

Damian Mrugalski OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków

NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA U NOWACJANA: PRAWDOPODOBNE ŹRÓDŁA GRECKIE

I. WAŻKOŚĆ ZAGADNIENIA

Wielu współczesnych historyków idei, filozofów i teologów jest przekonanych, że koncept pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga wprowadził do dyskursu filozoficznego Plotyn. Chrześcijaństwo natomiast zaczęło mówić o Bogu nieskończonym dopiero w IV wieku, właśnie w wyniku recepcji doktryny twórcy neoplatonizmu. Moim zdaniem pogląd ten jest błędny, co obszernie wyjaśniłem w artykule zatytułowanym: *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*¹. Pierwszym bowiem myślicielem, który postawił tezę o nieskończonej naturze i mocy Boga, był żyjący na początku I wieku po Chrystusie Żyd, Filon z Aleksandrii². Jego filozoficzną interpretacją tekstu biblijnego zainspirowany był Klemens z Aleksandrii, chrześcijański myśliciel żyjący na przełomie II i III wieku, który podobnie jak Filon ukazywał rozliczne implikacje epistemologiczne, eschatologiczne, ale także chrystologiczne wypływające z koncepcji nieskończoności Boga. Ponadto sformułował on pierwszą w historii idei definicję nieskończoności bytu niecielesnego i prostego, jakim jest Bóg³. Natomiast Orygenes, żyjący w czasach Plotyna, a więc w połowie

¹ Zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum”, 67 (2017), s. 437–475.

² Zob. tamże, s. 442–450.

³ Zob. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 81, 6; GCS 15, 380: „Nie można mówić o jakichś częściach Boga, bo Jedno jest niepodzielne (ἀδιαιρέτων γὰρ τὸ ἓν), dlatego też jest nieskończone (διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον), nie w takim rozumieniu, że jest nieprzemierzalne (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον), ale z powodu braku wymiaru i granicy (ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας) i dlatego jest bez kształtu i jest nienazywalne (ἀσχημάτιστον καὶ ἀνονόμαστον)” (tłum. własne). Definicja ta stanowi ewidentną polemikę z tezami Platona i Arystotelesa, dla których nieskończoność oznaczała coś niezmiernego, niedokończonego, a więc i niedoskonałego. Zob. także D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga*, s. 451–453.

III wieku, w wielu swoich pismach powtarzał i rozwijał tezy swych aleksandryjskich poprzedników na temat nieskończoności, choć w wyniku błędnej interpretacji niektórych jego wypowiedzi już w starożytności pojawił się zarzut o rzekomo wyrażonym przez niego poglądzie o skończonej mocy Boga⁴. We wspomnianym wyżej artykule postawiłem tezę, że pojawienie się konceptu pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga było wynikiem filozoficznego namysłu teologów żydowskich i chrześcijańskich nad danymi objawienia. Bóg, jakiego obraz wyłania się z kart Biblii, nie jest zamknięty w swym doskonałym szczęściu, jak twierdzili niektórzy filozofowie greccy, lecz bezgranicznie udziela się światu, wszystko może, wszystko ogarnia, wszystko wie i wszystkim kieruje, sam pozostając nieogarniony i niepojęty. Jest bezgranicznie udzielającym się Dobrem, którego moc nieskończenie przewyższa możliwości przyjmujących ją stworzeń. Pozostając radykalnie transcendentny, jest zarazem immanentny wobec świata, gdyż dzięki swej mocy opatrnościowo kieruje historią ludu wybranego, a nawet interweniuje w losy poszczególnych jednostek. Koncepcja nieskończoności Boga tworzy się więc jako wypadkowa połączenia wielu idei filozoficznych, które pojawiły się na gruncie alegorycznej interpretacji tekstu biblijnego.

Moje dotychczasowe badania skupiły się jednak jedynie na teologii i filozofii z obszaru świata greckiego, a dokładniej na doktrynach powstałych w Aleksandrii — intelektualnej stolicy ówczesnego świata. Aby jeszcze bardziej ugruntować opisaną wyżej tezę, należałoby przyrzeć się twórczości myślicieli chrześcijańskich świata łacińskiego żyjących przed Plotynem. Chrześcijańska literatura łacińska tego okresu nie jest jednak tak bogata jak literatura grecka. Najwybitniejszym jej przedstawicielem jest z pewnością Tertulian. W jego dziełach nie znajdujemy jednakże wypowiedzi na temat nieskończoności Boga. Jest to zrozumiałe, gdyż pozostaje on pod wpływem filozofii stoickiej, według której cała rzeczywistość, nie wyłączając Boga immanentnego wobec świata, jest cieleśna⁵. Natomiast każde ciało ze swej natury jest skończone⁶. Nieskończoną według stoików może być jedynie niecielesna próżnia⁷, która będąc niczym, raczej nie istnieje⁸. Również teolog z Kartaginy, powtarzając tezy stoickie, stwierdza wprost, że „wszystko, co istnieje, jest ciałem właściwego sobie rodzaju; nie istnieje nic niecielesnego, chyba że to, co nie istnieje (*omne, quod est, corpus est sui*

⁴Zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga*, s. 458–466.

⁵Zob. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, red. H. von Arnim, vol. I–III, Leipzig: Teubner, 1903–1905 (dalej SVF), I, 90; II, 140; II, 329; II, 359; II, 525; II, 387; II, 1028–1048.

⁶Zob. SVF, II, 535; II, 603.

⁷Zob. SVF, II, 525; II, 534–535; II, 538–539.

⁸Użyłem sformułowania: „raczej nie istnieje”, gdyż niektórzy stoicy twierdzili, że nieskończona próżnia znajduje się na obrzeżach kosmosu (zob. SVF, II, 535–536; II, 541–543). Inni natomiast stwierdzali wprost, że skoro w próżni nie ma ciała, to próżnia nie istnieje (zob. SVF, II, 469; II, 534; II, 545).

generis; nihil est incorporale nisi quod non est)”⁹. I podobnie jak stoicy pyta: „Któż bowiem zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, skoro Bóg jest duchem? Duch jest bowiem w swej postaci pewnego rodzaju ciałem (*quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*)”¹⁰.

