcję leczniczą, gdyż sprawia, że chorzy, a więc nieznający Boga ludzie, zaczynają Go szukać i spełniać Jego wolę, aby uniknąć kary. Sprowokowani kłamstwem czynią dokładnie to samo, co

²⁴ Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 65-66 (LCL 247; 42; Kalinkowski, *Pisma*, II, 31).

²⁵ Por. Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 67-68.

²⁶ Por. Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 63-64.

czynią ludzie mądrzy, którzy powodowani miłością, bez żadnego przymusu podążają za Tym, którego uważają za najwyższe Dobro²⁷. Ci ostatni jednak, właśnie z powodu braku lęku, upodabniają się do Boga, a ich udziałem staje się Boska ἀπάθεια²⁸. Proces upodobnienia się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῶ) jest jednak o wiele bardziej złożony i nie polega jedynie na wyzbyciu się lęku, lecz na długiej drodze zdobywania cnót intelektualnych i moralnych²⁹. Bóg bowiem, choć niezmienny i niewzruszony, jest według Filona ciągle nowy (jest wszakże niewyczerpanym Dobrem, które się udziela)³⁰, a skoro tak, to i mędrzec na drodze upodobnienia się do Boga będzie odkrywał coraz to nowe rzeczy, których dotychczas nie znał³¹. Tak więc proces poznawania i upodabniania się do Boga będzie trwał w nieskończoność. Jego początkiem jednak jest odrzucenie antropomorficznej i antropopatycznej wizji Boga³².

2. KLEMENS: ANTROPOMORFIZMY TO ELEMENT BOŻEJ PEDAGOGII

Klemens Aleksandryjski asymiluje na gruncie chrześcijańskim metodę alegoryczną o charakterze specyficznie filozoficznym, którą posługiwał się Filon w interpretacji Starego Testamentu,

²⁷ Por. Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 69. Zob. Horst, „Philo and the Problem of God's Emotions”, 37-46.

²⁸ Por. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, II, 100-102; III, 129-131; Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 29-32; Philo Alexandrinus, *De somniis*, II, 237.

²⁹ Procesowi upodobnienia się człowieka do Boga poświęcona jest cała monografia: Osmański, *Filon z Aleksandrii*. Tam też czytelnik znajdzie obszerną bibliografię dotyczącą tego zagadnienia. Zob. także: Mrugalski, *Il Dio trascendente*, 125-144, 156-167.

³⁰ Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, 23.

³¹ Por. Philo Alexandrinus, *De sacrificiis*, 76.

³² Por. Philo Alexandrinus, *De somniis*, I, 234-237; Philo Alexandrinus, *De sacrificiis*, 13, 94-101.

i w ten sposób przyczynia się do narodzin teologii systematycznej³³. W interesującej nas kwestii myśliciel chrześcijański powtarza niekiedy tezy Żyda z Aleksandrii, innym razem znacząco je modyfikuje ze względu na nowość Objawienia, które dokonało się za sprawą wcielonego Słowa Bożego, o czym jeszcze powiemy. Tym, co łączy Filona i Klemensa, jest podobna wizja Boga jako bytu transcendentnego, niecielesnego, niezmiennego i niecierpiętlwego³⁴, która była trudna do zrozumienia tak dla Żydów, jak i dla chrześcijan:

Większość ludzi wciśniętych w swą śmiertelną naturę, jak ślimaki w muszelkę, i zwiniętych wokół swoich namiętności, jak jeże w kulę, o Bogu błogosławnym i niezniszczalnym mniema to samo, co o sobie samych. Tak więc nie widzą (choć znajdują się blisko nas), jak tysiącrotnie obdarzył nas Bóg tym, w czym sam nie uczestniczy: narodzinami, sam będąc niezrodzonym, pożywieniem, sam będąc bez potrzeb, wzrostem, sam będąc

³³ Jak zauważa Salvatore Lilla (*Clement of Alexandria*, 232), celem twórczości Klemensa było właściwie przekształcenie swej wiary religijnej w monumentalny system filozoficzny. Aby tego dokonać, korzystał on nie tylko z metody alegorycznej Filona, ale także z osiągnięć największych filozofów starożytności. Takie przedsięwzięcie nie miało jedynie celu apologetycznego, to znaczy przekonania filozofów do przyjęcia religii prawdziwie filozoficznej i mówiącej językiem filozoficznym. Klemens bowiem starał się zakopywać przepaść między filozofią a chrześcijaństwem, wskazując, iż jedno i drugie ma swoje źródło w boskim Logosie. Franciszek Drączkowski, polski badacz myśli Klemensa, zauważa natomiast, że Aleksandryjczyk odmawiał wręcz miana „filozofii” niektórym błędnym według niego kierunkom filozofii greckiej (np. epikureizm), a za „filozofię prawdziwą” uważał tę, której przedmiotem jest mądrość Boża. Konsekwentnie miano „filozofii” mogły nosić tylko te doktryny helleńskie, które były zgodne z Logosem – Synem Bożym. Zob. Drączkowski, „Filozofia grecka”, 407-424.

³⁴ Szerzej na temat transcendencji Boga u Klemensa wraz z odpowiednimi odnośnikami do tekstów źródłowych, zob. Hägg, *Clement of Alexandria*, 153-179; Osborn, *Clement of Alexandria*, 111-131; Mrugański, „Metamorfozy platońskiej”, 35-41.

zawsze ten sam, dobrą starością i dobrą śmiercią, sam będąc nieśmiertelny i nieznający starości. Dlatego niech nikt nie mniema, że Hebrajczycy przypisują Bogu i ręce, i stopy, i usta, i oczy, otwory chłonne i odbytowe, wybuchy gniewu, pogroźki i afekty (πάθη). W żadnym wypadku! Pobożniej jest interpretować alegorycznie jakiegokolwiek z tego typu określeń³⁵.

Przyczyną fałszywego obrazu Boga według Klemensa, podobnie jak według Filona, gdyż podobną wypowiedź znajdujemy również jego pismach³⁶, jest koncentrowanie się człowieka jedynie na tym, co cielesne i zmysłowe. Tak jak zamknięty w swej muszli ślimak czy zwinięty w kulę jeź odcinają się od rzeczywistości, która istnieje na zewnątrz, tak chrześcijanin poruszający się jedynie na poziomie kategorii związanych ze światem widzialnym, nie jest w stanie pojąć tego, co transcendentne i niewidzialne. Przenosi więc na obraz Boga, który sobie tworzy, nie tylko kategorie czasowo-przestrzenne, w których się na co dzień porusza, ale i gniew, i złość, i inne poruszenia (πάθη) natury psychologicznej, których doświadcza.

Skąd więc antropomorfizmy w Biblii, skoro jest ona tekstem natchnionym? W tej kwestii zachodzi pewna różnica w tezach stawianych przez Klemensa i tych, które wysunął Filon. Ten ostatni, jak widzieliśmy, przypisywał Mojżeszowi doskonałą umiejętność w dopasowaniu języka tekstu natchnionego do poziomu intelektualnego jego czytelników. Klemens natomiast bardziej niż o geniuszu Mojżesza mówi o pedagogii samego Boga, który „chcąc nas ocalić, przysto-

³⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 68, 1-3 (Sch 278, 136-138; tłum. własne).

