

Dlatego rodzi się potrzeba ponownego odczytania źródeł ascetycznych w oparciu o najnowszy aparat naukowy.

Czytając pracę O. Despreza ma się wrażenie, że wiele dzisiejszych trendów nawiązuje do starożytnych tendencji. Czyż nie jest tak w przypadku odrzucania instytucjonalnego Kościoła, przedkładania osobistej modlitwy nad Eucharystię, odczytywania utworów własnej wyobraźni za objawienia? Te tezy towarzyszyły działalności heretyków i zostały odrzucone przez Kościół, mimo to odżywają we współczesności, nawet w katolickich ruchach religijnych. Reasumując należy stwierdzić, że wszystkie wymienione zalety decydują o aktualności pracy i przydatności w studiach nad życiem i literaturą ascetyczną czterech pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Ks. Józef Figiel – Lublin

***Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, herausgegeben von W.A. Bienert und U. Kühnweg, Leuven 1999, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXXXVII, ss. 848.**

Znawcy i miłośnicy patrystyki, a szczególnie specjaliści zajmujący się środowiskiem aleksandryjskim, zwłaszcza postacią i teologią Orygenesesa, mają kolejny powód do radości. Ukazał się opasły tom, dokumentujący ostatnie z odbywających się od ponad ćwierć wieku w czteroletnich odstępach międzynarodowych sympozjów, poświęconych wielkiemu teologowi aleksandryjskiemu¹. Tym razem ponad 100 badaczy myśli orygeniańskiej z 18 krajów gościło w Niemczech. Obrady konferencji odbywały się w dniach od 25 do 29 sierpnia 1997 roku w pomieszczeniach Akademii Ewangelickiej w zameczku Schönbürg w miejscowości Hofgeismar oraz w gmachu Philipps-Universität w Marburgu. Zebrane materiały opublikowała seria wydawnicza „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium”, która już po raz trzeci podejmuje się wydania „Origenianów”².

¹ Kalendarium dotychczasowych „Origenianów” przedstawia się następująco: Montserrat (1973), Bari (1977), Manchester (1981), Innsbruck (1985), Boston (1989), Chantilly (1993).

² Nakładem wydawnictwa University Press z Leuven ukazały się materiały z dwóch poprzednich sympozjów: *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, ed. R.J. Daly, Leuven 1992; *Origeniana Sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993*, ed. G. Dorival – A. Le Boulluec, Leuven 1995. Akta pozostałych kongresów opublikowali: *Origeniana. Premier colloque international des études origénienes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, Quaderni di „Vetera Christianorum” 12, ed. H. Crouzel – G. Lomiento – J. Rius-Camps, Bari 1975; *Origeniana secunda. Second colloque international des études origénienes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, ed. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di „Vetera Christianorum” 15, Roma

Od 1989 r. sympozja orygenesowskie poświęcone są konkretnym tematom i odbywają się pod określonym hasłem: w Bostonie (1989) – „Orygenes i filozofia”, w Chantilly (1993) – „Orygenes i Biblia”. Podczas ostatniej konferencji, której dorobek prezentuje omawiany tom, skupiono się na zagadnieniu „Orygenes w dyskusjach teologicznych IV wieku”. Zaprezentowano 58 referatów, które organizatorzy spotkania i wydawcy książki podzielili na następujące bloki tematyczne:

- 1) Orygenes: teologia i filozofia;
- 2) Arianizm i orygenizm;
- 3) Spory orygenesowskie w IV wieku;
- 4) Tradycja orygenesowska w monastycyzmie;
- 5) Recepcja Orygenes na Wschodzie;
- 6) Recepcja Orygenes na Zachodzie;
- 7) Dalsze dzieje oddziaływania myśli Orygenes.

Powyższa tematyka wykracza niejednokrotnie poza ramy chronologiczne ograniczone w przewodnim hasle sympozjum do IV stulecia. Wynika to z pewnością z faktu, że część uczestników „Origeniana septima” pragnęła przedstawić swoje aktualne badania nie zawsze pokrywające się z tematem konferencji. Wszystkie wystąpienia łączy jednak jeden aspekt, pod którym próbowano analizować myśl Orygenes: wpływ jego poglądów na przyszły rozwój teologii i życia chrześcijańskiego, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Obrazy sympozjum rozpoczęły dwa wystąpienia wstępne. W.A. Bienert (Marburg) w słowie wprowadzającym – *Einleitung: Zum Stand der Origenes-Forschung* (s. XV-XIX), ukazującym znaczenie postaci i myśli wielkiego Aleksandryczyka w świetle najnowszego stanu badań, stwierdził: „Od Orygenes można się nauczyć, że w stawianiu pytań i w myśleniu naukowym, nie istnieją żadne granice i tematy „tabu”, przy założeniu, któremu Orygenes był wierny, że prawda może być tylko jedna i że ma ona na imię Jezus Chrystus. W Boskim Logosie są ukryte, zgodnie z ugruntowanym biblijnie i zreflektowanym filozoficznie przekonaniem Aleksandryczyków, wszystkie skarby mądrości i umiejętności (por. Kol 2, 3). Do podstawowych zadań teologii jako nauki należy wydobywanie tych skarbów. Z tego punktu widzenia Orygenes jawi się jako ojciec całej teologii jako nauki” (s. XVIII)³. W drugim referacie wstępnym – *Zur gegenwärtigen Lage der Origenes-Forschung in Italien* (s. XXI-XXV) L. Perrone (Piza) ukazał szczegółowo włoski dorobek ostatnich lat w zakresie badań nad Orygenesem, skupiając się na działalności naukowej badacza zrze-

1980; *Origeniana tertia. The Third international Colloquium for Origen Studies* (University of Manchester, September 7th-11th 1981, ed. R. Hanson – H. Crouzel, Roma 1985; *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2.-6. September 1985), hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987.

³ Wszystkie cytowane fragmenty omawianej publikacji w przekładzie autora recenzji.

szonych od 1994 r. we Włoskim Stowarzyszeniu Badań nad Orygenesem i Tradycją Aleksandryjską, powstałym w Pizie. Osiągnięcia tego ośrodka to przede wszystkim publikacje książkowe (*Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la Tradizione Alessandrina”, a cura di F. Cocchini, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 57, Roma 1997; Discorsi di verita: paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel «Contro Celso» di Origene, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 61, Roma 1998) oraz Biuletyn Informacyjny „Adamantius”, wydawany od 1995 r. przez Wydział Filologii Klasycznej Uniwersytetu w Pizie. Obecnie przygotowywana jest edycja obszernego dzieła zbiorowego *Leksykon Orygeniański* pod red. A. Monaci-Castagno. Perrone wspomniał również o cennej inicjatywie podjętej przez wspomnianą grupę badaczy z Pizy przy udziale rzymskich uczelni: Uniwersytetu „Sapienza” (E. Prinzivalli) i Universit Pontificia Salesiana (E. dal Covolo); od 1996 r. organizują oni w okresie od listopada do maja comiesięczne spotkania poświęcone analitycznej lekturze dzieł Orygenesesa (1996/97 – *De principiis*; 1997/98 – *Homiliae in Genesim*).*

Pierwszy z zasadniczych bloków tematycznych, poświęcony teologii i filozofii Orygenesesa, obejmuje 10 wystąpień. R.D. Williams (Newport) w referacie *Origen: Between Orthodoxy and Heresy* (s. 3-14) omawia orygenesowską koncepcję ortodoksji i heterodoksji w polemice z poglądami Herakleona, które w IV w. przypisywano niekiedy samemu Orygenesowi. Za przejaw ortodoksji Aleksandryczyk uważał m. in. uznanie świata istot rozumnych za odbicie mądrości samego Boga, tożsamej z Logosem. Do poglądów heterodoksyjnych zaliczał natomiast stawianie Logosu poniżej rozumnego świata i uznawanie go za stwórcę tylko rzeczywistości materialnej i niszczałnej. W wystąpieniu „*Die Liebe kommt nie zu Fall*” (1 Kor 13, 8a) als Argument des Origenes gegen einen neuen Abfall der Seelen von Gott (s. 15-23) R. Roukema (Kampen) dowodzi, że mimo przyjmowanej przez Orygenesesa hipotezy następujących po sobie światów, nowy upadek dusz i ich odłączenie od Boga nie są, według Aleksandryczyka, możliwe, gdyż potrzebowałyby one nowego Zbawiciela. Zgodnie z ideą Pawłowego hymnu o miłości, ostatnie zdanie należy u Orygenesesa do wiary, nadziei i miłości, a nie do filozofii. A. Navrozidou (Claremont, CA) w referacie *The Gendering of the Human Being in Origen's „Homilies on Genesis”* (s. 25-31) zajmuje się zagadnieniem znaczenia rozróżnienia płci w biblijnym opisie stworzenia (Rdz 1, 27) według Orygenesesa. W sensie literalnym stworzenie kobiety jest z jednej strony znakiem błogosławieństwa Boga, udzielonego dla przedłużenia istnienia ludzkiej rasy i służy prokreacji, z drugiej zaś wiąże się z harmonią świata, ułożonego w parę (np. niebo – ziemia). W sensie duchowym płeć męska jest symbolem ducha, a żeńska – duszy. Razem tworzą one jedność usiłującą podporządkować sobie ciało. P.S.A. Lefebvre (Dordrecht) w wystąpieniu *The same View on Prayer in Origen's Sermons and his Treatise „On Prayer”*