Choć Tertulian w wielu punktach swojej doktryny wyprzedzał swoją epokę, jak chociażby w przypadku pewnych formuł chrystologicznych, które zostaną zdogmatyzowane dopiero na Soborze Chalcedońskim¹¹, to jednak w kwestii natury Boga i związanej z nią kwestii niecielesności i nieskończoności pozostawał w tyle w stosunku do swoich greckich kolegów żyjących we wschodniej części Imperium Rzymskiego. Inaczej rzecz ma się w przypadku żyjącego również w pierwszej połowie III wieku, choć nieco później niż Tertulian, Nowacjana. W jego traktacie *De Trinitate* niektórzy badacze dostrzegają pewien regres, jeśli chodzi o tezy trynitologiczne i chrystologiczne¹², natomiast w kwestii transcendencji i związanej z nią nieskończoności Boga mamy tu z pewnością do czynienia z pewną nowością na gruncie teologii Zachodu. Nie wszyscy jednak współcześni komentatorzy dzieła *De Trinitate* są w stanie tę nowość uchwycić, gdyż, zakładając z góry przemożny wpływ myśli Tertuliana na doktrynę Nowacjana, pomijają dość istotne różnice zachodzące między nimi, a to właśnie w tych różnicach ujawnia się oryginalność tego drugiego. W kolejnych dwóch paragrafach niniejszego tekstu przyjrzymy się konceptowi nieskończoności Boga w doktrynie Nowacjana w dwóch aspektach: najpierw omówimy doktrynę

⁹TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 11, 4; CCSL 2, 895 (tłum. własne).

¹⁰TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 7, 8; CCSL 2, 1166–1167 (wyd. pol.: *Trójca Święta. TERTULLIAN, Przeciw Prakseaszowi, HIPOLIT, Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewicz, Kraków: WAM, 1997, s. 45). Zob. także TERTULLIANUS, *Apologeticum*, 21, 12–13; CCSL 1, 124–125, gdzie jest mowa o metaforze słońca, która według Tertuliana obrazuje Trójkę. Promień słońca, który symbolizuje Syna, wychodzi ze słońca, symbolu Ojca, nie odrywając się od „materii macierzystej (*materia matrix*)”. Na temat wpływu filozofii stoickiej na doktrynę Tertuliana zob. J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris: Cerf, 1978, s. 175–191; M. HILLAR, *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2012, s. 211–220; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano: Bompiani, 2013, s. 487–489.

¹¹Formuła chrystologiczna Tertuliana: „videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum” z dzieła *Adversus Praxean* (27, 11; CCSL 2, 1199), uważana jest przez wielu badaczy za pewnego rodzaju „cud” na gruncie historii teologii. Przez dwa wieki, oddzielające Tertuliana od Soboru Chalcedońskiego, nie wspominają o niej ani ojcowie greccy, ani łacińscy. Sobór Chalcedoński natomiast nie dodał wiele do rozstrzygnięć chrystologicznych Tertuliana. Zob. R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1962, s. 168–196.

¹²Zob. M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul „De Trinitate” di Novaziano*, w: *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena: Società Tipografica Editrice Modenese, 1959, s. 771–783; tenże, *Regresso della teologia dello Spirito santo in occidente dopo Tertulliano*, w: tenże, *Studi di cristologia postnicena*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006, s. 35–36.

transcendencji ontologicznej Boga, aby następnie ukazać koncept Jego transcendencji epistemologicznej. Niepoznawalność Boga, którą postuluje Nowacjan, jest bowiem konsekwencją tezy o nieskończoności Bożej natury. W tych dwóch kontekstach pojawia się zagadnienie nieskończoności również u autorów aleksandryjskich, zarówno żydowskich, jak i chrześcijańskich. Analizując wypowiedzi autora *De Trinitate*, będziemy się więc starali ukazać podobieństwa albo nawet możliwe zapożyczenia konceptów obecnych w dziełach myślicieli greckich, którzy w filozoficzny sposób interpretowali tekst natchniony, a więc Filona, Klemensa i Orygenesusa z Aleksandrii.

2. TRANSCENDENCJA ONTOLOGICZNA BOGA A NIESKOŃCZONOŚĆ

Jak wspomnieliśmy wyżej, wpływ myśli Tertuliana na tezy wyrażone w *De Trinitate* Nowacjana jest przyjmowany przez większość badaczy prawie jako bezsporny fakt. Już pod koniec XIX wieku Adolf von Harnack zauważył, że całość tego traktatu bazuje na *Przeciw Prakseaszowi* teologa z Kartaginy oraz że trudno w nim szukać jakichś śladów platonizmu¹³. Prowadzone w drugiej połowie XX wieku rozliczne badania nad filozofią średniego platonizmu ukazały jednak pewien klimat intelektualny, jaki panował w szkołach filozoficznych rozsianych po całym terytorium Imperium Rzymskiego w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie¹⁴, a tym samym przyczyniły się do nowego spojrzenia na źródła myśli poszczególnych autorów chrześcijańskich, w tym także Nowacjana. Oto bowiem filozofowie nazwani medioplatonikami nie starali się wcale

¹³ Zob. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr, 1888, s. 542–543. Na temat wpływu Tertuliana na doktrynę Nowacjana zob. także R.J. DESIMONE, *The Treatise of Novatian, the Roman Presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1970, s. 41–44; V. LOI, *Introduzione*, w: NOVAZIANO, *La Trinità: introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici*, red. V. Loi, Torino: Società Editrice Internazionale, 1975, s. 26–37; M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, w: tenże, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, s. 203–208; K. SORDYL, *Teologiczne znaczenie „monarchii” a pojęcie Boga w De Trinitate Nowacjana*, „Vox Patrum”, 53–54 (2009), s. 521; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero*, s. 537–540,

¹⁴ Jako przykład takich badań wskażę tu jedynie na kilka publikacji, które w wielkiej liczbie pojawiły się w ostatnim półwieczu. Oprócz analizy poszczególnych doktryn medioplatoników zawierają one również omówienie stanu badań nad filozofią medioplatonizmu w ogóle oraz obszerną bibliografię dotyczącą różnych zagadnień związanych z tym nurtem. Zob. S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, t. 1–2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986; S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992; J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Publisher Cornell University Press, 1996; A. PIZZOLI, *Interpreti medioplatonici del pensiero educativo filosofico di Platone*, Roma: Edizioni Universitarie Romane, 2008; *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, red. E. Vimercati, Milano: Bompiani, 2015.