³⁶ Wyżej cytowany fragment jest właściwie powtórzeniem, z niewielkimi zmianami, tego, co w swych komentarzach do Pięcioksięgu stwierdza Filon. Również ten ostatni odwołuje się do obrazu ślimaka i jeża oraz w podobnych słowach dowodzi, iż Bóg nie ma żadnych części ciała ani nie posiada afektów właściwych człowiekowi. Zob. Philo Alexandrinus, *De sacrificiis*, 95-96.

sował się do ludzkiej słabości³⁷. Owa słabość, jak wyjaśnia, związana jest z ograniczonymi możliwościami rozumienia, charakteryzującymi człowieka żyjącego na danym etapie historii zbawienia. Przystosowanie się Boga natomiast oznacza po prostu natchnienie³⁸. Bóg bowiem nie wyzbył się swej *apathei*, wchodząc w dialog z człowiekiem, lecz pobudził proroków, aby w Jego imieniu przemawiali językiem pełnym emocji, zarówno tych pozytywnych (radość), jak i negatywnych (gniew, złość i cierpienie)³⁹.

Chrześcijański myśliciel jest świadomy, że Stary Testament, w odróżnieniu od Nowego, więcej miejsca poświęca Bogu sprawiedliwemu i niejednokrotnie pałającemu gniewem⁴⁰, lecz, wbrew opinii gnostyków, podkreśla jedność obu Testamentów⁴¹. Ci ostatni bowiem wprowadzali różnicę między Bogiem Starego Testamentu, sprawiedliwym i surowym, a Bogiem Nowego Testamentu, miłosiernym Ojcem Jezusa Chrystusa⁴². Klemens zauważa więc, że również wcielony Logos okazuje się niekiedy groźny, choć jest rzeczą oczywistą, że przez to nie chce uczynić nikomu zła, lecz pragnie doprowadzić do nawrócenia każdego grzesznika⁴³. Według Aleksandryjczyka zatem Bóg Starego i Nowego Testamentu jest tym samym Bogiem: miłosiernym i sprawiedliwym

³⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 72, 4 (SCH 38, 91; Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce*, I, 178).

³⁸ Klemens wielokrotnie stwierdza, że to sam boski Logos przemawia, grozi lub zachęca ustami Jeremiasza, Dawida czy Salomona. Zob. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 77, 3-4; I, 80, 2; I, 90, 1. Por. Drączkowski, „Filozofia grecka”, 413.

³⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 72, 1-4.

⁴⁰ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 59.

⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 29, 1-4. Zob. Simonetti, *Między dosłownością*, 64.

⁴² Por. Simonetti, „Valentino”, 201.

⁴³ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 68, 1; I, 70, 3; I, 74, 1-4. Zob. także Drączkowski, „Koncepcja wychowania”, 313-328, gdzie zostają omówione cele, etapy i metody wychowawcze stosowane przez boski Logos – Pedagoga ludzkości.

zarazem, a Jego gniew i groźby, choć poprawniej jest je interpretować alegorycznie, mają ważną funkcję pedagogiczną i soteriologiczną:

Bóstwo nie gniewa się (οὐκ ὀργίζεται τὸ θεῖον), jak się to niektórym wydaje, ale zazwyczaj grożąc, przestrzega ludzkość, co należy czynić. Postraszenie jest dobrym sposobem, by powstrzymać nas od grzechów. „Strach przed Panem oddala grzechy, a ten, co się nie lęka, nie będzie usprawiedliwiony” (Syr 1,21) mówi Pismo. Bóg nie karze powodowany jedynie gniewem, lecz bacząc na sprawiedliwość, byśmy jej nie lekceważyli⁴⁴.

Powyższa wypowiedź, choć zawiera zapewnienie, że Bóg nie doznaje uczucia gniewu, wskazuje jednak na jakieś poruszenie Boga, którym jest wymierzanie kary powodowane sprawiedliwością. Nieco dalej, cytując słowa Pisma mówiące o Bogu bogatym w miłosierdzie, ale i zapalczywym w gniewie (Syr 16,11), Aleksandryczyk dodaje, że „owo miłosierdzie oraz surowość mają na względzie zbawienie ganionych”⁴⁵, co sugeruje, iż Bóg jednak posiada afekty (πάθη) zarówno te pozytywne (miłosierdzie), jak i negatywne (gniew). Z powodu tego typu wypowiedzi niektórzy badacze doszli do wniosku, iż Boża *apatheia*, o której mówi Klemens, różni się od *apathei* stoickiej. Według myśliciela chrześcijańskiego oznacza ona po prostu brak grzesznych afektów, lecz nie wyklucza poruszeń, takich jak miłość, litość, miłosierdzie czy słuszny gniew Boga⁴⁶. Pogląd ten jest błędny, gdyż Aleksandryczyk podaje dokładnie taką samą definicję *pathosu* (‘afekt, uczucie’) jak tę, którą sformułowali stoicy⁴⁷, a ideał doskonałego chrześ-

⁴⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 68, 3 (SCh 70, 232; Szarmach, *Wychowawca*, 58).

⁴⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 72, 1 (SCh 70, 238; Szarmach, *Wychowawca*, 60).

⁴⁶ Por. Rist, *Eros e Psyche*, 243.

⁴⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 59, 6. Zob. SVF, I, 205; III, 462; III, 479. Zresztą już sama wypowiedź Klemensa została

cijanina (gnostyka) widzi nie tyle w opanowaniu grzesznych namiętności, co w zupełnym wyzbyciu się wszelkich afektów⁴⁸, a przez to w upodobnieniu się do Boga⁴⁹.

Rozwiązanie tej aporii (tzn. wskazywanie na pedagogiczną funkcję gniewu Boga przy równoczesnym zapewnianiu o niezdolności Boga do gniewu) leży moim zdaniem w taktyce wychowawczej, którą w swym nauczaniu stosuje sam Klemens. Będąc świadomy, że jego czytelnikami (słuchaczami) są chrześcijanie na różnym etapie drogi do doskonałości, dostosowuje swe wyjaśnienia do możliwości rozumienia odbiorcy⁵⁰. Tym, którzy zadają pytanie o gniew Boga, gdyż dosłownie interpretują Pismo, tłumaczy po prostu, że ma on funkcję leczniczą i pedagogiczną⁵¹. Tym zaś, zapewne bardziej

uznana przez von Arnina za fragment zaczerpnięty od stoików. Zob. SVF, III, 377.

⁴⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI, 74, 1; VI, 105, 1; VI, 109, 2-3.

⁴⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 100, 3-4; IV, 138, 1-5; VII, 13, 1-3; VII, 84, 1-2. Na temat wykorzystania konceptu stoickiej *apathei* oraz związanego z nim platońskiego konceptu upodobnienia się do Boga, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, 84-117.

⁵⁰ Ze względu na ten różny poziom doskonałości swoich czytelników, sam Klemens zastanawia się, czy w ogóle warto jest pisać o pewnych prawdach. Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 55, 3-4 (SCh 30, 89; Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce*, I, 42): „Nie tylko język, ale i uszy przystoi nam oczyścić, jeśli próbujemy być uczestnikami Prawdy. Wzgląd na to właśnie przeszkadzał mi pisać i teraz jeszcze mam się na ostrożności, aby (jak to mówi Pismo) «nie rzucić pereł przed wieprze, by ich nie zdeptały raciami, a odwróciwszy się was nie rozszarpały» (Mt 7,6). Jest bowiem rzeczą szczególnie uciążliwą przekazywać pouczenia istotne, kryształowej przejrzystości, o prawdziwym świetle, słuchaczom podobnym do świń i nieoświeconym”.