(s. 33-38) podkreśla zbieżność teorii dotyczącej modlitwy przedstawionej w traktacie *Peri euches* z praktycznymi wskazówkami zawartymi w kaznodziej-skim nauczaniu Orygenesza. Aleksandryczyk koncentrował swoją uwagę na problematyce związanej z komunią człowieka z Bogiem oraz z przyjmowa-niem podczas modlitwy łaski Bożej potrzebnej do walki z szatanem. W referacie *Origen's Role in Formulating Later Christological Language: The Case of ἀνάστασις* (s. 39-50) A. van den Hoek (Cambridge, MA) ukazuje przejście przez chrześcijan II i III w., zarówno heterodoksyjnych (gnostycy – Herakleon i Teodocjon), jak i ortodoksyjnych (Klemens Aleksandryjski, Orygenes), stoic-kiego terminu oznaczającego „pomieszanie”, „złączenie”, „unię”. W centralnej dla Orygenesowej chrystologii nauce o Wcieleniu termin ten odgrywa ważną rolę w odniesieniu do ścisłego połączenia Boskiego Logosu z ludzką duszą i ciałem w Osobie Jezusa Chrystusa. E. Osborn (Boundura) w wystąpieniu *The Apologist Origen and the Fourth Century: from Theodicy to Christology* (s. 51-59) omawia istotne przejście, jakie dokonało się w teologii dzięki myśli Orygenesza: od teodycei, charakterystycznej dla II i III w., do chrystologii, dominującej w IV wieku, a próbującej znaleźć wyjaśnienie, w jaki sposób Bóg jest równocześnie Ojcem i Synem. Według T. Kobuscha (Bochum), auto-ra referatu *Die Begründung eines neuen Metaphysiktyps durch Origenes* (s. 61-68), *philosophia inspectiva (spiritualis intelligentia)*, wyszczególniona przez Orygenesza w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* jako część filozofii chrześ-cijańskiej, ma charakter praktyczny i oznacza metafizykę w funkcji mistagogii, prowadzącej do poznania pełni boskich tajemnic. K. Comoth (Köln) w wystą-pieniu *„Homoiosis” bei Platon und Origenes* (s. 69-74) ukazuje zbieżności i różnice w rozumieniu pojęcia podobieństwa człowieka do Boga w rozumie-niu obu myślicieli. P.F. Beatrice (Padova) w referacie *Ein Origeneszitat im Timaioskommentar des Calcidius* (s. 75-90) dowodzi, że te miejsca dzieła Cal-cidiusa, pisarza łacińskiego z końca IV wieku, w których argumentacja filozo-ficzna opiera się na hebrajskiej filozofii, czyli na *Księdze Rodzaju*, komento-wanej przez Filona, należy traktować jako „reliquiae” zaginionych *Stromateis* Orygenesza. Omawiany blok tematyczny kończy tekst H.S. Benjaminsa (Beu-ningen) – *Methodius von Olympus: „Über die Auferstehung”. Gegen Origenes und gegen Porphyrius?* (s. 91-98), prezentujący hipotezę, że dialog Metodego *Aglaophon albo o zmartwychwstaniu*, który uważany był przez większość ba-daczy za antyorygeniański, był skierowany pierwotnie nie przeciw Orygenesowi, ale przeciw neoplatonizmowi i Porfiriuszowi.

Drugi blok tematyczny, poświęcony ukazaniu zbieżności i różnic między arianizmem i orygenizmem, obejmuje 9 artykułów. Otwiera go kontrowersyjny referat G.C. Steada (Ely) – *Philosophy in Origen and Arius* (s. 101-108), będący m.in. próbą obrony Ariusza oraz ukazania, że sto lat wcześniej w Alek-sandrii nie zostałby on potępiony, czego dowodem miałyby być zbieżności z subordynacjonizmem przednicejskim, charakterystycznym dla Orygenesza.

Uważam, że tego rodzaju przenoszenie poglądów danej osoby ze współczesnego jej kontekstu historycznego w inny, zupełnie jej obcy, jest równie karkołomne i skazane na niepowodzenie, jak dawne próby obarczania autora *De principiis* odpowiedzialnością za powstanie arianizmu i nazywanie go „ojcem” tej herezji. Jeśli chodzi o stanowisko Steada w kwestii ściśle związanej z tytułem jego referatu, to skłania się ono ku szukaniu związków teologii Ariusza raczej z myślą apologetów II w. oraz dawnymi postaciami platonizmu, niż z bliższym Orygenesowi średnim platonizmem czy późniejszym neoplatonizmem. Na wyraźną rozbieżność między orygenizmem i arianizmem w kwestii wiecznego istnienia Syna Bożego wskazuje słusznie H.G. Thümmel (Greifswald) w wystąpieniu Ἡν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (s. 109-117). Autor dowodzi, że twórca *Contra Celsum*, w przeciwieństwie do Ariusza, uważał, iż Logos zawsze istniał w Ojcu i należał do Boga, a nie do stworzenia, chociaż pośredniczył w jego zaistnieniu. Swoją wypowiedź kończy m. in. następującym wnioskiem: „Ani Dionizy ani Ariusz nie mogą uchodzić za orygenistów, stoją bowiem w opozycji do Orygenesesa. Według nich Logos w Ojcu nie ma nic wspólnego z Logosem jako pośrednikiem w stwarzaniu. Ten ostatni ma inną naturę, może tylko ‘od biedy’ być nazwany Bogiem i sam jest pierwszym stworzeniem”. Następny artykuł *Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (s. 119-134) autorstwa L. Perrone (Piza) dotyczy metody, jaką posługiwał się w swojej teologii Orygenes i próbą zbadania jej wpływu na sposób prowadzenia dyskusji teologicznych w IV stuleciu. Autor referatu określa metodę stosowaną przez naszego Aleksandryjczyka jako „quaestiones et responsiones” o podłożu filologiczno-filozoficznym. Orygenes wypowiadał się raczej w sposób hipotetyczny (γυμναστικῶς, ἀγωνιστικῶς) niż dogmatyczny (δογματικῶς). Z metody tej korzystał w IV wieku Atanazy w polemice z Serapionem.

J. Ulrich (Bischberg) w wystąpieniu *Euseb und die Juden: Der origenische Hintergrund* (s. 135-140) zajmuje się orygeniańskimi inspiracjami w odniesieniu do euzebiańskiej postawy wobec Żydów. Autor dochodzi do interesującego, choć kontrowersyjnego wniosku, że antysemityzm w IV w. miał związek z kształtującą się nauką o Trójcy. Zdaniem Ulricha, ataki na Żydów wychodziły w IV stuleciu z obozu ortodoksyjnego, broniącego współistotności Syna z Ojcem, podczas gdy arianie, nie mogący pogodzić bóstwa Syna z jedynością Boga, charakterystyczną dla judaistycznego monoteizmu, mieli do Żydów pozytywny stosunek. Euzebiuszowi, podobnie jak Orygenesowi, bliżej było, według autora artykułu, do tego drugiego stanowiska. Trudno jednak, jak mi się wydaje, jednoznacznie przypisywać autorowi *De principiis* zarówno subordynacjonizm bliski ariańskiemu, jak i niezwykle pozytywne nastawienie wobec judaizmu, co próbują ostatnio udowodniać N.R.M. de Lange czy G. Stroumsa. Niewątpliwie Ulrich ma rację, pisząc, że „dla Euzebiusza Synagoga jest Matką Kościoła, dla Orygenesesa – siostrą albo starszym bratem” (s. 139), natomiast

uzależnianie tego stanowiska od poglądów dotyczących relacji zachodzących w Trójcy i przypisywanie Orygenesowi w związku z tym poglądów antycypujących arianizm, jest chyba zbyt daleko posuniętą hipotezą. Przemawia za tym skądinąd wniosek, do jakiego dochodzi w następnym z prezentowanych artykułów, zatytułowanym *Der Origenismus des Euseb von Caesarea* (s. 141-148) H. Strutwolf (Pirmasens), autor dwóch ważnych, ostatnio opublikowanych prac: *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes* (Göttingen 1993) i *Demonstratio evangelica. Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea und die Auseinandersetzung mit dem Platonismus in seiner apologetischen Theologie* (Münster 1996). Pisze on: „Euzebiański orygenizm nie jest żadną arianizującą teologią, lecz zawiera istotne elementy przewyciężenia arianiskiej nauki, które w późniejszej dogmatyce również okażą się skuteczne” (s. 147). Za dwa podstawowe spośród tych elementów Strutwolf uznaje pogląd o wiecznym rodzeniu Syna przez Ojca oraz przewyciężenie chrystologii typu „Logos – Sarks” i zastąpienie jej chrystologią typu „Logos – Anthropos”. Dwa następne referaty również idą po linii rozdzielenia poglądów Orygenesesa i zwolenników arianizmu. M. Vinzent (Köln) w wystąpieniu *Origenes als „Subscriptum”. Paulinus von Tyrus und die origenistische Diadoche* (s. 149-158) dowodzi, że proariańska herezja biskupa Tyru Paulina i jego ucznia Asteriusza ma niewiele wspólnego z myślą Orygenesesa. Natomiast A.H.B. Logan (Exeter) w artykule *Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism* (s. 159-164) zauważa, że mimo iż Marceli z Ancyry łączył postać naszego Aleksandryjczyka z arianizmem, to jednak Epifaniusz, zaliczając Marceliego do grona heretyków, zaznaczał, że absolutnie nie podziela jego poglądu, wyprowadzającego Ariusza i całe zjawisko arianizmu od Orygenesesa.

Dwa ostatnie referaty z omawianego bloku tematycznego idą jeszcze dalej w kierunku ukazania rozbieżności między orygenianizmem a arianizmem, podkreślając wpływ myśli autora *De principiis* na teologię głównego adwersarza arianiskiego subordynacjonizmu – Atanazego. K. Anatolios (Cambridge, MA) w tekście *Theology and Economy in Origen and Athanasius* (s. 165-172) podkreśla, że nauka Orygenesesa o relacji między Bogiem i światem, daleka od bycia przeszkodą w rozwoju nauki o Trójcy, dostarczyła podstawowych zasad dla doktryny trynitarnej Atanazego. Według Anatoliosa, Atanazy radykalizował dwa istotne poglądy Orygenesesa: 1) ustanowienie relacji Bóg – świat przez Logos jako uosobioną Mądrość (Atanazy stosuje tę zasadę dowodząc transcendentnego pierwszeństwa Syna jako tego, w którym istnieje stworzenie), 2) pierwszeństwo wewnątrzbożskich relacji przed relacją Boga do świata (w myśl tej zasady Atanazy zwraca uwagę, że Bóg był Ojcem Syna ze swojej istoty, wcześniej zanim zechciał być ojcem stworzonego świata, wobec którego zarówno Bóg Ojciec, jak i Syn zachowują niezależność i suwerenność). Autor artykułu dowodzi, że w kwestii trynitarnej Orygenes, a później Atanazy dawali teologii logiczne pierwszeństwo przed ekonomią zbawczą, aczkolwiek ściśle je

z sobą łączyli, podczas gdy Ariusz wyraźnie oddzielił teologię od ekonomii, stawiając Syna bardziej po stronie stworzenia niż Stwórcy. Erudycyjne i będące owocem rzetelnej analizy źródeł wystąpienie Ch. Kannengiessera (Montreal), noszące znaczący tytuł *Das Vermächtnis des 'fleissigen' Origenes zur Theologie des Athanasius* (s. 173-184) stanowi, jak zaznacza sam autor, postscriptum do artykułu W.A. Bienerta – *Athanasius von Alexandrien und Origenes* („*Studia Patristica*” 26:1993,360-364), usiłujące wykazać, że przekonanie o współistotności Syna z Ojcem było jakby „testamentem” Orygenesesa, zrealizowanym w pełni przez Atanazego. Kannengiesser dokonuje analizy tekstu Atanazego – *De decretis Nicaenae synodi* (27, 1-3). Aleksandryjski biskup dowodzi w nim, że słowo ὁμοούσιος należy do tradycji aleksandryjskiej. Stwierdza następnie, że to właśnie dzięki pracowitej myśli Orygenesesa wiadomo, iż Logos w całej wieczności przebywa razem z Ojcem i nie pochodzi z żadnej innej poza Nim substancji czy hipostazy, o czym nauczają ojcowie Soboru Nicejskiego. Według Atanazego również pogląd uznający Jednorodzonego Syna współbytującego z Ojcem za uosobioną Mądrość zawdzięczamy autorowi *Contra Celsum*. Kannengiesser przywołuje również szereg miejsc z atanazjańskich *Contra Arianos* I-II, wykazujących wpływ Orygenesesa. Przypomina także o zbieżności między Orygenesową i atanazjańską teologią obrazu Bożego oraz o tym, że sformułowanie λόγος μονογενής, stosowane wielokrotnie przez Atanazego, a także przez Grzegorza Cudotwórcę, Euzebiusza z Cezarei i Cyryla Aleksandryjskiego, zostało użyte po raz pierwszy w Orygenesowym *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* (32, 25).