wiernie rekonstruować systemu filozoficznego Platona, lecz w swe komentarze i podręczniki wplatali tezy pochodzące z różnych doktryn, w tym także arystotelesowskich i stoickich. W związku z powyższym wielu współczesnych badaczy myśli Nowacjana, wiedząc, że miał wykształcenie filozoficzne, o czym informują nas już starożytni¹⁵, zaczęło uważać, iż możliwym źródłem jego dzieła *De Trinitate* jest myśl medioplatońska. W istocie bowiem to w filozofii średniego platonizmu, a nie w doktrynie Tertuliana znajdujemy koncept niecielesności i radykalnej transcendencji Absolutu. Tu jednak pojawia się problem związany z interesującym nas zagadnieniem. W doktrynach medioplatoników pogańskich (w odróżnieniu od tych żydowskich i chrześcijańskich) nie znajdujemy wzmianki o nieskończoności Boga. Skąd więc ów koncept pojawił się w dziele Nowacjana? Jest wielce prawdopodobne, że został on zaczerpnięty właśnie od wspomnianych wyżej myślicieli żydowskich i chrześcijańskich¹⁶. Zaczniemy jednak od zauważenia faktu, że Nowacjan, podobnie jak aleksandryjscy teolodzy, stwierdza, że Bóg jest Umysłem, który transcenduje wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne:

Znów powtórzę — co zatem o Nim możesz trafnego powiedzieć — skoro On jest wznioślejszy nad wszelką godność i wyższy ponad wszelką wysokość, głębszy nad wszelką głębokość, dający więcej światła niż wszelkie światła, jaśniejszy od wszelkiej jasności, wspanialszy nad wszelki blask, silniejszy od wszelkiej siły, szlachetniejszy od wszelkiej cnoty, piękniejszy nad wszelką piękność, prawdziwszy od wszelkiej prawdy, mocniejszy od wszelkiej potęgi, większy niż wszelki majestat, potężniejszy od wszelkiej potęgi, bogatszy niż wszyscy bogacze, roztropniejszy nad wszelką roztropność, życzliwszy nad wszelką życzliwość, lepszy od wszelkiej dobroci, sprawiedliwszy nad wszelką sprawiedliwość, łaskawszy nad wszelką łaskawość? Wszelkie zatem rodzaje cnót muszą być mniejsze od Niego, który jest Bogiem i Ojcem wszelkich cnót, aby słusznie można było powiedzieć, że Bóg jest tym, z którym nic nie może być porównane. On jest ponad wszystkim, co może być wypowiedziane (*super omne est enim quod dici potest*). Jest bowiem jakimś Umysłem tworzącym i dopełniającym wszystko (*mens est enim quaedam gignens et complens omnia*), bez początku czy końca czasu, kontroluje najwyższym

¹⁵ Zob. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula*, 55, 24; 60, 3. Zob. V. LOI, *Introduzione*, s. 9–11.

¹⁶ Wydaje się, że wielu badaczy myśli Nowacjana boi się wskazywać na aleksandryjskie źródła jego doktryny ze względu na „środowisko” łacińskie, w którym się poruszał, i brak historycznych źródeł, które świadczyłyby o tym, że miał on możliwość zapoznania się z myślą aleksandryjskiego okręgu kulturowego. Są jednak i tacy, którzy przyglądając się jego wypowiedziom na temat absolutnej transcendencji Boga, wysuwają hipotezę, że Nowacjan mógł w jakiś sposób zaznajomić się z dziełem *De principiis* Orygenesusa. Zob. M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2010, s. 220. Badacze ci jednak nie wspominają nic na temat konceptu nieskończoności Boga, obecnego w teologii aleksandryjskiej, i nie dokonują żadnej analizy porównawczej poszczególnych tekstów.

i najdoskonalszym Intelktem (*summa et perfecta ratione moderetur*), naturalnie łącząc przyczyny rzeczy dla korzyści wszystkich¹⁷.

Podobne listy atrybutów Boga wskazujących na Jego doskonałość ontologiczną i moralną pojawiały się w tekstach filozofów pogańskich, co słusznie zauważyła Loi, wskazując jako przykład na *De mundo* (399b) Pseudo-Arystotelesa¹⁸. Niemniej jednak powyższa wypowiedź Nowacjana koresponduje także z konstatacjami, jakie znajdujemy w dziełach myślicieli aleksandryjskich. Zarówno Filon, Klemens, jak i Orygenes, podkreślając Bożą transcendencję, porównywali wielokrotnie Boga do światła lub czegoś o wiele doskonalszego od światła¹⁹, co teolog rzymski podkreśla aż trzykrotnie, kiedy stwierdza, że Bóg jest „omni luce lucidior, et omni claritate clarior, omni splendore splendor”. Ponadto w wielu miejscach u Filona Aleksandryjskiego znajdujemy podobne listy boskich atrybutów, w których użyty zostaje stopień wyższy (*comparativus*) w odniesieniu do rzeczywistości ziemskiej analogicznie opisującej dany atrybut Boga. Tak więc również myśliciel żydowski stwierdza, że Bóg jest lepszy od Dobra, piękniejszy od Pięknego czy doskonalszy od wszelkiej cnoty, a nawet tak jak Nowacjan

¹⁷NOVATIANUS, *De Trinitate*, 2, 11–12; CCSL 4, 15 (wyd. pol.: NOWACJAN, *O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005, s. 31). Starsze tłumaczenia traktatu *De Trinitate* na języki nowożytnie posługują się numeracją ciągłą paragrafów, którą przyjął H. Weyer w: NOVATIANUS, *De Trinitate. Über den dreifaltigen Gott. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1962. Taką też numerację przyjął G. Jaśkiewicz w polskim tłumaczeniu dzieła, choć jego przekład opiera się na nowszym już wydaniu krytycznym G.F. Diercksa (CCSL 4), który wprowadził nowy podział rozdziałów na poszczególne paragrafy. W niniejszym tekście, choć niekiedy będę odwoływał się do tłumaczenia Jaśkiewicza, zawsze posługuję się numeracją paragrafów z najnowszego wydania krytycznego, którym jest: *Novatiani opera quae supersunt*, red. G.F. Diercks, CCSL 4, Turnhouti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1972.