⁵¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 64, 3-4 (SCh 70, 226; Szarmach, *Wychowawca*, 56): „Niekiedy jednak pytają, jak Pan, skoro miłuje człowieka i jest dobry, może okazywać swoje zagniewanie. Należy więc krótko i o tym powiedzieć. To boskie postępowanie jest ze wszech miar pożyteczne w dobrym wychowaniu dzieci i wobec człowieka wręcz niezbędne. Liczne namiętności leczy się karami, ostrymi poleceniami, a także stanowczymi pouczeniami. Nagana

zaawansowanym ze swoich uczniów, którzy dostrzegają pewną niespójność pomiędzy jego etyką *apathei* a tezami, które stawia w kwestii gniewu Boga i leczniczego strachu, wyjaśnia po kolei wszystkie koncepty i pojęcia, którymi się posługuje:

Słowo: *δέος* oznacza strach przed Bogiem. Lecz jeśli strach jest afektem (*πάθος*), jak chcą niektórzy, to jednak nie wszelki strach jest afektem. Taka na przykład zabobonność jest afektem, jako strach przed demonami, które same także ulegają wszelkiego rodzaju afektom. Ale strach przed samym Bogiem, który jest zupełnie bez afektu, nie ma również znamienia afektu (*ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής*). Ten bowiem, kto odczuwa strach przed Bogiem, obawia się nie tyle samego Boga, ile odpadnięcia od Boga. Ale bojąc się tego, boi się jednocześnie popaść w zło i boi się zła. A znowu doznając obawy przed upadkiem, pragnie dla siebie nieskazitelności i stanu bez afektu (*ἀπαθῆ εἶναι βούλεται*)⁵².

Bóg w swej naturze jest więc *ἀπαθής*, podobnie jak *ἀπαθής* powinien stać się doskonały chrześcijanin. Do takiego stanu prowadzi jednak długi proces upodobnienia się do Boga (*ὁμοίωσις θεῶ*), o którym, jak to widziliśmy wyżej, mówił również Filon. Na jego początku strach przed gniewem Boga może jeszcze nosić znamiona afektu (*πάθος*), lecz poprzez wciąż udoskonalaną wiarę, wiedzę i miłość *πάθος* w życiu gnostyka zupełnie zanika a jego udziałem staje się *ἀπάθεια*⁵³. Wyjaśniając tę samą kwestię, w innym miejscu Aleksandryczyk powie, że czym innym jest lęk przed dzikim zwierzęciem, które się nienawidzi, czym innym lęk przed ojcem, którego się kocha,

jest pewnym zabiegiem chirurgicznym leczącym namiętność duszy, a te są ropniami, które usadowiły się na prawdzie. Należy je usuwać całkowicie poprzez cięcie”.

⁵² Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 40, 1-2 (SCh 38, 65; Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce*, I, 156-157).

⁵³ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, IV, 138,1-139,4; VII, 13,1-21,7; VII, 84,1-88,7.

czym innym w końcu jest lęk przed karą, którą może wymierzyć ojciec, a czym innym jest lęk przed tym, aby ojca nie znieważyc⁵⁴. Analizując fenomen lęku, Klemens wskazuje więc na pewnego typu gradację tego doświadczenia: od lęku irracjonalnego, poprzez lęk uzasadniony, aż do lęku, który jest wyrazem miłości⁵⁵. Ten ostatni nie jest już właściwie lękiem, gdyż, jak powie w innym miejscu Aleksandryczyk, doskonały gnostyk nie powstrzymuje się jedynie od złych czynów ani nie czyni dobra jedynie ze względu na strach, lecz ze względu na miłość i piękno moralne⁵⁶. Lęk w sensie *pathosu* natomiast właściwy jest chrześcijanom prostym, to znaczy niewydoskonalonym w wierze, poznaniu i miłości. Ci bowiem, zatrzymując się na dosłownej interpretacji tekstu Pisma, lękają się gniewu Tego, który z natury jest niezdolny do gniewu, o czym wie dopiero gnostyk.

Ważną rolę na drodze upodobnienia się człowieka do Boga pełni Logos, który podobnie jak Ojciec jest wolny od afektów. Jego gniew, jak wspomnieliśmy wyżej, pełni według Klemensa funkcję pedagogiczną – jego celem jest nawrócenie grzeszników. Dla doskonalących się chrześcijan natomiast Logos staje się wzorem *apathei*⁵⁷. I choć Aleksandryczyk

⁵⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 53, 4-5.

⁵⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 53, 3 (SCh 38, 77; Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce*, I, 166): „Strach jest początkiem miłości (ὁ φόβος τῆς ἀγάπης ἀρχή), jeśli rozrośnie się on dalej w wiarę, a następnie w miłość”.

⁵⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI, 135, 1-4. Zob. także: Drączkowski, *Kościół*, 35-67, gdzie autor szczegółowo analizuje Klementyńskie pojęcie miłości (*agape*) w różnych kontekstach jego występowania. Wskazuje przy tej okazji na związek miłości z innymi cnotami, jak wiara i nadzieja, oraz omawia kwestię roli wiedzy i bojaźni Bożej w drodze do doskonałej miłości.

⁵⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 4, 1-2 (SCh 70, 114; Szarmach, *Wychowawca*, 21): „Nasz Wychowawca jest, o dzieci, podobny do swego Ojca będąc jego Synem. Nie popełnia błędów, postępuje nienagannie, obce są Mu cierpienia duszy (ἀπαθής τὴν ψυχῆν). Jako nieskalany Bóg w ludzkiej postaci, wypełniający wolę Ojca, Logos – Bóg, Ten, który siedzi po prawicy Ojca, jest w Ojcu

mówi również o współcierpieniu Logosu wcielonego⁵⁸, to jednak podkreśla również, że przyjęcie ludzkiego ciała przez Logos miało na celu ukazanie tego, co pozostaje w zasięgu możliwości ludzkich, to znaczy, jak poprzez ćwiczenia duchowe stać się wolny od afektów⁵⁹. Życie wcielonego Logosu dowodzi więc, że również w ciele ludzkim możliwa jest *apatheia* właściwa naturze Boga.

3. ORYGENES: ANTROPOMORFIZMY TO SPOSOB KOMUNIKACJI BOGA W EKONOMII ZBAWIENIA

Walka z antropomorficzną wizją Boga, którą w swych pismach prowadzili Filon i Klemens, jest kontynuowana przez Orygenesa. Z jego wypowiedzi wynika, że także w połowie III wieku po Chrystusie wielu chrześcijan nie było w stanie zrozumieć konceptu Boga niecielesnego i transcendentnego⁶⁰. Wyjaśnieniu tej kwestii poświęcił więc Adamancjusz właściwie cały pierwszy rozdział pierwszej księgi dzieła *O zasadach*, gdzie w konkluzji swej argumentacji stwierdza, że Bóg jest natury intelektualnej i prostej (*intellectualis natura simplex*)⁶¹, gdyż będąc rozumem i początkiem wszelkiego istnienia, nie może posiadać w sobie żadnego złożenia. „W przeciwnym bowiem wypadku można by stwierdzić, że od owego Początku

i jest Bogiem we własnej osobie, jest dla nas przykładem bez skazy. Winniśmy się przeto starać ze wszystkich sił, by upodobnić się do niego duchowo. Jest On zupełnie wolny od ludzkich namiętności (*ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν*) i stąd też jako jedyny bezgrzeszny pozostaje jedynym sędzią”.

⁵⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, I, 62, 2.

⁵⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VII, 75–8,6.

⁶⁰ Por. Origenes, *De principiis*, I, 1, 1; Origenes, *Commentarius in Joannem*, XIII, 21, 123; Origenes, *In Genesim homiliae*, 1, 2.