Trzeci blok tematyczny, obejmujący 8 wystąpień, gromadzi materiały dotyczące dziejów sporów orygenesowskich w IV stuleciu. J.R. Lyman (Berkeley, CA) w referacie *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth-Century Church* (s. 187-194) próbuje ukazać przyczyny krytyki myśli Orygenesesa przez Epifaniusza, przedstawiciela teologii ze środowiska mnichów egipskich IV wieku. Według Lymana problem tkwi w ostrożności monastycznemu tego okresu wobec poglądów teologicznych, o ile nie są one ujmowane w kontekście właściwie rozumianej ascezy. W 376 r. Epifaniusz zdyskredytował w *Panarionie* rolę Orygenesesa jako osobistości kościelnej. Zdaniem Epifaniusza, jak podkreśla Lyman, źródłem popadnięcia Orygenesesa w teologiczne błędy był jego upadek duchowy spowodowany zarówno elitarnym wychowaniem, jak i źle pojętą osobistą gorliwością. Został on rzekomo zaślepiony przez helleniską „paideię”, która była dla Epifaniusza potencjalnym zagrożeniem ortodoksji i drogą inwazji demonów. Według tego ostatniego autorytet i bezpieczeństwo w sprawach wiary zależą nie od edukacji, ascetyzmu czy sprawowanego urzędu, ale od konformizmu wobec samej ortodoksji. Zgodnie z IV-wieczną teologią ascezy, trucizna czyha w duszy człowieka. Ascetyczna „praxis” gwarantuje ortodoksję, podczas gdy teologia i ascetyzm są ryzykownymi przedsięwzięciami. Dlatego Epifaniusz ostrzega: jeżeli Orygenes zblądził,

któż może być bezpieczny? Tak więc autor *De principiis* – mistrz duchowy Euzebiusza, model teologa dla Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego – stał się dla Epifaniasza niebezpiecznym chrześcijaninem.

W kolejnym artykule, zatytułowanym *The Controversy about Origen before Epiphanius* (s. 195-214), E. Prinzivalli (Perugia) ukazuje szerokie tło sporów wokół osoby Aleksandryjczyka w okresie od drugiej połowy III do końca IV wieku. Zdaniem autorki na negatywną ocenę autora *Contra Celsum* w sto lat po jego śmierci złożyły się następujące przyczyny: istotne różnice między rzeczywistą teologią samego Orygenesesa a tzw. „orygenizmem” IV w.; sięgający początków chrześcijaństwa konflikt tradycji azjatyckiej i aleksandryjskiej oraz konflikt arianowski. Prinzivalli podkreśla również, że na podstawie starożytnych źródeł trudno z całą pewnością ustalić, kto był przyjacielem, a kto wrogiem kontrowersyjnego Aleksandryjczyka. Euzebiusz z Cezarei i Hieronim uznawali Metodego z Olimpu za jego adwersarza. Euzebiusz wspomina w tym kontekście także Marcelego z Ancyry, który według Prinzivalli, był raczej przeciwnikiem Paulina z Tyru, a nie Orygenesesa. Autorka omawia szerzej świadectwo Sokratesa Scholastyka (HE VI 13), który wylicza czterech nieprzyjaciół Aleksandryjczyka: Metodego z Olimpu, Eustacjusza z Antiochii, Apolinarego z Laodycei i Teofila z Aleksandrii.

É. Junod (Lausanne) w wystąpieniu *Controverses autour de l'héritage origénien aux deux extrémités du IV^e siècle: Pamphile et Rufin* (s. 215-224) przedstawia dwie postawy przychylne wobec spuścizny Orygenesesa, uważa jednak, że obaj wspomniani w tytule orygeniści, rehabilitując dawnego mistrza aleksandryjskiego, popełnili błąd anachronizmu, podchodząc do jego twórczości z punktu widzenia współczesnych im debat teologicznych. Jak to ukazał R. Williams w pracy rekomendowanej przez Junoda (*Damnosa haereditas: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen*, w: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin-New York 1993, s. 151-163), Pamfil, wobec prawdopodobnego powoływania się zwolenników Pawła z Samosaty na autorytet autora *De principiis*, usiłował w *Apologii Orygenesesa* ukazać, że Aleksandryjczyk, odmiennie niż Paweł, wyraźnie odróżniał w swojej nauce trynitarną Ojca, Syna i Ducha. Pamfil nie przewidział jednak, że niedługo po jego śmierci wybuchnie kryzys arianowski, i że jego dzieło stanie się jednym z dowodów, pozwalających dostrzegać w osobie Orygenesesa prekursora arianizmu. Natomiast Rufin z Akwilei, zdaniem Junoda, pozbawiony był zmysłu krytycznego i myślenia historycznego. Uważał, że współczesna mu ortodoksja była identyczną z tą za czasów Orygenesesa, w związku z czym sądził, iż Orygenes, gdyby żył w IV wieku, na pewno byłby przeciwnikiem Ariusza i zwolennikiem wiary nicejskiej. Dlatego tłumacząc jego traktat *O zasadach*, starał się dostosowywać tekst do ponicejskiej ortodoksji, a poglądy zbliżone do heterodoksji uważał za niezgodne z myślą autora interpolacje jego dzieł, dokonane przez heretyków.

Przedmiotem referatu P. O'Cleireigh (Guelph), zatytułowanego *Origen's Consistency: An Issue in the Quarrel between Rufinus and Jerome* (s. 225-232), jest kwestia wewnętrznej spójności i konsekwencji myśli teologicznej Orygenesa w opinii dwóch współczesnych sobie zachodnich tłumaczy jego dzieł. Autor artykułu podkreśla, że Orygenesowi zależało na uzgodnieniu własnego rozumowania z apostolską tradycją i dlatego szukał możliwie najlepszych rozwiązań; nie chodziło mu natomiast, jak sądził Hieronim, o nadanie za wszelką cenę swoim poglądom wewnętrznej spójności kosztem pozostawania w zgodzie z tradycją Kościoła. W kolejnym wystąpieniu *Vers l'„In Malachiam” d'Origène. Jérôme et Origène en 406* (s. 233-260) Y.-M. Duval (Meudon) próbuje, w oparciu o Hieronimowy *Komentarz do Księgi Malachiasza*, zrekonstruować pewne myśli z zaginionego komentarza do tej księgi pióra Orygenesa oraz ustalić rozmiar wpływu, jaki mógł on wywrzeć na egzegezę zachodnią. Obok często cytowanych przez Hieronima Orygenesowych interpretacji tekstu proctwa Malachiasza, z którymi egzegeta ze Strydonu się nie zgadza (np. identyfikacja Malachiasza z aniołem czy duchowa interpretacja wyroczni na temat Jakuba i Ezawa), Duval podkreśla istnienie w jego dziele szeregu podobieństw do metody egzegetycznej Aleksandryjczyka, znanej z zachowanych jego dzieł (typologia chrystologiczna, uznawanie modlitwy i głoszenia słowa Bożego za główne zadania kapłanów nowotestamentalnych). W interesującym, wyczerpującym, źródłowym i przejrzystym skonstruowanym artykule *Girolamo e l'accusa della metempsicosi contro Origene* (s. 261-292) M. Maritano (Torino) naświetla zagadnienie oskarżeń Hieronima pod adresem Orygenesa o rzekome uznawanie za prawdziwy poglądu o metempsychozie, rozumianej jako przyjmowanie przez dusze ludzkie, powracające po pewnym czasie na ziemię, kolejno różnych ciał, także nie ludzkich. Autor przypomina, że jeszcze za życia Aleksandryjczyk ostrzegał przed myleniem jego doktryny o wcieleniu dusz (ensomatoza) z teorią o wędrówce dusz (metempsychoza), którą zwalczał. Następnie dowodzi, że oskarżenia Hieronima, sformułowane przeciw Orygenesowi w *Apologii przeciw Rufinowi* i w *Liście 124*, są bezpodstawne i mogą wynikać albo z posługiwania się zniekształconymi tekstami autora *Contra Celsum*, albo z dosłownego rozumienia tego, co on przedstawiał jako sens duchowy, albo wreszcie z przyjmowania za pewnik jego hipotez bądź z uznawania za Orygenesowe poglądów innych autorów tylko przez niego cytowanych. Artykuł F. Cocchini (Roma) – *Da Origene a Teodoreto: la tradizione esegetica greca su Gal 2, 11-14 e la controversia origeniana* (s. 293-310) – prezentuje rozwój swoistej, zapoczątkowanej prawdopodobnie przez Orygenesa, egzegezy fragmentu Pawłowego listu, dotyczącego słynnego nieporozumienia Piotra i Pawła w Antiochii. Hieronim zaświadcza w *Liście 112* do Augustyna, że w X księdze zaginionych *Stromatów* Aleksandryjczyk twierdzi, iż wspomniane zdarzenie nie było przejawem sporu doktrynalnego między dwoma apostołami, lecz uzgodnionym między nimi „udawaniem”, mającym uchronić przed zgorszeniem zarówno

judeochrześcijan, jak i nawróconych z pogaństwa. Tej tradycji interpretacyjnej pozostali wierni: Dydim Ślepy, Apolinary z Laodycei, Euzebiusz z Emezy, Teodor z Heraklei, a nawet Jan Chryzostom, na którego zbieżność z Orygenesem Hieronim szczególnie zwraca uwagę Augustyna. Zwolennikami poglądu o realnym konflikcie między Piotrem i Pawłem byli natomiast: Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli Wielki, Pseudo-Dydim, Pseudo-Atanazy, Teodor z Mopsuestii i Teodoret z Cyru. Cyryl Aleksandryjski dopuszczał obie interpretacje. Cocchini dowodzi, że podobne musiało być również stanowisko Orygenesza, gdyż zachowane w greckim oryginale teksty *Komentarza do Ewangelii św. Jana* i *Contra Celsum*, zawierają dosłowną interpretację antiocheńskiego sporu, traktującą go jako rzeczywistą różnicę zdań.