¹⁸Zob. V. LOI, *Commento*, w: NOVAZIANO, *La Trinità*, s. 211.

¹⁹Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De somniis*, I 75; LCL 275, 334–336: „Przed wszystkim Bóg jest światłem: »Pan bowiem światłem moim i zbawicielem moim« (Ps 26,1) — śpiewamy w Psalmach — lecz nie tylko światłem, ale wszelkiego innego światła archetypem (παντὸς ἑτέρου φῶτος ἀρχέτυπον), a nawet więcej, jest większy i doskonalszy od wszelkiego archetypu (μᾶλλον δὲ παντὸς ἀρχέτυπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον)» (tłum. własne). Zob. również: tenże, *De cherubim*, 96–97; *De Abrahamo*, 75–76; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae prophetae*, 21, 1; ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 1; I, 1, 5–6; *Commentarius in Joannem*, II, 23, 150–154; XIII, 22, 132–23, 139. Szerzej na temat Boga jako światła transcendującego wszelkie światło w teologii aleksandryjskiej zob.: F. CALABI, *The Dazzling Light: A Metaphor on the Unknowability of God*, w: *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, red. F. Calabi, Leiden: Brill, 2008, s. 57–69; D. MRUGALSKI, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum”, 68 (2017), s. 21–58. Do tematu oślepiającego światła wrócimy jeszcze w dalszej części niniejszego tekstu, gdy będziemy omawiać zagadnienie niepoznawalności Boga.

konkluduje, że z Bogiem nic nie może być porównane, gdyż On jest doskonalszy od wszystkiego²⁰.

Podobnie rzecz ma się z określeniem Boga jako *mens* (gr. νοῦς) lub *ratio*; choć pojawia się ono również w doktrynie stoików i Tertuliana²¹, to jednak Nowacjan uznaje boski umysł za rzeczywistość zupełnie niecielesną i prostą, w czym wyraźnie odróżnia się od stanowiska wspomnianych myślicieli, stając się kontynuatorem myśli aleksandryjskiej:

Różnorodność elementów, z których się składamy, zwykła pobudzać nas do niezgody, która nas niszczy, i do gniewu, którego w Bogu być nie może, ani z natury, ani z wady. Z pewnością bowiem dostrzega się, że Bóg nie składa się połączeń elementów cielesnych. On jest bowiem prosty i bez żadnej cielesnej domieszki (*est enim simplex et sine ulla corporea concretione*); czymkolwiek On jest, tylko On sam w zupełności wie, czym jest, dlatego też został nazwany duchem²².

O tym, że transcendentny Bóg jest absolutnie prosty i niecielesny oraz że właśnie dlatego Jego natura znana jest w zupełności tylko Jemu samemu, pisał również Filon Aleksandryjski²³. Warto jednakże zwrócić uwagę na ostatnie stwierdzenie powyższego fragmentu. Jest ono oczywiście aluzją do wypowiedzi Jezusa z opisaney w Ewangelii Jana rozmowy z Samarytanką: „Bóg jest duchem (πνεῦμα ὁ θεός): potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,24). Przypomnijmy, że tę samą wypowiedź Tertulian interpretował w duchu stoickim, a więc w sposób materialistyczny²⁴. Boska *pneuma* bowiem według stoików to nic innego jak ciało²⁵. Dla Nowacjana natomiast

²⁰ Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 8; LCL 226, 10: „Przyczyną twórczą jest Umysł wszechświata (ὁ τῶν ὅλων νοῦς), w najwyższym stopniu czysty i niezmeszany, lepszy od cnoty, lepszy od wiedzy i lepszy od samego dobra i piękna (κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν)” (wyd. pol.: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986, s. 34); tenże, *Legatio ad Gaium*, 5; LCL 379, 4: „[Bóg jest] lepszy od dobra, piękniejszy od piękna, szczęśliwszy od szczęścia, bardziej obfitujący niż sama obfitość, i jeśli cokolwiek innego istnieje, w taki sposób jak jedna z wymienionych tutaj rzeczy, On jest od tego doskonalszy (καὶ εἰ δὴ τι τῶν εἰρημένων τελειότερον)” (tłum. własne); ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 5; ŚCh 252, 98: „Wśród wszystkich istot duchowych, to znaczy niecielesnych, który byt jest tak wspanialszy ponad wszystko, tak niewypowiedzianie i w sposób niepojęty znakomitszy, jak Bóg? Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy” (wyd. pol.: ORYGENES, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996, s. 61).

²¹ Zob. SVF, I, 172; II, 634; II, 1015; II, 1151. Zob. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 5, 2–7; *Adversus Marcionem*, I, 24, 1; II, 6, 2–3; *De fuga in persecutione* 4, 1.

²² NOVATIANUS, *De Trinitate*, 5, 5–6; CCSL 4, 19 (tłum. własne).

²³ Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De praemiis et poenis*, 40.

²⁴ Zob. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 7, 8, wyżej cytowany.

²⁵ Zob. SVF, I, 533; II, 368; II, 389; II, 1027; II, 1033; II, 1035.

słowo *spiritus* (gr. πνεῦμα) nie oznacza już ciała, a przytoczony fragment Janowej Ewangelii staje się dla niego wręcz argumentem skrypturystycznym potwierdzającym niecielesność Boga²⁶. Jest tak zapewne dlatego, że przeszło 20 lat wcześniej inny myśliciel chrześcijański — Orygenes — właśnie na kanwie opowieści o rozmowie Jezusa z Samarytanką przeprowadził bardzo rozbudowaną argumentację na temat niecielesności Boga²⁷. W swym dziele *O zasadach* myśliciel z Aleksandrii nie tylko stwierdza, że w Piśmie pojęcie ducha zostaje wyraźnie przeciwstawione rzeczywistości cielesnej, ale także określa Boga jako *natura simplex et tota mens*²⁸. Z takiej konstatacji Orygenes wyciąga kolejne wnioski. Niecielesny i prosty umysł boski nie potrzebuje przestrzeni, aby się poruszać, i nie zajmuje żadnego miejsca, choć jest wszechobecny. Będąc prosty, nie może też się zmieniać²⁹. Do podobnych wniosków dochodzi również Nowacjan:

On więc jest zawsze podobny do siebie i nigdy nie obraca się czy zmienia w jakiejś formy, aby także przez przemianę nie był postrzegany jako śmiertelny. Zmiana bowiem, jako przemiana jednej rzeczy w drugą wiąże się z unicestwieniem czegoś. Dlatego też nie ma w Nim nigdy miejsca na dodanie czegokolwiek, jakiejś części lub [większego] honoru, ażeby nie wydawało się, że czegoś brakowało doskonałości oraz że w Nim tkwi jakiś brak, i ażeby nie wydawało się, że przyjął stopień śmiertelności. Jednakże to, czym On jest, tym jest zawsze; i kim On jest, tym jest zawsze; i jaki jakim On jest, takim jest zawsze. Albowiem rozwój wskazuje początek, a braki oznaczają śmierć i przemijalność. I dlatego mówi „Ja jestem Bogiem i nie jestem zmienny” (Ml 3,6), gdyż to, co nie jest zrodzone, nie może się zmieniać, swój stan utrzymuje zawsze³⁰.

Według stoików Bóg, będąc cielesnym i immanentnym wobec świata duchem (πνεῦμα), jest zmienny, a nawet zniszczalny, tak jak świat³¹. Od tej koncepcji odchodzi Tertulian, który, choć w wielu miejscach swojej doktryny pozostaje pod wpływem myśli stoickiej, przypisuje Bogu atrybut niezmienności

²⁶Ten sam cytat z J 4,24 zostaje przytoczony w całości w innym miejscu, gdzie również Nowacjan podkreśla, że Bóg nie ma cech cielesnych, choć takowe metaforycznie przypisuje mu Biblia. Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 6, 4–9.

²⁷Zob. ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 1–7; *Commentarius in Joannem*, XXIII, 21, 123–24, 145.

²⁸ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 6; SCh 252, 100. Ponadto Orygenes, podobnie jak Filon i Nowacjan w wyżej cytowanym passusie, stwierdza również, że natura boska jest znana tylko sobie samej: „illa enim natura soli sibi cognita est” (tamże, IV, 4, 8; SCh 268, 420).

²⁹Zob. tamże, I, 1, 6. Warto zaznaczyć, że podobne tezy o prostocie i niezmienności Boga znajdujemy w tekstach myślicieli aleksandryjskich, także przed Orygenesem. Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *Legum allegoriae*, II, 2–3; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 68, 1–2.

³⁰NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 4–5; CCSL 4, 17 (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 34, tłum. poprawione).

³¹Zob. SVF, II, 1053.

i niezniszczalności³². Jego argumentacja za niezmiennością Boga jest bardzo podobna do tej, którą znajdujemy w przytoczonym wyżej tekście Nowacjana, to znaczy: zmiana wiąże się z przejściem w coś, czym dany byt nie był, a w konsekwencji oznacza unicestwienie tego, czym dany byt był. Nie jest jednak możliwe, aby Bóg przestał być Bogiem³³. Autor *De Trinitate* poszerza jednak rozumowanie myśliciela z Kartaginy o argumenty pochodzące z filozofii Platonskiej. Według Platona bowiem Bóg, będąc niezrodzony, prosty i doskonały, nie przybiera nowych kształtów czy form, gdyż nie doświadcza żadnych braków, które rodziłyby w Nim potrzebę jakiegokolwiek przemiany. Zmiennym natomiast jest świat materialny, który jako złożony i niedoskonały podlega procesom powstawania i giniecia³⁴. Taka sama argumentacja dotycząca niezmienności Boga pojawia się również w dziełach Orygenesusa. Jest wielce prawdopodobne, że to właśnie za ich pośrednictwem dotarła ona do Nowacjana. Oto bowiem myśliciel z Aleksandrii, po zreferowaniu też Platona, jako argument skrypturystyczny przemawiający za niezmiennością Boga przytacza dokładnie to samo zdanie z Ml 3,6, które pojawia się również w konkluzji wywodu Nowacjana³⁵.

Autor *De Trinitate* kontynuuje swoje rozważania na temat niezmienności i niezniszczalności Boga, odwołując się do Platonskiego podziału rzeczywistości na dwa poziomy ontologiczne: inteligibilny (νοητός) i widzialny (αἰσθητός). Świat inteligibilny jest niezrodzony, wieczny i zawsze taki sam — jest bytem prawdziwym. Świat widzialny natomiast jest zrodzony, cielesny i zmienny — podlega nieustannemu procesowi powstawania³⁶. Bóg, według Nowacjana, jest oczywiście tym, co jest, nie zaś tym, co powstaje. Mało tego, tylko On jest w pełni bytem, na co wskazuje wypowiedź z Wj 3,14: „Jestem, który jestem”³⁷. Tylko Jemu więc przysługuje niezmiennie trwanie, podczas gdy wszystko inne, ponieważ zrodzone, podlega przemianie³⁸. W odróżnieniu od Platona jednakże, który

³²Zob. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 27, 6.

³³Zob. tamże, 27, 7.

³⁴Zob. PLATO, *Respublica*, 381a–c.

³⁵Zob. ORIGENES, *Contra Celsum*, IV, 14. Zob. też: tamże, I, 21; VI, 62; PHILO ALEXANDRINUS, *Quod Deus sit immutabilis*, 26–27; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 30, 1–2; ORIGENES, *De oratione*, 23, 3, gdzie jest mowa o tym, że Bóg jest niecielesny, nie ma żadnej formy, nie doświadcza żadnych braków i przez to jest niezmienny i niezniszczalny.

³⁶Zob. PLATO, *Timaeus*, 27d–28c.

³⁷Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 6.