⁶¹ Por. Origenes, *De principiis*, I, 1, 6 (Sch 252, 100). Zob. także Origenes, *Contra Celsum*, VII, 38; Origenes, *Commentarius in Joannem*, I, 20, 119.

wcześniejsze są elementy, z których składa się wszystko, co jest złożone⁶².

Przyjmując koncept radykalnej transcendencji Boga, Orygenes, podobnie jak Filon i Klemens, w sposób alegoryczny interpretuje antropomorfizmy biblijne. I choć niekiedy szeroko opisuje on smutek i gniew Boga z powodu grzechów popełnianych przez ludzi, jak i Jego radość z powodu nawrócenia grzesznika⁶³, to ostatecznie stwierdza:

Należy przyjąć, że wszystkie stwierdzenia mówiące o smutku, radości, nienawiści i weselu Boga Pismo święte wypowiada w sensie przenośnym i zgodnie z ludzkim sposobem wystawiania się. Natura Boża bowiem jest całkowicie obca wszelkim namiętnościom i nie podlega zmianom (*aliena porro est diuina natura ab omni passionis et permutationis affectu*); ona wciąż trwa niewzruszona i niezachwiana na swoim szczycie szczęścia⁶⁴.

Znaczeń, jakie alegorycznie przypisuje Orygenes afektom Boga, jest wiele. Jednym razem, podobnie jak Klemens, mówi

⁶² Origenes, *De principiis*, I, 1, 6 (Sch 252, 102; ŻMT 1, 63). Szerzej na temat niecielesności i transcendencji Boga u Orygenesusa, zob. Simonetti, „Dio”, 118-124; Crouzel, *Orygenes*, 228-232; Pietras, „Pojęcie”, 125-140; Mrugalski, „Metamorfozy”, 41-53.

⁶³ Por. Origenes, *In Numeros homiliae*, 23, 2.

⁶⁴ Origenes, *In Numeros homiliae*, 23, 2 (Sch 461, 116; ŻMT 76, 251). Podobną argumentację znajdujemy w: Origenes, *De principiis*, II, 4, 4 (Sch 252, 228; ŻMT 1, 164), gdzie Orygenes, wyliczając fragmenty biblijne mówiące o gniewie Boga, stwierdza: „My jednak, czytając w Starym czy Nowym Testamencie o gniewie Bożym, nie pojmujemy tych wypowiedzi w sensie literalnym, lecz szukamy w nich znaczenia duchowego po to, żeby myśleć o Bogu tak, jak to się godzi”. Tym samym Adamancjusz wykazuje zgodność doktryny chrześcijańskiej z przytoczoną nieco wcześniej opinią filozofów, którzy uważają, „że Boga należy pojmować jako istotę zupełnie nie podlegającą namiętnościom i pozbawioną tych wszystkich afektów (*Deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum*)”.

on o pedagogii, wedle której gniew to nie uczucie ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$), lecz „surowy rodzaj nauki, której używa Bóg dla pouczenia tych, którzy dopuścili się grzechów”⁶⁵. Innym razem zauważa, że gniew Boga może w Biblii symbolizować także diabła. On bowiem skłonił Dawida do popełnienia zła (2 Sm 24,1; 1 Krn 21,1) i o nim mówi Paweł, gdy stwierdza: „Byliśmy z natury synami gniewu, jak i inni” (Ef 2,3)⁶⁶. Komentując natomiast opisane w Ewangeliach wyrzucenie kupców ze świątyni (J 2,13-25; Mt 21,10-13; Mk 11,15-17; Łk 19,41-46), Adamancjusz jest skłonny wierzyć, że wydarzenie to nigdy nie miało miejsca między innymi dlatego, że opisany w nim gniew Jezusa w literalnej lekturze tekstu oznaczałby brak opanowania i dyscypliny ze strony Syna Bożego. Wypędzenie kupców i zwierząt ofiarnych ze świątyni oznacza więc symbolicznie obalenie przepisów kultycznych Starego Prawa i zastąpienie ich nowym kultem w duchu albo, na innym poziomie lektury, oczyszczenie duszy chrześcijanina z ziemskich i nierozumnych poruszeń, które dokonuje się za sprawą karcących nauk Słowa⁶⁷.

Bardzo ciekawa jest kwestia dotycząca przyczyny antropomorficznego postrzegania Boga przez człowieka. Aleksandryczyk upatruje ją bowiem w grzechu Adama. Przed jego popełnieniem pierwsi ludzie oglądali Boga oczyma duszy. Po grzechu natomiast, zgodnie ze słowami Pisma, „otworzyły się im oczy” (Rdz 3,7) – według Orygenesa oczy cielesne – a zamknęły się oczy duchowe. Wtedy też po raz pierwszy mężczyzna i niewiasta „usłyszeli głos Boga przechadzającego się po raju” (Rdz 3,8). Grzesznik bowiem, wyjaśnia Adamancjusz, przypisuje Bogu nie tylko cielesną postać czy ruch, ale i gniew oraz inne uczucia⁶⁸. Dzieje się to wówczas,

⁶⁵ Origenes, *Contra Celsum*, IV, 72 (SCh 136, 360-362; Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, 228-229). Zob. także: Origenes, *Contra Celsum*, VI, 58; Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 18, 6; 20, 1.

⁶⁶ Por. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 72 (SCh 136, 362).

⁶⁷ Por. Origenes, *Commentarius in Joannem*, X, 22, 129-125.149.

⁶⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum*, VII, 39; VI, 64; Origenes, *In Numeros homiliae*, 17, 3. Podobną interpretację znajdujemy u Filona (zob.

gdy wystraszony swym odstępstwem człowiek stara się ukryć przed obliczem Boga. Aby tego dokonać, musi Go najpierw wyrzucić poza siebie i ograniczyć do jakiegoś miejsca. Zabieg ten dokonuje się oczywiście jedynie w intelekcie grzesznika, gdyż Ten, który ogarnia wszystko, nie może zostać zamkniętym w jakimkolwiek miejscu fizycznym⁶⁹.

W odróżnieniu od Filona i Klemensa, Orygenes nie przyjmuje bezkrytycznie stoickiego konceptu Bożej *apathei*, co nie oznacza, iż ten koncept odrzuca. I tak na przykład, w swych *Homiliach do Księgi Ezechiela* stwierdza:

Bóg dźwiga nasz sposób bycia, jak Syn Boży nosi nasze doświadczenia (*passiones*). Sam Ojciec nie jest nieporuszony (*ipse Pater non est impassibilis*). Jeśli się Go prosi, okazuje miłosierdzie, współczuje, doświadcza jakiegoś poruszenia miłości (*patitur aliquid caritatis*) i czyni się obecny w tych rzeczach, w których według wielkości swej natury znajdować się nie może (*et fit in iis in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse*), i ze względu na nas znosi ludzkie doświadczenia (*passiones*)⁷⁰.

Przytoczony tu tekst stał się dla wielu komentatorów Orygenes argumentem przemawiającym za cierpietliwością (lub zmiennością) Boga⁷¹. Tymczasem w dziełach

Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, III, 1-9; III, 48-55), choć Orygenes nieco ją modyfikuje i poszerza o komponent chrystologiczny. Tak więc Syn Boży przyszedł na świat, „aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomi” (J 9,39). Według Adamancjusza, Zbawiciel odnosi się w tej wypowiedzi na przemian do widzenia duchowego i cielesnego. Chrześcijanin zatem „ma otwarte oczy duszy, a zamknięte oczy ciała, bo tylko w takim wypadku człowiek może oglądać najwyższego Boga i Jego Syna, który jest Słowem i Mądrością”. Orygenes, *Contra Celsum*, VII, 39 (SCh 150, 104; Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, 364)

⁶⁹ Por. Orygenes, *De oratione*, 23, 3-5; Orygenes, *In Ieremiam homiliae*, 16, 4.