Ostatni referat w omawianej grupie, zatytułowany *Les condamnations subies par Origène et sa doctrine* (s. 311-315), wygłosił najwybitniejszy współczesny orygenista H. Crouzel (Toulouse). Jego artykuł jest syntetyczną prezentacją – na podstawie zachowanych źródeł – wyroków kościelnych potępiających osobę i doktrynę Orygenesza za jego życia i po śmierci. Crouzel od wielu już lat przypomina poważne wątpliwości, związane z dwiema interwencjami cesarza Justyniana, dotyczącymi naszego Aleksandryjczyka, których, zdaniem francuskiego badacza, nie można jednak uważać za jego potępienie. Pierwsza z nich z 543 roku, przedstawiona w tzw. *Liście do Menasa*, patriarchy Konstantynopola, obejmuje anatematyzmy, sformułowane na podstawie książki herezji Orygenesza, ułożonej, według Cyryla ze Skytopolis, na prośbę Piotra z Jerozolimy, przez dwóch igumenów, Sofroniusza i Gelazego. Gdy porówna się treść anatematyzmów z przetrwałymi do naszych czasów dziełami Orygenesza, widać wyraźnie, że krytykowane poglądy są deformacją jego myśli lub w ogóle do niego nie należą. Jeszcze więcej wątpliwości nasuwa, zdaniem Crouzela, anty-orygenesowska interwencja Justyniana z 553 r. związana z V soborem powszechnym w Konstantynopolu. Poprzedza ona jego oficjalne obrady i obejmuje list cesarza oraz 15 anatematyzmów, które nie figurują w aktach soboru. Potępiona w nich doktryna stanowi raczej naukę izochrystów, czyli mnichów orygenistów z V wieku, dla których inspiracją byli bardziej Ewagriusz i Stefan bar Sudali, niż sam Orygenes. W anatematyzmach przeciw „Trzem Rozdziałom”, które są właściwym przedmiotem V soboru, nazwisko Orygenesza znajduje się na końcu listy heretyków w kanonie 11 jako jej uzupełnienie, chociaż jest on najstarszy spośród wymienionych osób, a układ pozostałych nazwisk jest alfabetyczny. Crouzel podejrzewa, że dołączenie nazwiska Aleksandryjczyka do powyższego spisu było tylko aluzją do wcześniejszych dyskusji na jego temat. Francuski orygenista słusznie uważa, że na podstawie wspomnianych faktów, należy negatywnie odpowiedzieć na pytanie, czy na podstawie dokumentów V soboru powszechnego można uważać Orygenesza za potępionego przez Kościół. Swoją pracę Crouzel kończy następującym stwierdzeniem: „Gdy jakimś teologowi zostały przypisane w potępieniu soborowym nauki,

które nie są jego własnymi, ale pochodzą od jego dalekich spadkobierców, i gdy, z drugiej strony, potępione poglądy nie wynikają z kompletnego i precyzyjnego studium jego doktryny, można powiedzieć, że kanoniczne potępienie jest pozbawione mocy” (s. 315).

Czwarty blok tematyczny, poświęcony orygenesowskiej tradycji w monastycyzmie i zawierający 7 tekstów, otwiera artykuł S. Rubensona (Lund) – *Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century* (s. 319-338). Autor omawia w nim genezę najbardziej gwałtownej części tzw. pierwszej kontrowersji orygenesowskiej, jaka rozegrała się na Pustyni Nitryjskiej w ostatnich latach IV stulecia, a którą dokładnie omawia w często cytowanej podczas sympozjum monografii E. Clark (*The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992). Rubenson usiłuje przezwyciężyć dotychczasowe stanowisko badaczy, łączące pustynny orygenizm egipski przede wszystkim z osobą Ewagriusza z Pontu i uznające większość mnichów egipskich za antyorygenistów. Ukazuje wpływ tradycji orygenesowskiej już na *Listy* św. Antoniego Pustelnika i dowodzi, że istniała ona w Nitrii i Sketis na długo przed Ewagriuszem. Podejrzewa również, że pisma Ewagriusza były pierwotnie skierowane przeciw gnostycyzującym interpretacjom Orygenesusa, reprezentowanym przez antyorygenesowski traktat Szenutego. Stwierdza następnie, że ani *Listy* Antoniego, ani *Vita Pachonii Graeca* czy *Paralipomena*, ani *Apophthegmata Patrum* nie zawierają wyraźnych śladów silnego prądu antyorygenesowskiego. Wyrażona w formie hipotezy konkluzja żywo napisanego tekstu Rubensona brzmi następująco: „Przeciwnie do tradycyjnej opinii wydaje się, że to nie orygenizm, lecz raczej antyorygenizm został wprowadzony [do egipskiego monastycyzmu – przyp. M.S.] z zewnątrz w ostatnich dekadach [IV wieku – przyp. M.S.]. Nie ma żadnego powodu, by uważać, że wpływ Orygenesusa wzrastał u schyłku stulecia. Należy raczej sądzić, że stawał się on stopniowo problemem oraz że Ewagriusz i jego przyjaciele czynili wysiłki w celu zachowania, a nie wprowadzenia, dziedzictwa w zasadniczych punktach zależnego od szkoły orygenesowskiej” (s. 337).

Kolejny referat, zatytułowany *The combat of the demons in Antony and Origen* (s. 339-344), wygłosiła P. Bright (Montreal). Autorka, porównując *List* 6. św. Antoniego z fragmentami pierwszych trzech ksiąg *De principiis* Orygenesusa usiłuje wykazać, że *Listy* egipskiego pustelnika stanowią ogniwo żywego łańcucha spekulatywnej teologii, łączącego myśl wielkiego Aleksandryjczyka z monastycznymi kręgami skupionymi wokół Ewagriusza. Jak stwierdza sama Bright, jej wystąpienie jest szczegółowym rozwinięciem i ilustracją tez przedstawionych przez J. Roldanusa w artykule *Origène, Antoine et Athanase: leur interconnexion dans la Vie et les Lettres* („*Studia Patristica*” 26:1993,389-414). Referat M. O’Laughlina (Arlington) – *Closing the Gap between Antony and Evagrius* (s. 345-354), będący próbą ukazania związków między orygenesowskim charakterem *Listów* św. Antoniego a doktryną Ewagriusza, jest zarazem

kontynuacją istotnych wyników badań S. Rubensona, przedstawionych w jego ostatnich pracach (*The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint. Studies in Antiquity & Christianity*, Minneapolis 1995; *Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste*, w: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, wyd. H.C. Brennecke – E.L. Grasmück – C. Marksches, Berlin-New York 1993, s. 384-401). W zakończeniu O’Laughlin stawia prowokacyjne pytanie: „Czy obecność orygenizmu w *Listach* Antoniego sprawia, że św. Antoni staje się godny potępienia, jak Orygenes i Ewagriusz?”, na które odpowiada: „Gdy dokona się uważnego porównania Antoniego i Ewagriusza, pokrewieństwo ich idei staje się jasne, ale jest również rzeczą oczywistą, że Antoni jest o wiele bardziej ortodoksyjny w swojej chrystologii i bardziej zainteresowany literalnym sensem Pisma Świętego niż Ewagriusz. Antoni nie był spekulatywnym myślicielem, podczas gdy Ewagriusz nim był. Ostatecznie osąd historii wydaje się głosić: Antoni mieścił się w ortodoksji i był świętym, podczas gdy Ewagriusz, jego bliski odpowiednik, popchnął spekulację zbyt daleko” (s. 354).

Następny artykuł omawianego bloku tematycznego to *L’implication du Noûs dans la prière chez Origène et Évagre le Pontique* (s. 355-363) D. Bertrand (Lyon), obecnego redaktora słynnej źródłowej serii wydawniczej „Sources Chrétiennes”. Autor dokonuje porównania idei zawartych w traktacie *O modlitwie*, z tymi, jakie zawiera dzieło pod tym samym tytułem, przypisywane, co najmniej od czasów Focjusza, Nilowi z Ancyry, a w naszym stuleciu przywrócone Ewagriuszowi dzięki badaniom I. Hausherra (*Les Leçons d’un contemplatif. Le Traité de l’Oraison d’Évagre le Pontique*, Paris 1960). Próbuje on również odnaleźć zbieżności między oboma teologami na płaszczyźnie stylu i słownictwa, mimo że Ewagriusz ma odmienny sposób pisania od Orygenesusa i nigdy go nie cytuje, chociaż z pewnością zna jego traktat. Bertrand zauważa, iż zbieżność myśli zachodząca między oboma pismami wyraża się szczególnie w rozumieniu pojęcia *voûs* i roli przypisywanej mu podczas modlitwy. Jako element natury ludzkiej, zdolny do przyjęcia daru Ducha Świętego, jest on władzą odpowiedzialną za odrodzenie człowieka zbawionego przez Słowo Boże. Poznanie, do którego *voûs* prowadzi podczas modlitwy, należy już do porządku mistycznego. Następny tekst, pióra R. Somosa (Pécs), zatytułowany *Origen, Evagrius Ponticos and the Ideal of Impassibility* (s. 365-373), również porównuje myśl Aleksandryjczyka i jego egipskiego kontynuatora, tym razem pod kątem stosunku do stoickiej idei „apathei”, ukazując ścisłą zależność etycznej doktryny ewagrińskiej od orygenesowskiej. Wprawdzie Orygenes nie używa zbyt często tego terminu, odwołuje się jednak wielokrotnie, jak to wykazuje Autor referatu na licznych przykładach źródłowych, do idei wolności od wszelkich uczuć i doznań pochodzących od ciała lub z niższej części duszy. Zdaniem Somosa, orygeniańska koncepcja „apathei” była zawarta w jego zaginionych *Stromatach*. Wskazuje na to częste odwoły-

wanie się do tego dzieła przez Hieronima, wtedy gdy przypisuje on Orygenesowi wprowadzenie ideału „apathei” do myśli chrześcijańskiej, nie znając widocznie dzieł Klemensa Aleksandryjskiego, w których po raz pierwszy pojęcie to zostało odniesione do ideału ascety chrześcijańskiego.