³⁸Zob. tamże, 4, 7. Zob. też: PHILO ALEXANDRINUS, *Quod deterius potiori insidiare solet*, 160; LCL 227, 308: „Tylko Bóg w swej istocie subsystuje (ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑπέστηκεν) i właśnie z tego powodu, z konieczności mówi o sobie: »Jestem, który jestem« (Wj 3,14), jak gdyby chciał przez to powiedzieć, że byty, które są niższe od Niego, nie są bytami według istoty (ὁὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι), lecz w powszechnym mniemaniu są uznawane za subsystujące” (tłum. własne).

w świecie inteligibilnym umieścić wielość idei, teolog rzymski stwierdza, że byt niezrodzony, niecielesny, wieczny i niezmienny może być tylko jeden:

Dlatego został ogłoszony jako jeden, ponieważ nie ma równego. W przypadku Boga bowiem, czymkolwiek może być to, czym Bóg jest, konieczne jest, aby było najwyższe. Najwyższe zaś, czymkolwiek ono jest, w taki dokładny sposób musi być najwyższe, aby poza sobą nie mieć równego. I dlatego koniecznym jest, aby był jedynym i jednym (*solum et unum*), do którego nic nie można przyrównać, ponieważ nie ma równego. Albowiem nie może być dwóch bytów nieskończonych (*nec duo infinita esse possunt*), jak dyktuje sama natura rzeczy. Nieskończonym natomiast jest coś, co nie ma w ogóle ani początku, ani końca (*infinitum est autem quicquid nec originem habet omnino nec finem*). A coś, co wypełnia całość (*quicquid occupaverit totum*), rzeczywiście wyklucza istnienie innego nieskończonego. Dlatego też [Bóg], jeśli nie obejmuje (*continet*) wszystkiego, co jest — czymkolwiek to jest — przestanie być Bogiem. Będąc bowiem we wnętrzu tego, przez którego jest obejmowany (*continetur*), okazuje się mniejszym od tego, przez którego jest obejmowany. Ograniczony potęgą (*potestatem*) innego, ponieważ mniejszy, włączony zostałby w wielkość (*magnitudine*) tego drugiego. Z tej racji zaczęłby raczej być Bogiem ten, który [Go] obejmuje³⁹.

Wielu badaczy, komentując ten właśnie fragment z *De Trinitate* Nowacjana, skupia się jedynie na zagadnieniu jedyności Boga i przytacza przy tej okazji analogiczną tezę pochodzącą z *Adversus Marcionem* Tertuliana⁴⁰. Rozbudowana argumentacja, którą znajdujemy w dziele teologa z Kartaginy⁴¹, a której celem jest udowodnienie właśnie jedyności Boga (wbrew opinii Marcjona postulującego istnienie dwóch Bogów: Starego i Nowego Testamentu), zostaje rzeczywiście streszczona, lecz jedynie fragmentarycznie, w pierwszej części cytowanego passusu. Druga jego część, o wiele bardziej obszerna, odbiega znacznie od rozumowania Tertuliana. Ten ostatni bowiem nic nie wspomina, ani tu, ani w żadnym innym miejscu, o nieskończoności Boga. Warto więc przyjrzeć się kolejno poszczególnym punktom wywodu Nowacjana, aby dostrzec jego oryginalność w kwestii interesującego nas zagadnienia.

Z wyżej cytowanego tekstu wynika więc, że Nowacjan, podobnie jak Tertulian, przyjmuje *a priori* następującą definicję Boga: „Bóg jest tym, co jest najwyższe”⁴². Obok tego, co najwyższe, nie może istnieć nic wyższego ani równego. W przeciwnym razie to, co najwyższe, nie byłoby najwyższe. Bóg więc

³⁹NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 8–9; CCSL 4, 18 (tłum. własne).

⁴⁰Zob. V. LOI, *Commento*, s. 216; K. SORDYL, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 162–164; I. RICCIARDI, przypis 14, w: NOVAZIANO, *La Trinità: Traduzione, introduzione e note*, red. I. Ricciardi, Roma: Città Nuova Editrice, 2016, s. 57.

⁴¹Zob. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, I, 3, 1–6, 4.

⁴²Tertulian, w odróżnieniu od Nowacjana, dodatkowo precyzuje swoją tezę, kiedy stwierdza, że pod pojęciem „najwyższy” rozumie najwyższą wielkość, formę, rozum, moc i potęgę (*summum*

musi być jeden, jeśli zgodzimy się z tym, że jest On tym, co najwyższe. W tym miejscu Nowacjan wydaje się porzucać wywód Tertuliana i przechodzi do kwestii nieskończoności Boga. Manlio Simonetti, jako jeden z nielicznych badaczy, dostrzega to przejście, choć wyraża przy tej okazji wątpliwość, czy autor *De Trinitate* był w ogóle świadom doniosłości swoich sformułowań. Określenie Boga terminem *infinitus* oznaczało bowiem ogromną nowość w środowisku filozoficznym⁴³. Nowacjan jednakże zdaje się nie przywiązywać znacznej wagi do terminów, którymi się posłużył. Dlatego też, według włoskiego uczonego, owo „niecodzienne” określenie Boga jako nieskończonego nie ma większego znaczenia na gruncie historii idei. Mało tego, pomimo początkowego zadziwienia oryginalnością wypowiedzi autora *De Trinitate*, Simonetti stwierdza ostatecznie, że termin *infinitus* mógł oznaczać dla Nowacjana tyle, co *immensus* dla Tertuliana.

W tym miejscu jestem zmuszony nie zgodzić się z wybitnym patrologiem, który choć cytuje moją pracę na temat transcendencji Boga w filozofii aleksandryjskiej⁴⁴, nie odnosi się do szeregu postawionych w niej tez. Skupia się jedynie na częstotliwości występowania terminu ἄπειρον lub odpowiadającego mu terminu *infinitus* w historii idei przed Plotynem. Według mnie nie sam termin⁴⁵, lecz ewidentne polemiki z tezami filozofów pogańskich, a także liczne metafory obecne w dziełach myślicieli aleksandryjskich wskazują na to, że koncept pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga był obecny w myśli żydowskiej i chrześcijańskiej od I wieku po Chrystusie. Zarówno bowiem Filon, jak i Klemens, a w powyższym passusie także Nowacjan dowodzą, że Bóg, będąc nieskończonym, jest tym, który obejmuje wszystko, lecz przez nic nie może być objęty⁴⁶. Również Orygenes w dziele *O zasadach* stanowczo podkreśla, że stwierdzenie, iż Bóg nie może wszystkiego objąć, „stanowi jawną bezbożność”,

magnum et forma et ratione et vi et potestate). Zob. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, I, 3, 2; CCSL 1, 444. Autor *De Trinitate* natomiast zaznacza jedynie, że Bóg, czymkolwiek może być, musi być najwyższy. Stwierdzenie: „czymkolwiek może być” (*quicquid esse potest*) sugeruje, że Nowacjan odżegnuje się w pewien sposób od cielesnego pojmowania natury Boga, które postulował Tertulian. W dalszej części swego wywodu teolog rzymski mówi wprawdzie również o wielkości (*magnitudo*) Boga, jednakże owa *magnitudo* może odnosić się do niematerialnej mocy Boga, co będziemy starali się pokazać w dalszej części niniejszego tekstu.