⁷⁰ Orygenes, *In Ezechielem homiliae*, 6, 6 (SCh 352, 230; tłum. własne).

⁷¹ Por. Lubac, *Histoire*, 241-243; Pietras, „Niecierpietliwy”, 21-26.

Adamancjusza znajdujemy o wiele więcej wypowiedzi wskazujących na absolutną niezmienność i niewzruszoność Bożej natury. Niektóre z nich przytoczyliśmy powyżej. Nie liczby jednak będą rozstrzygać o tym, czy Bóg według Orygenesusa jest cierpięliwy, czy nie, lecz to, co on sam mówi na temat relacji między niezmienną i nieporuszoną substancją Boga a Jego mocą objawiającą się w ekonomii zbawienia:

Substancja Boża jest bowiem prosta, nie składa się z żadnych członków ani stawów i nie podlega afektom (*simplex namque est illa substantia et neque membris ullis neque compagibus affectibusque composita*); cokolwiek jednak dzieje się z mocy Bożej, to – aby ludzie mogli to zrozumieć – określane jest za pomocą nazwań ludzkich członków albo wyrażane jako ogólnie znane doznania. W takim to sensie mówimy, że Bóg gniewa się, słucha albo przemawia⁷².

Rozróżnienie na substancję (lub istotę – οὐσία) i moc (δύναμις) Boga znajdujemy już u poprzedników Orygenesusa⁷³. Pierwsza jest transcendentna, niezmienna i niepoznawalna, druga działa w świecie i w jakiś sposób daje się poznać człowiekowi. Dzięki swej mocy Bóg jest obecny w świecie, podtrzymuje go w istnieniu i działa na niezliczone sposoby. W swojej istocie jednak jest poza czasem i przestrzenią, wie wszystko, nawet zanim się to wydarzy. Bardzo dobrze opisuje tę relację między istotą a mocą rozumowanie przedstawione w *Homiliach do Księgi Jeremiasza*, gdzie Aleksandryjczyk zastanawia się nad pojawiającą się niekiedy w Biblii kwestią zmiany decyzji Boga, która dokonała się w wyniku dobrego lub złego postępowania człowieka. Na wstępie swej argumentacji stwierdza on, że Bóg, znając uprzednio przyszłość, nie

⁷² Origenes, *In Genesim homiliae*, 3, 2 (SCh 7bis, 118; ŻMT 64, 58).

⁷³ Por. Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 77-81; Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 136-140; Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 5,4-6,3.

musi zmieniać swojego postępowania⁷⁴. Jest to prawda o Bożej istocie, którą potwierdza biblijna wypowiedź: „Bóg nie jest jak człowiek” (Lb 23,19). Jednakże – zauważa Orygenes – Pismo stwierdza również, że Bóg postępuje jak człowiek (Pwt 1,31; 8,5) i niekiedy ukazuje Boga zmieniającego swą decyzję. Taki stan rzeczy wyjaśnia następująco:

Kiedy Pismo w sposób teologiczny mówi o istocie Boga (τὸν θεὸν καθ’ ἑαυτὸν) i nie łączy zbawczej ekonomii (οἰκονομίαν) z ludzkimi sprawami, wówczas stwierdza, że „Bóg nie jest jak człowiek”. [...] Kiedy zaś ekonomia Boża spleta się ze sprawami ludzkimi, wówczas Bóg przybiera ludzki rozum, ludzki sposób postępowania i ludzki styl wysłowienia. To tak jak my, gdy rozmawiamy z dwuletnim dzieckiem, dziecko mając na uwadze, mówimy po dziecinnie, bo jeśli zachowujemy powagę dorosłego człowieka i rozmawiamy z dziećmi, nie zniżając się do ich sposobu mówienia, dzieci nie mogą nas zrozumieć. Uznaj, że coś takiego odnosi się do Boga wówczas, gdy troszczy się on o rodzaj ludzki, a zwłaszcza o tych, którzy są jeszcze „małymi dziećmi”⁷⁵.

Tak jak nikt nie dziwi się – argumentuje dalej Orygenes – kiedy starzec mówi w sposób dziecinny, przemawiając do dzieci, tak też nikt nie powinien się dziwić, że Bóg przystosowuje się do ludzkiego sposobu mówienia i rozmawiania. Żal Boga, Jego gniew, wątpliwości i zmiana decyzji, o których czytamy w Piśmie, są więc elementami językowego dostosowania się Boga do mentalności człowieka, który wchodzi z Nim w dialog. To sposób komunikowania się Boga w ekonomii zbawienia, który dokonuje się za sprawą Bożej mocy. To ona wszakże jest źródłem natchnienia dla proroków przemawiających w imieniu Boga i to ona (w niesłyszalny fizycznie, choć zrozumiały sposób) przemawia w sercu każdego

⁷⁴ Por. Orygenes, *In Ieremiam homiliae*, 18, 6.

⁷⁵ Orygenes, *In Ieremiam homiliae*, 18, 6 (SCh 238, 198; PSP 30, 157).

człowieka⁷⁶. I choć owo dopasowanie się Bożej mocy do zdolności pojmowania człowieka nie wyraża prawdy o Bożej istocie, jest według Adamancjusza pożyteczne, gdyż dzięki przekonaniu, że Bóg poruszony modlitwami może zmienić swą decyzję, człowiek dobrowolnie się nawraca: „A zatem Bóg udaje, że nie zna twej przyszłości, po to, aby zachować twoją wolną wolę przez fakt, iż nie rozstrzyga z góry i nie przewiduje, czy nawrócisz się, czy nie”⁷⁷.

W podobny sposób należy interpretować wyrażenie Orygenesa: „Niecierpiętlivy z miłości do ludzi cierpi”⁷⁸, które Henryk Pietras wykorzystał jako tytuł swojego artykułu. Wysłuchiwanie modlitw, które, jak sądzi jezuita, jest dowodem na to, iż Bóg z miłości cierpi⁷⁹, nie oznacza według Adamancjusza żadnej zmiany decyzji Boga. Wykluczałoby to według niego Bożą wszechwiedzę. Niezmienny Bóg wszakże zawsze uprzednio wie, o co będzie proszony, oraz zna pożytek lub szkodę, którą przyniesie modlącemu się człowiekowi realizacja jego prośby. Język zaś, który przynależy do ekonomii zbawienia, stara się opisać kategoriami ludzkimi sposób działania Boga, lecz nie Jego istotę. Zresztą w tym samym *Komentarzu do Ewangelii Mateusza*, z którego pochodzi zacytowane zdanie, sam Orygenes wyjaśnia interesujące nas zagadnienie, a jego argumentacja nie odbiega znacząco od tej, którą znajdujemy w wyżej przytoczonych tekstach z *Homilii do Księgi Jeremiasza*. Tak więc, dowodzi nasz autor, dopóki jesteśmy ludźmi i nie jest dla nas korzystne poznanie ogromu

⁷⁶ Por. Origenes, *In Genesim homiliae*, 3, 2.

⁷⁷ Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 18, 6 (Sch 238, 202; PSP 30, 159).

⁷⁸ Origenes, *Commentarius in Matthaеum*, X, 23 (GCS 40, 33; ŹMT 10, 73).