F. Ledegang (Heerenveen) w przejrzystym i syntetycznym wystąpieniu *Antropomorphites and Origenists in Egypt at the End of the Fourth Century* (s. 375-379) udziela odpowiedzi na podstawowe pytania związane z konfliktem powstałym wśród mnichów z Nitrii i Sketis, a dotyczącym sposobu interpretacji biblijnych antropomorfizmów w odniesieniu do Boga: antropomorfici rozumie-li je w sensie literalnym, orygeniści – w figuratywnym. Zhellenizowany Żyd Filon, a następnie wszyscy wybitni chrześcijańscy pisarze aleksandryjscy, jak Klemens, Orygenes i Dydim, opowiadali się za przenośnym tłumaczeniem antropomorfizmów w imię obrony niecielesnej natury Boga. Ich literalnej interpretacji bronili natomiast Meliton z Sardes oraz zwolennicy syryjskiej sekty Audiusza, której wpływom przypisuje Ledegang powstanie grupy antropomorfistów na pustyni egipskiej oraz wybuch konfliktu z orygenistami. Podział mnichów w Nitrii i Sketis na dwa stronnictwa był zależny, zdaniem Ledeganga powołującego się na świadectwa Sokratesa i Sozomena, od ich formacji intelektualnej: prości mnisi sądzili, że Bóg jest materialny, wykształceni zaś, jak Pafnucy, „dłudzy bracia” czy Ewagriusz zajmowali stanowisko przeciwne. Autor artykułu kończy swoje wystąpienie następującym podsumowaniem: „[...] można powiedzieć, że konflikt, który powstał w Egipcie pod koniec IV wieku, miał u swych początków charakter kontrowersji socjologicznej między prostymi i wykształconymi mnichami oraz sporu teologicznego wokół biblijnych antropomorfizmów i koncepcji modlitwy. Ostatecznie jednak stał się on konfliktem czysto politycznym. Poglądy Orygenesesa odgrywały w nim jedynie niewielką rolę” (s. 379).

Omawiany blok tematyczny, zdominowany przez zagadnienia związane z monastycyzmem egipskim, głównie z wpływem myśli Orygenesesa na Antoniego Pustelnika i Ewagriusza, kończy „wypad” na Zachód w postaci referatu G. Bostocka (Manchester), zatytułowanego *The Influence of Origen on Pelagius and Western Monasticism* (s. 381-396). Autor ukazuje w nim, w jaki sposób orygenesowska nauka o wolnej woli oraz o możliwości osiągnięcia osobistej bezgrzeszności stała się inspiracją dla Pelagiusza. Hieronim w swojej przesadzie nazywał nawet pelagianizm odgałęzieniem orygenizmu. Z pewnością nauka Pelagiusza stała się jedną z dróg, przez które orygenizm przedostał się do zachodniego monastycyzmu, jest to jednak, jak podkreśla Bostock, szerokie zagadnienie czekające jeszcze na pełne docenienie i zbadanie.

Piąty blok tematyczny, na który składa się 8 wystąpień, zajmuje się recepcją Orygenesesa w środowisku wschodnim, głównie w myśli dwóch głównych kontynuatorów jego teologii i egzegezy – Grzegorza z Nyssy i Dydyrna Ślepego. Rozpoczyna go obszerny, bogato udokumentowany, erudycyjny artykuł

K.H. Uthemanna (Mijdrecht) – *Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten Origenistischen Kontroverse* (s. 399-458). Autor szczegółowo bada wpływ protologiczno-eschatologicznych idei Aleksandryjczyka (hipotezy kolejno następujących po sobie światów, preegzystencji dusz i apokatastazy; niejasne stanowisko w kwestii materialności ciała zmartwychwstałego; zasada „similis est finis initiiis”; koncepcja czasu przechodzącego w wieczność – „initium sine initio, finis sine fine”) na IV-wieczne poglądy Ewagriusza Pontyjskiego, a zwłaszcza Grzegorza z Nyssy. Jeden z głównych wniosków końcowych Uthemanna jest następujący: „Przekonanie o różnicy ontologicznej między Stwórcą a stworzeniem doprowadziło Grzegorza w jego recepcji poglądów Orygenesesa do wyeliminowania mitu o wiecznej rzeczywistej preegzystencji dusz i do rozbudowania koncepcji idealnej preegzystencji człowieka w Boskiej przewidziedy. Ponieważ dla Grzegorza człowiek nigdy nie istnieje bez swojego ciała jako „formy dla duszy”, ani jako czysty byt rozumny, a także dlatego, że według niego, realizacja ὁμοiosis θεῶν poza wspólnotą, poza pleromą czy poza Ciałem Chrystusa jest niedorzecznością, dlatego, jego zdaniem, eschatologiczna likwidacja duchowej cielesności jako „formy (εἶδος) duszy” jest nie do pomyślenia, a dwufazowy model końca – bezsensowny” (s. 449-450).

Wystąpienie *Die Entscheidungsfreiheit in den Werken des Origenes und des Gregor von Nyssa. Zur Bedeutung von ἀρχαία in der Beurteilung der Entscheidungsfreiheit* (s. 459-468), przedstawione przez T. Böhma (München), zestawia poglądy obu teologów dotyczące zagadnienia wolności wyboru i podejmowania decyzji, a szczególnie postawy ἐν ἀρχαία, czyli działania wbrew przeświadczeniu i pomimo posiadania wiedzy o tym, co lepsze. U Orygenesesa dostrzega bardziej inspiracje biblijne i stoickie, u Grzegorza z Nyssy natomiast – neoplatońskie. Następny referat – *Das paradox des Menschen im „Canticum-Kommentar” Gregors von Nyssa und bei Origenes* (s. 469-496), wygłoszony przez A. Meis (Santiago de Chile) ukazuje, w jaki sposób obaj teologowie, komentując oblubieńczą relację między Chrystusem i ludzką duszą na podstawie *Pieśni nad pieśniami*, tłumaczą paradoks człowieka, polegający na tym, że może on zbawić się nie przez własne wysiłki, lecz tylko dzięki łasce Bożej, której działanie z kolei jest możliwe jedynie przy udziale ludzkiej wolnej woli. Na podstawie szczegółowych analiz porównawczych Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego, mimo silnego wpływu myśli Orygenesesa na Grzegorza z Nyssy, ten ostatni nie stał się orygenistą. Wynikająca z badań diagnoza przedstawia się następująco: „Obie koncepcje wywodzą się z odmiennego podłoża kulturalnego, zawierają różne akcenty sięgające sporów z herezjami – gnostycyzmem i montanizmem w przypadku Orygenesesa, neoarianizmem w przypadku Grzegorza” (s. 495). Obaj autorzy rozpatrują paradoks człowieka w kontekście Wcielenia Syna Bożego, Orygenes jednak silniej akcentuje ludzką wolność i wspinanie się człowieka ku Boga, Grzegorz natomiast większy

nacisk kładzie na zstępowanie Boga ku człowiekowi. Kolejna prezentacja poglądów Orygenesesa i Grzegorza z Nyssy, tym razem z pogranicza teologii i egzegezy, jest przedmiotem referatu D. Pazziniego (Verucchio) – *Il prologo di Giovanni in Origene e Grigorio di Nissa* (s. 497-504). Autor na przykładzie analizy porównawczej komentarza do kilku fragmentów Janowego prologu, dotyczących wieczności Syna i jego relacji z Ojcem, wykazuje zależność interpretacji obu egzegetów od tego, do kogo ich dzieła były kierowane: Orygenes w swoim *Komentarzu do Ewangelii* polemizował z gnostykami, zwłaszcza z Herakleonem, Grzegorz zaś w *Adversus Eunomium* zwalczał ariańskie poglądy Eunomiusza, który głosił, że Syn nie istniał przed zrodzeniem.

W kolejnym wystąpieniu – *La encarnación como fundamento del progreso en el „Commentario al Cantar de los Cantares” de Orígenes* (s. 505-516) A. Castellano (Santiago de Chile) omawia istotną rolę Wcielenia Chrystusa, czyli Jego uniżenia (kenozy), dla rozwoju duchowego człowieka. Autor ukazuje, na podstawie orygenesowskiego *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*, relację Chrystus – Kościół na zasadniczych etapach historii zbawienia (przed stworzeniem i w stworzeniu, we Wcieleniu, w czasach eschatologicznych), prowadzących stopniowo do zbliżenia człowieka do Boga. Według Orygenesesa miłość Chrystusa do Kościoła trwa wiecznie i wyprzedza nawet moment stworzenia świata, swoją kulminację osiąga w fakcie przyjścia Słowa w ciele na ziemię i w ofierze krzyża, a spełni się ostatecznie, na zakończenie dynamicznego procesu wzrostu Chrystusa w duszach ludzkich, w doskonałym zjednoczeniu Oblubienicy z Oblubienicą. Artykuł Castellano, skądinąd rzetelny, źródłowy i interesujący, nie pasuje jednak swoją tematyką do bloku w którym został umieszczony, ani do hasła całego sympozjum. Jak wspomniałem na wstępie, przykłady tego typu wystąpień, choć nieliczne podczas „Origeniana septima”, poddają w wątpliwość celowość praktyki ograniczania tematu sesji naukowej nie tylko do jednego autora, ale także do jednego zagadnienia. Z jednej strony rodzi to niebezpieczeństwo konieczności prezentowania tematów nieco sztucznie „naciąganych” lub nie należących do specjalności danego badacza, z drugiej zaś może właśnie sprawiać kłopoty z zakwalifikowaniem do określonej grupy tematycznej nie związanego z nią, a skądinąd istotnego tekstu wybitnego specjalisty.

Z następnym referatem wracamy do tematyki prezentowanego bloku, dotyczącego recepcji Orygenesesa w IV wieku na Wschodzie. R.J. Daly (Boston) w wystąpieniu *The Effect of the Anti-Arian Polemic on (Origen's) Eucharistic Spiritualism* (s. 517-524) usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Ojcowie Kapadocy, wielcy admiratorzy Orygenesesa, nie poszli za jego rozumieniem Eucharystii, naznaczonym silnym spirytualizmem, ale raczej za bardzo realistyczną i metaboliczną teologią eucharystyczną Antiocheńczyków schyłku IV wieku. Analiza 37. rozdziału *Oratio Catechetica Magna* Grzegorza z Nyssy, a także fragmentu *De Trinitate* Hilarego z Poitiers – „Atanazego Zachodu”

oraz zabarwionych neoarianizmem tekstów pochodzących z *Konstytucji Apostolskich*, prowadzi Daly'ego do wniosku, że odmienne od orygenesowskiego spirytualizmu stanowisko Hilarego i Grzegorza z Nyssy, akcentujące realizm Eucharystii, a przede wszystkim podkreślanie z upodobaniem przez Kapadoczyka, że zbawienie ciała ludzkiego dokonuje się przez fizyczne spożywanie Ciała Chrystusa, daje się wytłumaczyć jedynie w kontekście polemiki antyariańskiej.