⁴³Zob. M. SIMONETTI, *Note novaziane*, „Augustinianum”, 53/1 (2013), s. 82–83.

⁴⁴Zob. tamże, przypis 15, s. 81.

⁴⁵Termin ἄπειρον rzeczywiście mógł mieć negatywne konotacje jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdyż kojarzył się z czymś nieokreślonym i bezkresnym (niczym platońska materia), dlatego też starano się go zastępować innymi terminami, takimi jak: ἀπερίγραφος oraz ἀτελεῦτητος. Te jednak również pojawiają się w tekstach filozofów pogańskich w związku z pojęciem nieskończoności. Zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga*, s. 442–458.

⁴⁶Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De confusione linguarum*, 136; *Legum Allegoriae*, I, 44; III, 4–6; III, 51; *De somniis*, I, 63–67; I, 184–186; *De posteritate Caini*, 14–15; *De sobrietate*, 63; *De migratione Abrahami*, 182–183; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, II, 5, 4–6, 3; VII, 5, 5–6, 2.

oraz że to, „co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może”⁴⁷. W dziele *O modlitwie* natomiast, podobnie jak Nowacjan, stwierdza, że gdyby Bóg był przez coś objęty, byłby mniejszy (ἐλάττω) od tego, przez co jest objęty⁴⁸. Wypowiedzi myślicieli aleksandryjskich stanowiły ewidentną polemikę z tezami Arystotelesa. Ten bowiem, choć w jednej ze swoich definicji nieskończoności również stwierdził, że jest ona czymś, co jest nieobejmowalne, to jednak ostatecznie doszedł do wniosku, iż byt nieskończony istnieć nie może. Wszystko bowiem, co ma formę (a każdy aktualnie istniejący byt ma formę), jest przez nią objęte, a w konsekwencji jest skończone⁴⁹. Dopiero uznanie Boga za byt radykalnie transcendentny, to znaczy taki, który przekracza wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne, który jest niewyczerpanym źródłem mocy wszystko stwarzającej, wszystkim rządzącej i wszystko obejmującej, dało myślicielom żydowskim i chrześcijańskim możliwość uchylecia się od logiki Arystotelesa.

Również Nowacjan, polemizując z Arystotelesem, a być może po prostu powtarzając argumentację aleksandryjczyków, w drugiej części cytowanego wyżej passusu dowodzi, że Bóg musi być jeden nie tylko dlatego, że jest tym, co najwyższe, lecz także dlatego, że jest nieskończony, a nieskończonym jest to, co nie ma początku i końca i co przez nic nie może być objęte. W ten sposób autor *De Trinitate* bardzo świadomie odżegnuje się od materializmu stoików i Tertuliana, ale także, co warto podkreślić, staje się dla nas świadkiem w sprawie niepoprawnego odczytania wypowiedzi Orygenesusa. Oto bowiem stwierdzając, że „nie może być dwóch bytów nieskończonych (*nec duo infinita esse possunt*)”, zgadza się z tezą Adamancjusza, który dowodzi, iż świat i liczba stworzeń w nim istniejących muszą być skończone. Gdyby tak nie było, Bóg nie mógłby objąć tego, co stworzył, gdyż nieskończoność *ex definitione* jest nieobejmowalna.

⁴⁷ ORIGENES, *De principiis*, III, 5, 2; SCH 268, 220–222. Zob. tamże, II, 9, 1; IV, 4, 8.

⁴⁸ Zob. ORIGENES, *De oratione*, 23, 1. Wskazane wyżej teksty z dzieła *O zasadach* mówią jedynie o tym, że nieskończoność jest nieobejmowalna oraz że właśnie dlatego świat musi być skończony, gdyż w przeciwnym razie Bóg nie mógłby go objąć i nim rządzić. Niektórzy badacze jednak, na podstawie tych fragmentów, doszli do wniosku, że moc Boga, według aleksandryjczyka, jest skończona, skoro stworzyła skończoną liczbę stworzeń (zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga*, s. 458–466). W przytoczonym tutaj fragmencie z dzieła *O modlitwie* (23, 1; GCS 3, 349–350) zachowanym w języku greckim, Orygenes stwierdza jednakże, że przez niewypowiedzianą moc (ἄφατος δύναμις) Boga wszystko zostało objęte (περιέχεσθαι), podczas gdy Bóg pozostaje nieobejmowalny, co przeczy błędnej interpretacji powyższych fragmentów. Ponadto, w zakończeniu swojego wywodu o niecielesności i nieobejmowalności Boga, Adamancjusz stwierdza, że istota (οὐσία) Boga nie ma nic wspólnego ze swoimi stworzeniami (tamże, 23, 5; GCS 3, 353). Wynika więc stąd, że w odróżnieniu od skończonego i obejmowalnego stworzenia, nieobejmowalna istota Boga jest nieskończona. Zob. tenże, *Philocalia*, XXIII, 20, gdzie jest mowa o boskim intelekcie, który wszystko obejmuje, będąc nieskończonym, a także tenże, *Contra Celsum*, III, 77.

⁴⁹ Zob. ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a–b.

Ponadto, jeśli świat byłby nieskończony, obejmowałby Boga, gdyż to, co nieskończone, obejmuje wszystko⁵⁰, a wówczas to raczej to, co obejmuje Boga, stałoby się Bogiem. Autor *De Trinitate* nie tylko zreferował rozumowanie Orygenesa, ale także poprawnie je zinterpretował, dodając właśnie sformułowanie: „nec duo infinita esse possunt”. Według mnie Orygenes miał na myśli dokładnie to samo: nieskończoność musi być jedna, jeśli jest tym, co nieobejmowalne. Niestety w kontrowersyjnych fragmentach nie dodał tego, co teraz Nowacjan stwierdza wprost, dlatego też zarzucano mu pogląd zgoła przeciwny.