⁷⁹ Por. Pietras, „Niecierpiętlivy”, 26: „Cierpienie Boga, *passio Dei*, jest więc, zdaniem Orygenesa, Bożą gotowością wysłuchania, rozważenia, pomocy, współczucia itd. Bóg doznaje tych uczuć i zmienia swoje boskie wyroki pod ich wpływem, gdy zostanie o to poproszony. Można Go prosić z powodzeniem, gdyż nie jest niewzruszony (*impassibilis*). Możliwość takiej zmiany płynie z Jego wolności: jest On panem swojej natury”.

dobroci Boga, Bóg traktuje nas i przemawia do nas jak człowiek do człowieka. Ukazuje więc swój gniew, żal, wzruszenie. Tego typu obrazy są pożyteczne w rozwoju duchowym człowieka, lecz nie są prawdą o istocie Boga. W tym życiu bowiem „nie widzimy Boga takim, jakim jest, lecz takim, jakim ze względu na naszą ekonomię dla nas się staje”⁸⁰.

Jeśli zaś chodzi o cytowany wyżej fragment z *Homilii do Księgi Ezechiela* (6, 6), gdzie padają słowa: „ipse Pater non est impassibilis”, to należy zauważyć, że jest on komentarzem do wypowiedzi z Ez 16,5, w której jest mowa o tym, że Bóg pozostaje i chce pozostać niewzruszony na cierpienia Jerozolimy⁸¹. Takie stwierdzenie przeciwstawia się jednak wizji Boga miłującego i zbawiającego, który za sprawą swej opatrności troszczy się o każdego człowieka⁸². Dlatego też

⁸⁰ Origenes, *Commentarius in Matthaicum*, XVII, 19 (GCS 40, 640; ŻMT 10, 347). Por. Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 20, 1-4. W tym miejscu muszę zaznaczyć, że Henryk Pietras doskonale zna ten ostatni, jak i inne przytaczane przeze mnie fragmenty z *Homilii do Księgi Jeremiasza*, czego dał wyraz w artykule: Pietras, „Oszustwo”, 197-206. W tekście tym, choć wspomina o Bożej pedagogii, nie posługuje się rozróżnieniem Aleksandryczyka na teologię i ekonomię lub na istotę i moc Boga. Uważa więc, że kłamstwo i podstęp, podobnie jak (w późniejszym artykule) zmienność i cierpienie, Orygenes przypisuje samemu Bogu. Tymczasem, według bardzo subtelnych rozgraniczeń teoretycznych Aleksandryczyka, wszelka zmiana przypisywana Bogu pojawia się na styku zbawczej ekonomii ze sprawami ludzkimi. Jest raczej interpretacją człowieka (nawet jeśli jest nim prorok) aniżeli prawdą o niezmiennej woli czy istocie Boga.

⁸¹ Por. Ez 16,5. Wersja, którą przytacza Rufin, brzmi następująco (SCh 352, 230): „Neque pepercit in te oculus tuus, ut facerem tibi unum ex omnibus istis, ut paterer aliquid super te”.

⁸² Warto w tym miejscu zaznaczyć, że porzucona Jerozolima jest dla Orygenesa symbolem każdej grzesznej duszy, która przed chrztem jeszcze nie wierzy. Nie jest ona godna, aby stać się przedmiotem zainteresowania Boga. Zob. Origenes, *In Ezechielem homiliae*, 6, 5-6. A jednak Bóg nad nią lituje się i czyni ją „solą ziemi”, co wiemy z Ewangelii. Według Adamancjusza, nie jest więc poprawna dosłowna interpretacja zdania z Ez 16,5 sugerująca, iż Bogu obojętny jest los grzesznej Jerozolimy, czyli duszy. Inicjatywa wcielenia Syna,

owa niegodna Boga wypowiedź domaga się komentarza alegorycznego, jak to zwykł robić Orygenes w tego typu przypadkach⁸³. Wyjaśniając więc swoim czytelnikom, że fragmentu Ez 16,5 nie należy pojmować w duchu epikurejskim, jakoby Bóg nie miał żadnego wpływu na świat, ani nawet w stoickim, jakoby był On automatyczną opatrnością prowadzącą do kolejnych pożarów świata⁸⁴, Orygenes stara się ukazać sposób działania Boga w ekonomii. Inicjatywa stworzenia i zbawienia człowieka pochodzi wszakże od Ojca, ostatecznej przyczyny wszystkiego, ale nie Ojciec w swej istocie jest obecny w ludzkich sprawach, lecz Jego moc (lub opatrność), co wyjaśnia w innych miejscach⁸⁵. Stąd też to paradoksalne

jak i całe dzieło zbawienia, pochodzi ostatecznie od Ojca. Taki jest przewodni motyw jego alegorycznej interpretacji apokryficznych tekstów z *Księgi Ezechiela*. A że interpretacja tego typu tekstów jest zadaniem niezmiernie trudnym, to stwierdza niekiedy sam autor (SCh 352, 226; ŻMT 16, 138): „Nie chcę tu wchodzić w poważniejsze zagadnienia i doszukiwać się sensu, który przekracza moje możliwości i zdolności”.

⁸³ Por. Origenes, *De principiis*, IV, 3, 1-15. Zresztą nawet w tej samej *Homilii do Ezechiela* (6, 8) Orygenes przytacza następujący zarzut skierowany przeciwko jego sposobowi interpretacji Pism: „Mówi się mi: Nie uciekaj w alegorię, nie wyjaśniaj poprzez figury (*noli allegolizare, noli per figuram exponere*)” (SCh 352, 234). Następnie zaś, odpowiadając na tę krytykę, Aleksandryjczyk wylicza kilka absurdalnych wyrażen z *Księgi Ezechiela* i zadaje pytanie, jak tego typu wypowiedzi można rozumieć bez tłumaczenia alegorycznego. Nie znajduje on w tej kwestii żadnego innego rozwiązania.

⁸⁴ Por. Origenes, *Contra Celsum*, I, 21; III, 75; IV, 14; VI, 71.

⁸⁵ Por. Origenes, *In Genesim homiliae*, 3, 2 (SCh 7bis, 116; ŻMT 64, 57): „Zwróć uwagę, że powiedzieliśmy, iż nic się nie dzieje «bez udziału Jego opatrności», a nie «bez udziału Jego woli». Wiele bowiem dzieje się bez Jego woli, ale nic się nie dzieje bez Jego opatrności. Poprzez opatrność Bóg kieruje wszystkim, porządkuje wszystko i dba o wszystko, co się dzieje, wola zaś oznacza, że Bóg chce czegoś albo nie chce”. Zob. Origenes, *Contra Celsum*, IV, 14 (SCh 136, 216; tłum. własne): „Bóg bowiem, pozostając niezmienny co do swej istoty (*μένων γὰρ τῆ οὐσίᾳ ἀτρέπτος*), zstępuje w ludzkie sprawy poprzez opatrność i ekonomię”. Szerzej na temat funkcji opatrności oraz

zdanie, że Ojciec „czyni się obecnym w tych rzeczach, w których według wielkości swej natury znajdować się nie może” nie wskazuje na zmienność Boga. Istota Boga rzeczywiście nie może być zamknięta w jakiegokolwiek rzeczy stworzonej. Jednak dzięki mocy, która z tej istoty pochodzi, jest możliwe powiedzenie, że Bóg jest wszechobecny.