Kolejny referat – *Die ἐπίνοια-Lehre bei Origenes und Didymos dem Blinden von Alexandria* (s. 525-530) M. Ghattasa (Alexandria) prezentuje porównanie znanej nauki Orygenesesa o tytułach (ἐπίνοια) chrystologicznych z analogiczną doktryną Dydyma Ślepego. Autor w podsumowaniu stwierdza: „Według Orygenesesa Chrystus ze względu na fakt Wcielenia jest nazywany wieloma ἐπίνοια, których ludzie potrzebowali, aby On mógł pozyskać wszystkich. Nazwania, które Chrystus otrzymuje z powodu oddziaływania na ludzi, służą uświęceniu człowieka i doprowadzeniu go do doskonałości. Znaczenie pojęcia ἐπίνοια u Dydyma można określić w skrócie następująco: oznacza ono konkretnie osobną istotną cechę. Ἐπίνοια odnoszą się jednak do jednej pojedynczej substancji. Z ich powodu konkretne poszczególne cechy istotne tkwiące w jednej substancji stają się różnicowane. Ἐπίνοια nie likwidują jednak jedności substancji” (s. 529-530). Wniosek Ghattasa nie wydaje mi się w pełni słuszny, uważam bowiem, że to, co uznaje on za „novum” Dydyma, zostało już, co najmniej „implicite”, zawarte w doktrynie Orygenesesa. Autor *Contra Celsum* wiąże wprowadzie ἐπίνοια z ludzkim poznaniem i ekonomią zbawienia człowieka, nie traktuje ich jednak tylko jako ludzkich pojęć, które nie istniałyby, gdyby nie istniał człowiek. Podkreśla wyraźnie, że mają one realną podstawę w rzeczywistości (wyrażają dobra – ἀγαθά, jakimi realnie jest Chrystus), i że istnieją też takie tytuły, a co za tym idzie takie realne cechy, które Chrystus ma tylko ze względu na siebie, a nie ze względu na człowieka, i które wyrażają Jego najgłębszą istotę (jest co najmniej jeden taki tytuł – Mądrość). Ponadto Orygenes odnosi ἐπίνοια do całej osoby Chrystusa, stwierdzając, że nie tylko ma on tytuły, ale rzeczywiście jest tym, co one wyrażają. W związku z tym niektóre z nich stosuje zamiennie z imieniem Chrystusa, jako nazwania całej Osoby Syna. Zaznacza też zdecydowanie, że wszystkie ἐπίνοια odnoszą się do tej samej Osoby Jezusa i nie naruszają jej wewnętrznej jedności, wszak cała ta doktryna została sformułowana najprawdopodobniej przeciw nauce gnostycznej o licznych eonach, którą Aleksandryjczyk usiłował zastąpić nauką o wielu różnych cechach jednego i tego samego Syna Bożego⁴.

Rzadko poruszaną podczas sympozjum problematykę egzegezy orygeniańskiej wzbogaca referat R.A. Laytona (Urbana) – *Judas Yields a Place for the Devil: The Appropriation of Origen's „Commentary on Ephesians” by Didy-*

⁴ Por. M. Szram, *Chrystus-Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 63-84.

mus of Alexandria (s. 531-541). Porównując fragmenty Dydimowych komentarzy do ksiąg Zachariasza i Koheleta z zachowanymi fragmentami *Komentarza do Listu św. Pawła do Efezjan* Orygenes, Layton dowodzi, że Dydim bezpośrednio korzystał z dzieła swojego poprzednika. Świadczy o tym powtórzenie przez Dydyma pewnych idei występujących po raz pierwszy u Orygenes, jak: łączenie słów św. Pawła – „Nie dawajcie miejsca diabłu” (Ef 4, 27) z opisem wstąpienia szatana w serce Judasza (J 13, 2) czy wyjaśnianie etiologii grzechu w kategoriach zjawiska psychologicznego.

Szósty blok tematyczny, obejmujący 7 artykułów, dopełnia poprzedni, ukazując recepcję myśli Orygenes w twórczości głównych Ojców Kościoła Zachodniego z IV i początku V wieku: Ambrożego, Hieronima i Augustyna. Pierwsze trzy wystąpienia dotyczą biskupa Mediolanu: C. Marksches (Jena) w referacie *Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter* (s. 545-570) prezentuje na konkretnych przykładach, w jaki sposób Ambroży przejął od Orygenes zasady hermeneutyczne stosowane w egzegezie. Podobieństwa i różnice w interpretacji biblijnej obu teologów Marksches ujmuje w następującym podsumowaniu: „Obaj traktują Pisma jako jedność, która w każdej swojej najdrobniejszej części ma Boga za autora. Ambroży, podobnie jak Orygenes, rozróżnia zazwyczaj literalny, moralny i mistyczny (duchowy) sens Pisma, kładzie jednak główny nacisk, również tak jak Orygenes, na ten ostatni: w każdej części Pisma sens mistyczny ujawnia całość Bożego działania w historii, a także poza historią. Te wzajemne zależności mogą być poznane dlatego, że Chrystus przyszedł na świat i je ukazuje. [...] Różnica między Ambrożym a Orygenesem leży nie w zasadniczej koncepcji ich egzegezy czy w metodzie hermeneutycznej, ale w ich praktycznym zastosowaniu. Ambroży nie popisuje się na każdej niemal stronie swoich komentarzy biblijnych nadmierną erudycją [jak to czyni Orygenes – przyp. M.S.], lecz stara się uprościć wypowiedź w celu ukazania zrozumiałego zastosowania pastoralnego” (s. 569-570). Na uwagę zasługują też uwagi Markschesa o ogólnym charakterze, broniące naukowego charakteru egzegezy Ambrożego i Orygenes: „[...] egzegeza obu Ojców [Orygenesowi nie przysługuje tytuł Ojca Kościoła, o czym często badacze zapominają – przyp. M.S.] jest nie tylko zwykłą *aktualizacją* Pisma świętego [...] czy twórczą i nowatorską aplikacją tekstów biblijnych do nowej sytuacji, ale *metodycznie kontrolowaną i teologicznie usprawiedliwioną* aktualizacją na fundamencie filologicznym [związanym z wprowadzoną przez Orygenes metodą krytyki tekstu – przyp. M.S.]. Egzegeza ta jest metodologicznie kontrolowana przez teorię sensów biblijnych i przywiązanie do stosowanych w świecie pogańskim standardów naukowego odczytywania dzieł literackich; a teologicznie usprawiedliwiona przez swój Pawłowy charakter” (s. 569). Problematykę dogmatyczną porusza następny referat, przedstawiony przez B. Studera (Roma), zatytułowany *Das Christusbild des Origenes und des Ambrosius* (s. 571-590) i będący w pewnym sensie

kontynuacją wystąpienia w 1996 r. na „XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana” w Rzymie, poświęconego Ambrożemu jako teologowi mistagogicznemu (B. Studer, *Ambrogio di Milano teologo mistagogico: Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 58, Roma 1997, s. 569-586). Wybitny szwajcarski teolog patrystyczny prezentuje w swoim artykule zasadnicze tematy chrystologiczne obecne u obu autorów: „Scriptura – corpus Christi” (przekonanie, że całe Pismo święte mówi o Chrystusie); „Christus omnia – Christus principium omnium” (bogactwo osoby Chrystusa wyrażone przez „epinoiai”); „Mysterium caritatis” (tajemnica wiecznego życia Boga, relacja teologii do ekonomii zbawczej). Według Studera pewne odmienności w obu koncepcjach wynikają z recepcji Soboru Nicejskiego. Ambroży nadaje chrystocentryzmowi zawsze wyraźny charakter teocentryczny, precyzyjnie określa różnicę między Trójcą a stworzeniem, silnie zaznacza jedność istoty i działania Ojca, Syna i Ducha. Ostatni z referatów dotyczących recepcji Orygenesesa przez Ambrożego, zatytułowany *Origenes in der Briefsammlung des Ambrosius. «...cum ipse Origenes longe minor sit in Novo quam in Veteri Testamento»* (s. 591-596), przedstawiła M. Zelzer (Wien), znana badaczka historii epistolografii łacińskiej epoki patrystycznej. Omówiła ona jeden z trzech zaledwie tekstów, w których Ambroży powołuje się „expressis verbis” na Orygenesesa, pochodzący z listu 65 (1) i stwierdzający, że bardziej poświęcił się on wyjaśnianiu Starego niż Nowego Testamentu. Kolejne dwa referaty dotyczą wpływu Orygenesesa na Augustyna. G. Heidl (Pécs) w wystąpieniu *Did the young Augustine read Origen's Homily on Paradise?* (s. 597-604) analizuje podobieństwa w interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka (przekonanie o stworzeniu najpierw wewnętrznego, duchowego człowieka – por. Rdz 1, 26, a następnie człowieka cielesnego – por. Rdz 2, 7, oraz uznanie odzienia ze skór – por. Rdz 3, 21 – za obraz kruchego, śmiertelnego ciała ludzkiego) w *Homiliach do Księgi Rodzaju* Orygenesesa i w *De genesi contra Manichaeos* Augustyna. Heidl stara się wykazać, że przekonania Augustyna o stworzeniu człowieka wyposażonego w tchnienie życia i ciało ziemskie, czyli tzw. „homo animalis”, jako prawdopodobnej konsekwencji upadku człowieka wewnętrznego (duchowego), oraz o tym, że w przyszłym wieku dzieci tego świata staną się dziećmi zmartwychwstania i będą żyć duchowym życiem jak duchowi ludzie w raju, mają swoje źródło w poglądach Aleksandryjczyka. Na pytanie postawione w tytule referatu Autor odpowiada pozytywnie, stawiając hipotezę, że ktoś z kręgu Symplicjana (albo nawet on sam), z którym Augustyn pozostawał w Mediolanie w bliskich kontaktach, i który był bardziej łaskawy dla teologii autora *De principiis* niż nawet Ambroży, przełożył na łacinę dwie pierwsze homilie Orygenesesa do *Księgi Rodzaju*, i stąd Augustyn miał do nich bezpośredni dostęp. Drugie z wystąpień prezentujących porównanie poglądów dwóch największych teologów wczesnochrześcijańskich Wschodu i Zachodu – *The invisible Mission of the Son in Origen and Augustine* (s. 605-622) skupia się

jeszcze bardziej na kwestiach związanych z teologią spekulatywną. Jego autor J.S. O'Leary (Tokio) ukazuje zależność Augustyna od Orygenesesa w kwestii tzw. „niewidzialnej misji”, czyli posłania Logosu przez Ojca do ludzkiego umysłu (oświecenie wszystkich bytów rozumnych przez Logos w akcie stworzenia, starotestamentalne teofanie Logosu patriarchom i Mojżeszowi, zamieszkanie Logosu w duszach proroków i świętych). Według O'Leary'ego Augustyn korzysta wyraźnie z intuicji Orygenesesa, dokonując integracji dwóch gałęzi teologii Trójcy – „ad intra” (aspekt immanencji) i „ad extra” (aspekt ekonomii zbawczej). Biskup Hippony jest jednak bogatszy o doświadczenia sporu arianckiego i Soboru Nicejskiego, dlatego stara się wyraźnie podkreślać, że posłanie Syna przez Ojca nie oznacza niższości drugiej Osoby Trójcy.

Dwa następne artykuły skupiają się wokół zagadnień związanych z egzegezą biblijną Orygenesesa i Hieronima. F. Pieri (Bologna) w wystąpieniu *Mit und nach Origenes. Über einige christologische Themen im „Epheserbriefkommentar” des Hieronymus* (s. 623-632) dowodzi, że w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Efezjan* – dziele poprzedzającym spór o Orygenesesa – Hieronim wykorzystuje pewne idee chrystologiczne Aleksandryczyka. Autor referatu zwraca uwagę na wykorzystanie orygeniańskiej nauki o „epinoiai” w odniesieniu do terminu „pleroma” jako „szyfru” (tytułu) chrystologicznego (por. Ef 1, 23 – Chrystus jako wypełnienie wszystkiego) oraz na nawiązanie przez Hieronima do kluczowego dla Orygenesesa terminu „mysterion”, które egzegeta ze Strydonu odnosi do pełnego objawienia Bożego planu zbawienia w Chrystusie oraz do zawartości treściowej orędzia głoszonego przez Pawła mieszkańcom Efezu. Ostatni referat prezentowanego bloku – *The Rhetoric of the Literal Sense: Changing Strategies of Persuasion from Origen to Jerome* (s. 633-644), przedstawiony przez K.J. Torjesen (Claremont) dotyczy metodologii egzegezy patrystycznej. Autorka zwraca uwagę na konieczność rozróżnienia między teologicznymi metodami stosowanymi w egzegezie a egzegetyczną retoryką, rozumianą jako strategia przekonywania odbiorców komentarza biblijnego. Próbuje następnie ukazać, jak te strategie zmieniały się między III a V wiekiem, czyli między Orygenesem, który tworzył podstawy chrześcijańskiej teologii, a Hieronimem, który umacniał chrześcijańską ortodoksję. Czyni to dokonując porównania u obu autorów następujących zagadnień: rodzaju języka stosowanego do mówienia o sensie literalnym; retorycznych strategii służących ukazaniu charakteru egzegety oraz umocnieniu jego autorytetu i moralnej wiarygodności; teorii natchnienia *Septuaginty*. Z przeprowadzonych analiz wynika, że retoryka Orygenesesa zmierza do ukazania Pisma Świętego, jako księgi Boskiej, natchnionej i głębokiej, w związku z czym odwołuje się częściej do porządku proroctwa i Objawienia. Egzegeta w ujęciu Aleksandryczyka musi być mistrzem duchowym, umiejącym odczytywać misteria zawarte w tekście biblijnym. O wartości greckiego przekładu Biblii decyduje natchnienie tłumaczy. W retoryce Hieronima natomiast przeważa jasność, prostota i odwołania do dowodów

historycznych. Wybitny tłumacz Pisma św. przedstawia siebie jako uczonego, lingwistę i filologa znającego biblijne języki. *Septuaginta* cieszy się autorytetem przede wszystkim ze względu na wysokie kompetencje autorów przekładu. W zakończeniu referatu Torjesen podkreśla, że ta zmiana retoryki była zależna w dużym stopniu od potrzeb odbiorców i ogólnokościelnej sytuacji w obu epokach: „Hieronim może odwołać się do uczoności, ponieważ V wiek jest okresem stabilności i ciągłości. Ponieważ wiara chrześcijańska jest utrwalona Hieronim używa retoryki jasności i prostoty. [...] Trzeci wiek był okresem przełomu i zmian kulturowych, dlatego Orygenes stosuje retorykę misterium, głębi i tajemniczości. Przekształca znaczenia judaistyczne na chrześcijańskie i uprawomocnia te radykalne zmiany przez zwrócenie się ku prorocztwu i natchnieniu” (s. 643-644). Wydaje mi się, że powyższa charakterystyka obu autorów, zwłaszcza Orygenesesa, choć zasadniczo zgodna z prawdą, jest jednak dość schematyczna i jednostronna, i wymaga pewnych dopowiedzeń. Aleksandryczyk w swojej egzegezie niejednokrotnie daje dowody wielkiej erudycji i może uchodzić nawet za jednego z twórców zasad krytyki tekstu, czego przykładem jest *Heksapla*. W jego retoryce egzegetycznej jest więc również miejsce na naukowe uwagi filologiczno-historyczne, stanowiące konieczne narzędzie do właściwego odczytania tego, co natchnione i objawione. Ponadto uważam, że podkreślanie przez Orygenesesa natchnienia Pisma Świętego, jego niewyczerpanej, tajemniczej głębi oraz prymatu sensu duchowego nad literalnym, nie było wymuszone ówczesną sytuacją chrześcijaństwa ani oczekiwaniami współczesnych mu odbiorców. Taka retoryka, którą w gruncie rzeczy bardzo trudno jest odróżnić od samej metody egzegetycznej, głęboko uzasadnionej filozoficznie i teologicznie (a co za tym idzie – trudno też nazwać tylko strategią), wynikała raczej po pierwsze – z platońskiej formacji filozoficznej Orygenesesa oraz aleksandryjskiej tradycji interpretacji biblijnej sięgającej korzeniami dzieł Filona, po drugie – z własnych potrzeb duchowych Orygenesesa i jego rzeczywistego wewnętrznego przekonania o roli egzegety jako ojca duchownego, uchylającego przed ludem zasłonę skrywającą Mądrość Bożą, po trzecie – z obecnego od początku wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich przekonania, że Pismo Święte ma służyć rozwojowi wewnętrznemu chrześcijanina i że dwa sposoby jego lektury – naukowy i duchowy – są nierozdzielne. Sądzę więc, że gdyby Orygenesowi przyszło żyć w czasach Hieronima, jego poglądy na egzegezę i sposób ich propagowania pozostałyby w istotnych punktach niezmienione, czego dowodem jest zbliżona do orygeniańskiej, a przecież współczesna Hieronimowi, retoryka egzegetyczna Dydyma Ślepego.

Ostatni blok tematyczny grupuje 7 artykułów dotyczących oddziaływania myśli Orygenesesa na teologię późniejszych stuleci, a więc obejmujące zagadnienia wykraczające zdecydowanie poza cezurę czasową przyjętą w haśle sympozjum. M. Wallraff (Bonn) w referacie *Die Ruhe nach dem Sturm. Origenes im fünften Jahrhundert im Osten* omawia sytuację względnego spokoju, jaka na-

stąpiła w patriarchatach Aleksandrii, Antiochii i Konstantynopola po śmierci w drugim dziesięcioleciu V w. głównych przedstawicieli obu stronnictw: orygenistów Jana z Jerozolimy i Rufina oraz ich przeciwników Teofila z Aleksandrii i Hieronima, czyli po zakończeniu pierwszej fazy sporu orygenesowskiego. Autor dowodzi na konkretnych przykładach, że prawda była nieco inna niż obiegowe przekonanie: ani antyorygeniści nie odnieśli jednoznacznego zwycięstwa, ani też zwolennicy Aleksandryjczyka nie byli zupełnie w odwrocie. Następny referat – *Vom Enkel des Origenes zum Vater der Chalcedonégner: Einleitungsfragen zum Lehrbekenntnis des Johannes von Jerusalem (CPG 3621)* (s. 655-672), przedstawiony przez M. Kohlbachera (Sinn) jest pionierską próbą analizy wyznania wiary, przypisywanego zwolennikowi orygenizmu Janowi z Jerozolimy, wydanego w 1866 r. przez C.P. Caspariego na podstawie syryjskiego rękopisu z 562 roku. Autor bada historię przekazu tekstu, jego konstrukcję i zawartość, okoliczności powstania oraz późniejszą historię jego recepcji. Dowodzi, że powstanie wyznania wiary związane było z synodem w Diospolis z 415 roku, który uwolnił Pelagiusza od zarzutu błędnej nauki. Synod zasłużył na bizantyńskim Wschodzie na „damnatio memoriae”, a wyznanie Jana znalazło zainteresowanie u teologów wrogich Chalcedonowi. W ten sposób duchowy wnuk Orygenesusa stał się ojcem przeciwników Chalcedonu.

W kolejnym referacie, zatytułowanym *Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène* (s. 673-710) I. Perczel (Węgry) stwierdza fakt wykorzystania przez Pseudo-Dionizego niektórych tekstów orygeniańskich dotyczących doktryny trynitarniej, nie mówi jednak zdecydowanie, na ile naśladuje on wiernie Orygenesusa, a na ile przekształca twórczo jego myśl. „Nota bene” w przypisie 51 (s. 691) Autor prezentuje aktualny stan badań w od lat dyskutowanej kwestii autorstwa dzieła *De Trinitate*, przypisywanego Dydykowi Ślepemu: większość badaczy, z wyjątkiem W. Bienerta i M. Ghattasa, których argumenty nie są jednak bez znaczenia, opowiada się obecnie za autorstwem Dydyki. W następnym wystąpieniu – *Origenes in den Schriften des Johannes von Damaskus* (s. 711-716) F. Gahbauer (Ettal) wykazuje, że kontrowersje wokół Orygenesusa w VII i VIII wieku jeszcze nie wygasły. Jan Damasceniński, zdaniem Autora referatu, zajmował ambiwalentne stanowisko wobec Aleksandryjczyka. Z jednej strony odrzucał takie elementy jego doktryny, jak np. nauka o apokatastazie i preegzystencja dusz, a w *Liber de haeresibus* (63 i 64) zaliczył Orygenesusa i orygenistów do grona heretyków, umieszczając ich niesłusznie w sąsiedztwie arian; z drugiej zaś traktował go z powagą i szacunkiem jako filologa i egzegetę, korzystając z jego metody alegorycznej interpretacji Pisma świętego.