W swym komentarzu Adamancjusz pragnie wyjaśnić czytelnikom ten trudny do zrozumienia koncept, posługując się obrazami zaczerpniętymi z ludzkiego życia. I nawet jeśli stwierdza, że Bóg wzrusza się z powodu modlitw, analogicznie jak wzrusza się człowiek, to owo wzruszenie jest homonimem zupełnie innej rzeczywistości⁸⁶. Miłość Boga, to znaczy fakt, iż Bóg nieustannie udziela człowiekowi swych dobrodziejstw, nie zakłada przecież nieustannej zmiany w Bogu. Nie jest też rzeczą przypadkową, że w trakcie swojego wywodu Orygenes przytacza fragment z Pwt 1,31 mówiący o tym, iż Bóg jest jak człowiek, który przecież w innych miejscach przeciwstawia wypowiedzi z Lb 23,19 głoszącej, iż „Bóg nie jest jak człowiek”. Według Filona, do którego interpretacji Orygenes się odwołuje⁸⁷, pierwsza wypowiedź służy do pouczania niewykształconych mas, drugą natomiast są w stanie zrozumieć ludzie bardziej światli, którzy nie przypisują Bożej substancji żadnych ludzkich atrybutów⁸⁸. Aluzja ta w wyraźny sposób wskazuje, iż cały komentarz do Ez 16,5 nie jest wykładem teologicznym o istocie Boga, lecz metaforycznym wyjaśnie-

jej relacji do Bożej mądrości i mocy w ujęciu Orygenesusa, zob. Szram, *Chrystus*, 249-284.

⁸⁶ Por. Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 20, 1 (SCh 238, 254; PSP 30, 174): „Sprawy te nie mają żadnej cechy wspólnej ze swymi homonimami, tak samo i żal Boga jest tylko homonimem naszego żalu. «Homonimami zaś nazywają się rzeczy, które tylko nazwę mają wspólną, natomiast należąca do nazwy istota jest różna»”. Zob. Aristoteles, *Categoriae*, 1a.

⁸⁷ Por. Origenes, *Commentarius in Matthaeum*, XVII, 17-18; Origenes, *In Ieremiam homiliae*, 18, 6.

⁸⁸ Por. Philo Alexandrinus, *Quod sit Deus immutabilis*, 53-69.

niem działania Boga w ekonomii zbawienia⁸⁹ przeznaczonym dla *simpliciores*, czyli prostych chrześcijan. Dla nich bowiem lepiej jest wierzyć, iż Bóg zmienia decyzje i wysłuchuje modlitw, niż dosłownie przyjmować wypowiedź o Bogu, którego nie wzruszają cierpienia Jerozolimy. Wiara w Boga obdarzonego ludzkimi uczuciami i dającego się przebłagać pobudza wolę grzeszników do modlitwy i nawrócenia. W przyszłym świecie jednak, gdy człowiek pozna ogrom Bożej dobroci, zrozumie, iż metafora ta była nieprawdziwa. Ale nie tylko ona. Orygenes bowiem jest przekonany, że „ustanie też wiele innych rzeczy, których potrzebuje grzeszny człowiek”⁹⁰ w tym świecie, kiedy realizowana jest ekonomia zbawienia.

4. WNIOSKI

Dzieła Filona, Klemensa i Orygenesesa z Aleksandrii są świadectwem szeroko zakrojonej walki z antropomorficzną wizją Boga. Wszyscy oni jednogłośnie postulowali interpretację alegoryczną o charakterze specyficznie filozoficznym tych tekstów biblijnych, w których Bogu przypisywany jest wygląd zewnętrzny czy uczucia, i to zarówno te negatywne (gniew), jak i pozytywne (radość). Każdy z nich, pomimo wielu podo-

⁸⁹ Por. Fernandez, „*Passio Caritatis*”, 135-147. Autor tego artykułu także stara się odczytywać wypowiedź o cierpiącym Ojcu z *Homilii do Księgi Ezechiela* 6, 6 w świetle fragmentu z Pwt 1,31. I choć również on wskazuje na Orygenesowe rozróżnienie na teologię i ekonomię, to nie dostrzega tej drugiej ważnej dystynkcji Aleksandryjczyka, która dotyczy istoty i mocy Boga (lub woli i opatrności). Dlatego też trudno jest mu zrozumieć wypowiedzi Orygenesesa o „stawaniu się” Boga. To bowiem, co „się staje”, to nie istota, lecz moc Boga. Pierwsza pozostaje niezmienna i transcendentna, podczas gdy druga działa w świecie. Ponieważ za sprawą swej mocy Bóg jest obecny w świecie i wchodzi w sprawy ludzkie, Orygenes może mówić o zmienności czy „stawaniu się” Boga.

⁹⁰ Origenes, *Commentarius in Matthaeum*, XVII, 19 (GCS 40, 639; ŻMT 10, 346).

bieństw interpretacyjnych, jakie znajdujemy w ich dziełach, proponował nieco różne wyjaśnienie dotyczące pojawienia się antropomorfizmów w tekście natchnionym. Według Żyda Filona są one zamierzonym zabiegiem literackim Mojżesza, autora Pięcioksięgu, który, mając na względzie różny poziom wykształcenia przyszłych jego czytelników, postąpił niczym lekarz mający na uwadze dobro pacjenta. Okłamał więc zartwardziałych grzeszników, aby Ci, wierząc, iż Bóg rzeczywiście się gniewa i karze, zechcieli poddać się leczeniu swej duszy. Dosłowna interpretacja tekstów zawierających antropomorfizmy pozostaje jednak według niego bezbożnością, gdyż oznacza wiarę w „zmyśloną bajkę”. Klemens natomiast, wyjaśniając to samo zagadnienie, mówi o Bożej pedagogii, zgodnie z którą Logos-Pedagog dopasowuje swoje nauczanie do możliwości rozumienia właściwych człowiekowi żyjącemu na danym etapie historii zbawienia. Owo dopasowanie związane jest jednak jedynie z natchnieniem przemawiających do ludu patriarchów i proroków, gdyż zarówno Bóg Ojciec, jak i Jego Logos pozostają w swej istocie zupełnie niezmienni i nieporuszeni. Przy tej okazji Klemens, jako jeden z pierwszych Ojców Kościoła, adaptuje i na różnych płaszczyznach rozwija stoicki koncept *apathei*. Orygenes natomiast, choć przejmuje wiele wątków pojawiających się w dziełach swoich poprzedników, sprawę bardziej niuansuje. Bezskrytyczne przyjmowanie tez stoickich oznaczałoby według niego wykluczenie chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu świata i wcieleniu Syna Bożego, które przecież były podyktowane miłością Ojca – ostatecznej przyczyny wszystkiego. Z drugiej strony przyjmowanie zmiany w istocie Boga, która miałaby się dokonać na skutek żalu, smutku czy litości w obliczu zmiennych wydarzeń historycznych lub z powodu modlitwy człowieka, wykluczałoby Bożą wszechwiedzę. Adamancjusz rozwiązuje ten problem, rozróżniając między istotą Boga i Jego mocą (lub między wolą Boga a opatrnością). Pierwsza jest domeną teologii, druga – ekonomii. Pierwsza jest transcendentna, niezmienna i ahistoryczna, druga jest immanentna światu,