Dwa kolejne artykuły wybiegają w czasy nowożytne i ukazują orygeniańskie korzenie dwóch wielkich teologii duchowości: jezuickiej i karmelikańskiej. L. Lies (Innsbruck) w referacie *Die Lehre der Unterscheidung der Geister bei Origenes und Ignatius von Loyola* (s. 717-732) wskazuje na interesujące zbieżności między Aleksandryjczykiem a założycielem Towarzystwa Jezusowego

w zakresie nauki o rozeznawaniu duchów. Pewne elementy tej doktryny zawarte są w dziele *De principiis*, z którym Ignacy zapoznał się najprawdopodobniej w Paryżu. Obok ogólnych cech wspólnych, jak fakt, że obaj są ludźmi Kościoła oraz kontemplatykami, których mistyka ma dynamikę chrystologiczno-trynitarną, Lies zwraca uwagę na podobieństwa szczegółowe dotyczące kryteriów podziału duchów i rozpoznawania autentyczności duchowego pocieszenia. Zasadnicza różnica, zdaniem Liesa, polega natomiast na tym, że dla Orygenesesa rozeznawanie duchów służy wolności, osiągnącej swój szczyt w porzuceniu świata, podczas gdy według Ignacego ma ono prowadzić do dobrego działania w świecie. W następnym artykule – *La paradoja como tensión transversal de la transformación de amor en el „Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz (1542-1591)* (s. 733-751) J.F. Pinilla (Santiago de Chile) usiłuje wykazać wpływ komentarzy do *Pieśni nad Pieśniami* Orygenesesa i Grzegorza z Nyssy na *Pieśń duchową* św. Jana od Krzyża. Wszyscy wspomniani autorzy prezentują podobną koncepcję dochodzenia do pełni człowieczeństwa. Według nich transformacja duszy ludzkiej dokonuje się jedynie dzięki mocy miłości Bożej, zgodnie z paradoksem, że człowiek realizuje się tylko w komunii z Bogiem.

Artykuł K.A. Richardsona (Hamilton, MA) – *Origen and the Contexts of Christian Theology. Conditional Similarities of Pre- and Post-Constantinians* (s. 753-764), kończący nie tylko omawiany blok tematyczny, ale także całe sympozjum i prezentowaną książkę, ma charakter aktualizującego podsumowania wybiegającego w przyszłość i dającego pomyślną prognozę odnośnie do możliwości wykorzystania myśli wielkiego Aleksandryczyka w teologii rozpoczynającego się nowego stulecia. Autor słusznie zauważa, że szczególnie przydatne mogą okazać się: sposób apologetycznej argumentacji przeciw rywalom religijno-politycznym (polemika Orygenesesa z Celsusem) oraz charyzmatyczno-intelektualny model orygeniańskiej interpretacji Pisma świętego, mogący skutecznie pomóc w zlikwidowaniu sztucznego podziału w dzisiejszej egzegezie na to, co naukowe i to, co duchowe. Jeden z końcowych wniosków wystąpienia Richardsona brzmi: „Po wyjściu z kontekstu konstantyńskiego, w którym teologia pełniła funkcję apologetyki w służbie dogmatu i polemiki prowadzonej przez jedną wspólnotę religijną przeciwko drugiej, kontekst pokonstantyński [w którym my również żyjemy - przyp. M.S.], podobnie jak i przedkonstantyński, jest bardziej związany ze świadectwem chrześcijańskim w jego relacjach międzyreligijnych. Nasza walka, podobnie jak w przypadku Orygenesesa, toczy się nie tyle wewnątrz chrześcijańskiej *oikoumene*, ile wewnątrz wieloreligijnego kosmosu, który jeszcze nie nawrócił się na prawdę Logosu, objawionego raz i dla wszystkich w Chrystusie” (s. 764).

Omówiony pokrótce tom, dokumentujący „Colloquium Origenianum Septimum”, jest znakomitym dowodem niesłabnącego zainteresowania myślą orygeniańską wśród współczesnych patrologów oraz świadectwem istnienia wciąż

jeszcze wielu interesujących zagadnień, domagających się szczegółowego zbada-
nia, mimo że bibliografia orygenesowska, zbierana, opracowywana krytycz-
nie i publikowana od wielu lat przez H. Crouzela, liczy już trzy opasłe wolu-
miny. Zebrane w książce teksty referatów prezentują generalnie wysoki po-
ziom naukowy. Ukazują one wyraźnie tendencje panujące ostatnio w badaniach
nad orygenizmem i w ocenie tego zjawiska: ukazywanie rozbieżności między
myślą samego Orygenesesa, a jej nieudolnymi często kontynuatorami, którzy
niewłaściwie ją rozumiejąc i zniekształcając, doprowadzili do przypisania pio-
nierowi i ojcu chrześcijańskiej teologii jednostronnej i krzywdzącej etykiety
„ojca herezji”, która przyłgnęła do niego na wieki; podkreślanie zasadniczych
różnic w trynitologii i chrystologii Orygenesesa i Ariusza; zauważanie nie tylko
naśladownictwa, ale także twórczej kontynuacji poglądów Aleksandryczyka
u jego IV-wiecznych ponicejskich zwolenników, głównie Grzegorza z Nyssy
i Dydyka Ślepego; doszukiwanie się wpływów orygenesowskich wśród mni-
chów egipskich przed pojawieniem się Ewagriusza z Pontu; odejście od patrze-
nia na Orygenesesa przede wszystkim jako na filozofa ślepo zależnego od plato-
nizmu, a dostrzeganie w nim przede wszystkim wiernego Pismu świętemu
i Kościołowi teologa, który gruntownie przyczynił się do rozwoju egzegezy,
dogmatyki, ascetyki i mistyki w późniejszych stuleciach. Mimo faktu, że więk-
szość autorów referatów prezentuje ogromną erudycję, świadczącą o daleko
posuniętej specjalizacji, należy stwierdzić, że chyba brakuje dzisiaj w środowi-
sku orygenistów osobowości na miarę H. Crouzela, która łączyłaby w sobie
rzetelną i szeroką wiedzę o epoce, życiu i twórczości Orygenesesa, entuzjazm
i pasję w prezentowaniu prawdziwego obrazu jego osoby oraz postawę wręcz
utożsamienia się z badaną postacią, czasami nie wolną od tendencji apologe-
tycznych. Budzi natomiast podziw coraz większy krąg geograficzny, jaki zakre-
ślają badania orygenesowskie, sięgające w ostatnim czasie z jednej strony
środkowo-wschodniej Europy (Węgry), z drugiej – azjatyckiego Dalekiego
Wschodu (Japonia). Może nieco dziwić mniej liczny niż zwykle udział
w „Colloquium Origenianum Septimum” badaczy ze środowiska francuskie-
go, niezwykle aktywnego w ostatnich dziesięcioleciach. Nie pojawili się bowiem
na sympozjum tak znani specjaliści, prezentujący interesujące referaty na po-
przednim sympozjum orygenesowskim w Chantilly (1993), jak M. Fedou,
G. Dorival czy M. Alexandre. Należy również wyrazić żal, że nie prezentują
się aktywnie na sympozjach orygenesowskich polscy patrolodzy, mimo że
dzięki benedyktyńskiej pracy translatorskiej S. Kalinkowskiego (Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego) język polski jest jedynym wśród języków
nowożytnych, w którym istnieje przekład wszystkich zachowanych w całości
dzieł Aleksandryczyka. O tym, że w Polsce trwają badania orygenesowskie,
świadczą w omawianej książce noty w przypisach, odwołujące się do tłumaczeń
wspomnianego S. Kalinkowskiego, edycji dzieł Orygenesesa przez nieodżałowa-
nego śp. Emila Stanulę, artykułów W. Myszora oraz często cytowanej w mię-

dzynarodowej literaturze przedmiotu monografii H. Pietrasa – *L'amore in Origene* (Roma 1988).

Na zakończenie wypada pochwalić stronę edytorską prezentowanej książki. Teksty greckie podane są w większości czcionką oryginalną i, co najważniejsze, nie roją się od błędów, co, niestety, zdarza się w rodzimych publikacjach, mimo wciąż postępującej komputeryzacji. Dokładne indeksy (biblijny, dzieł Orygenesesa, autorów starożytnych i współczesnych) ułatwiają poruszanie się po opasłym tomie i umożliwiają pełne wykorzystanie zawartych w nim informacji. Pozostaje mi tylko zachęcić do zapoznania się z aktualnym stanem badań nad Orygenesem, a zwłaszcza nad orygenizmem⁵. Trzeba to zrobić jak najszybciej, ponieważ już w roku 2001 następne „Colloquium Origenianum Octavum” odbędzie się tym razem w Pizie, pod kierownictwem L. Perone.

Ks. Mariusz Szram – Lublin

Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej. Tom IV: Szkoły epoki cesarstwa*, przełożył Edward Iwo Zieliński, Lublin 1999, RW KUL, ss. 696 + mapa.

Niniejszy tom, który swoim zakresem obejmuje dzieje grecko-rzymskiej myśli filozoficznej, tworzonej w środowisku pogańskim od pierwszego wieku przed Chrystusem (umownie: od 31 r., czyli od bitwy pod Akcjum), aż do jej końca na pocz. VI w. ery chrześcijańskiej (znowu symbolicznie: do roku 529, czyli zamknięcia neoplatonńskiej Akademii przez cesarza Justyniana), doprowadza do kresu część historyczną syntezy Giovanniego Reale, poświęconej filozofii starożytnej. Tłumaczenia poprzednich tomów ukazywały się w tym samym wydawnictwie, również w przekładzie o. Zielińskiego, od roku 1993; a mianowicie tom I: *Od początków do Sokratesa* w roku 1993, tom II: *Platon i Arystoteles* w roku 1996, wreszcie tom III: *Systemy epoki hellenistycznej* w roku 1999. Oczekiwany jest jeszcze tom V, który będzie miał charakter systematyczny i będzie zawierał słownik terminów filozoficznych myśli starożytnej, będący zarazem indeksem rzeczowym do wszystkich poprzednich tomów, słownik biograficzny filozofów, uwzględniający również hasła dotyczące szkół filozoficznych oraz najważniejsze informacje bibliograficzne dotyczące danego myśliciela i danej szkoły, oraz indeks osobowy. Biorąc pod uwagę ogromną obfitość zarówno materiału faktograficznego, jak i problemowego zawartą w pracy, tom V będzie nieodzownym uzupełnieniem części historycz-

⁵ W języku polskim nadal chyba jedyną publikacją dotyczącą sporów orygenesowskich pozostaje syntetyczny i przekrojowy artykuł S. Longosza, *Orygenizm i spory wokół Orygenesesa*, VoxP 5(1985) z. 8-9, 395-412.