działa w historii i wszystkim kieruje. Jeśli więc Biblia mówi o Bogu gniewającym się, zmieniającym decyzję i współczującym, to jest tak dlatego, że w ekonomii zbawienia nie ma innego sposobu komunikacji, który nie gwałciłby wolnej woli człowieka, jak tylko ten, który odwołuje się do zrozumiałych dla niego kategorii. Te bowiem oddziałują na wyobraźnię, a przez nią na wolę człowieka, która poruszona, czy to gniewem, czy dobrocią Boga, sama zwraca się ku Niemu. W ekonomii więc, za sprawą swej mocy i dla dobra człowieka, niezmienny Bóg objawia się nie takim, jaki jest w swej istocie, lecz takim, jaki nie jest.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Aristoteles, „*Categoriae, Metaphysica*”, *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica* (red. I. Bekker) (Berlin: Officina Academica 1831) I-II.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* (SCh 70; Paris: Cerf 1960; SCh 108; Paris Cerf 1965; SCh 158; Paris: Cerf 1970); tł. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca* (tłum. M. Szarmach) (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK 2012).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* (SCh 30; Paris: Cerf 1951; SCh 38; Paris: Cerf 1954; SCh 463; Paris: Cerf 2001; SCh 278; Paris: Cerf 1981; SCh 446; Paris: Cerf 1999; SCh 428; Paris: Cerf 1997); tł. polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska) (Warszawa: Pax 1994) I-II.
- Origenes, *Commentarius in Joannem* (SCh 120; Paris: Cerf 1966; SCh 157; Paris: Cerf 1970; SCh 222; Paris: Cerf 1975; SCh 290; Paris: Cerf 1982; SCh 385; Paris: Cerf 1992); tł. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* (tłum. S. Kalinkowski) (*Źródła Myśli Teologicznej* 27; Kraków: WAM 2003).

- Origenes, *Commentarius in Matthaeum* (GCS 40; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1935); tł. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* (tłum. K. Augustyniak) (Źródła Myśli Teologicznej 10; Kraków: WAM 1998).
- Origenes, *Contra Celsum* (SCh 132; Paris: Cerf 1967; SCh 136; Paris: Cerf 1968; SCh 147; Paris: Cerf 1969; SCh 150; Paris: Cerf 1969); tł. polskie: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (tłum. S. Kalinkowski) (Warszawa: ATK 1986).
- Origenes, *De oratione* (GCS 3; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899).
- Origenes, *De principiis* (SCh 252; Paris: Cerf 1978; SCh 268; Paris: Cerf 1980); tł. polskie: Orygenes, *O zasadach* (tłum. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 1; Kraków: WAM 1996).
- Origenes, *In Ezechielem homiliae* (SCh 352; Paris: Cerf 1989); tł. polskie: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tłum. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 16; Kraków: WAM 2000).
- Origenes, *In Genesim homiliae* (SCh 7bis; Paris: Cerf 1976); tł. polskie: *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia* (tłum. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 64; Kraków: WAM 2012).
- Origenes, *In Ieremiam homiliae* (SCh 232; Paris: Cerf 1976; SCh 238; Paris: Cerf 1977); tł. polskie: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza. Komentarz do Lamentacji Jeremiasza. Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich* (tłum. S. Kalinkowski) (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 30; Warszawa: ATK 1983).
- Origenes, *In Numeros homiliae* (SCh 415; Paris: Cerf 1996; SCh 442; Paris: Cerf 1999; SCh 461; Paris: Cerf 2001); tł. polskie: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb* (tłum. S. Kalinkowski) (Źródła Myśli Teologicznej 76; Kraków: WAM 2016).
- Philo Alexandrinus, *Opera* [w:] *Philo in Ten Volumes* (red. G.P. Goold; tłum. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (t. 1: LCL 226; t. 2: LCL 227; t. 3: LCL 247; t. 4: LCL 261; t. 5: LCL 275; t. 6: LCL 289; t. 7: LCL 320; t. 8: LCL 341; t. 9:

- LCL 363; t. 10: LCL 379) (Cambridge – London: Harvard University Press 1929-1962); tł. polskie: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1 (tłum. L. Joachimowicz) (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1986); *Pisma*, t. 2 (tłum. S. Kalinkowski) (Kraków: Wydawnictwo WAM 1994).
- Plato, *Phaedrus* [w:] Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IV/3 (red. C. Moreschini) (Paris: Les Belles Lettres 1985).
- Plato, *Respublica* [w:] Platon, *Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2 (red. E. Chambry) (Paris: Les Belles Lettres 1931-1934).
- Plato, *Timaeus* [w:] Platon, *Oeuvres Complètes*, t. X (red. A. Rivaud) (Paris: Les Belles Lettres 1925).
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (red. H. von Arnim) (Leipzig: Teubner 1903-1905) I-III (=SVF).

Opracowania

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski* (Warszawa: PWN 1958-1965) I-IV.
- Calabi F., „Unknowability of God”, *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria* (red. F. Calabi) (Studies in Philo of Alexandria 4; Leiden – Boston: Brill 2008) 39-56.
- Crouzel H., *Orygenes* (Kraków: Homini 2004).
- Drączkowski F., „Filozofia grecka jako «trzeci Testament», czyli *prae-paratio evangelica* w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego”, *Wczesne chrześcijaństwo a religie* (red. I.S. Ledwoń – M. Szram) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012) 407-424.
- Drączkowski F., „Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma”, *Vox Patrum* 29/53-54 (2009) 313-328.
- Drączkowski F., *Kościół – agape według Klemensa Aleksandryjskiego* (Lublin: RW KUL 1996).
- Fernandez Eyzaguirre S., „*Passio Caritatis* according to Origen in *Ezechielem Homiliae* VI in the Light of Dt 1,31”, *Vigiliae Christianae* 60 (2006) 135-147.

- Hadas-Lebel M., *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (Studies in Philo of Alexandria 7; Leiden – Boston: Brill 2012).
- Hägg H.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- Horst van der P.W., „Philo and the Problem of God’s Emotions”, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity* (red. P.W. van der Horst) (Ancient Judaism and Early Christianity 87; Leiden – Boston, MA: Brill 2014) 37-46.
- Kannengiesser C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden – Boston, MA: Brill 2006).
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1976).
- Liddell H.G. – Scott R., *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1996).
- Lilla S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press 1971).
- Lubac de H., *Histoire et esprit. L’intelligence de l’Écriture d’après Origène* (Paris: Aubier 1950).
- Mrugalski D., „Metamorfozy platońskiej «metafory słońca» (*Respublica* 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes”, *Vox Patrum* 37/68 (2017) 21-58.
- Mrugalski D., *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente* (Roma: Angelicum University Press 2013).
- Osborn E., *Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- Osmański M., *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2007).
- Pietras H., „«Niecierpięliwy z miłości do ludzi cierpi» (Orygenes, *MtKom* X, 23, do Mt 14, 12-14)”, *Studia Bobolanum* 3 (2012) 21-26.
- Pietras H., „Oszustwo użyteczne według Orygenesesa (*Hom in Ier* XIX, 15 – XX, 4)”, *Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie* (1989) 197-206.

- Pietras H., „Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła”, *Metafizyka i teologia* (red. R.J. Woźniak) (Myśl Teologiczna 62; Kraków: WAM 2008) 122-140.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles* (Lublin: RW KUL 2005).
- Rist J.M., *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene* (Milano: Vita e Pensiero 1995).
- Simonetti M., „Dio (Padre)”, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (red. A. Monaci Castagno) (Roma: Città Nuova Editrice 2000) 118-124.
- Simonetti M., „Valentino e la sua scuola”, *Testi gnostici in lingua greca e latina* (red. M. Simonetti) (Milano: Mondadori 2005) 201-395.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią* (Kraków: WAM 2000).
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa* (Lublin: RW KUL 1997).

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