Wydaje się więc, że Simonetti, który w swym artykule pominął analizę poszczególnych punktów fragmentu z *De Trinitate* 4, 8–9, a zatrzymał się jedynie na sporadycznym występowaniu terminu *infinitus*, nie ma racji, gdy stwierdza, że Nowacjan nieznacznie tylko, a może i nieświadomie, oddalił się od doktryny Tertuliana, pojmując słowo *infinitus* jako *immensus*. Usprawiedliwieniem takiego stanowiska może być to, że w analizowanym tekście rzeczywiście pojawiają się sformułowania, które mogą sugerować zapożyczenia z doktryn stoickich, jak chociażby to, że Bóg „wypełnia całość (*quicquid occupaverit totum*)”, lub to o wielkości (*magnitudo*) tego, który obejmuje wszystko. Podobne wypowiedzi pojawiają się jednak również w środowisku platoników żydowskich i chrześcijańskich i traktowane są wyłącznie metaforycznie. Bóg bowiem wypełnia wszystko dzięki swym mocom (δυνάμεις), które są natury inteligibilnej (νοητάι)⁵¹, a nie cielesnej. Wielkość (μέγεθος) owych mocy przekracza możliwości przyjmujących je stworzeń właśnie ze względu na ich nieskończoność ontologiczną⁵². Reminiscencję tej aleksandryjskiej doktryny znajdujemy również w innym miejscu dzieła Nowacjana:

To bowiem w Nim, co może stanowić Boskość, trzeba żeby istniało zawsze, aby On zawsze był Bogiem, posługując się własnymi mocami (*seruans sese uirtutibus*

⁵⁰Zob. ORIGENES, *De principiis*, II, 9, 1; IV, 4, 8; III, 5, 2.

⁵¹Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De confusione linguarum*, 136; LCL 261, 82: „Przez Boga zostało wypełnione wszystko (ὕπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα). Będąc bowiem ogarniającym wszystko, lecz nie ogarnionym (περιέχοντος, οὐ περιεχομένου), tylko Jemu jednemu zdarza się być wszędzie i nigdzie zarazem. Nigdzie, ponieważ to On, wraz z ciałami, stworzył i przestrzeń i miejsce. Należy więc twierdzić, że Stworzyciel nie został objęty (περιέχασθαι) w żadnej z rzeczy stworzonych. Jest jednak wszędzie, ponieważ rozciągnąwszy swoje moce (δυνάμεις) poprzez ziemię, wodę, powietrze i niebo, żadnej części świata nie pozostawił opuszczonej” (tłum. własne).

⁵²Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 23; LCL 226, 19–20: „W rzeczywistości poza wszelkie granice rozciągają się moce Boga (δυνάμεις ὑπερβάλλουσι), natomiast stworzenia są zbyt słabe, aby przyjąć ich wielkość (μέγεθος) i musiałyby odmówić przyjęcia, gdyby Bóg w odpowiedni sposób nie odmierzał i nie ograniczał według pojemności każdego sumy swych darów, jakie mają mu przypaść w udziale” (wyd. pol.: *Pisma*, t. 1, s. 38); zob. też: tenże, *Quis rerum divinarum heres sit*, 31–33.

suis). I dlatego On mówi: „Ja jestem, który jestem” (Wj 3, 14). To bowiem „co jest”, dlatego taką ma nazwę, ponieważ zachowuje swój stan zawsze taki sam⁵³.

Dzięki conceptowi boskich mocy (gr. δύναμις, łac. *uirtus* lub *potestas*) Nowacjan, podobnie jak aleksandryjczycy, stara się pogodzić concept Bożej transcendencji i niezmienności z conceptem Bożej immanencji i opatrności. Bóg więc w swej istocie pozostaje niezmienny, jest zawsze tym, „który jest”, jak sugeruje Jego biblijne imię. Działa natomiast w świecie, podtrzymuje go w istnieniu i rządzi nim za sprawą swych mocy („seruans sese uirtutibus suis”), które z Niego czerpią swe istnienie i które są z Nim ściśle związane. O wiele częściej jednak niż o mocach (w liczbie mnogiej) Nowacjan, podobnie jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes, mówi o jednej mocy Boga. Rzecz jasna, dla chrześcijan jest nią Logos — Syn Boży (zob. 1 Kor 1,24), przez którego wszystko zostało stworzone (zob. J 1,3) i w którym wszystko ma istnienie (zob. Kol 1,16–17). Idea jednak pozostaje ta sama:

Ponad tym wszystkim (*super quae omnia*) istnieje Bóg, który zawierając wszystko (*continens cuncta*), nie pozostawił niczego poza sobą ani, jak myślą niektórzy, nie pozostawił miejsca żadnemu Bogu wyższemu. On sam bowiem objął wszystko łonem swej doskonałej wielkości i mocy (*uniuersa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit*). Zwrócony zawsze ku swojemu dziełu i przenika wszystko, i porusza wszystko, i ożywia wszystko, a także wszystko widzi [...]. Czytamy bowiem, że Bóg zawiera wszystkie rzeczy (zob. Mdr 1,7; Iz 40,22) i dlatego nie mogłoby istnieć nic poza Nim. On nie ma absolutnie żadnego początku i w konsekwencji nie doświadcza końca, chyba że, lecz to nie ma miejsca, zaczął kiedyś istnieć i nie jest ponad wszystkim (*super omnia*)⁵⁴.

Współcześni komentatorzy dzieła *De Trinitate*, po raz kolejny, wskazują w tym miejscu jedynie na stoickie źródła powyższych wypowiedzi⁵⁵. Tymczasem Nowacjan, podkreślając kilkakrotnie transcendencję Boga, który jest ponad wszystkim (*super omnia*), mówi o mocy (*potestas*), która wszystko obejmuje. Bardzo podobną wypowiedź znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego. Nawiązując do Janowego *Prologu*, gdzie jest mowa o „Jednorodzonym Bogu, który jest w łonie Ojca” (J 1,9), stwierdza, że przez to łono, które jest nieskończone, wszystkie rzeczy zostały objęte⁵⁶. Nowacjańskie *uniuersa sinu incluserit* odpowiada więc

⁵³NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 6; CCSL 4, 17 (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 34, tłum. nieznacznie zmienione).

⁵⁴Tamże, 2, 1–2; CCSL 4, 13 (tłum. własne).

⁵⁵Zob. V. LOI, *Commento*, s. 204–208.

⁵⁶Zob. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 81, 3; GCS 15, 380: „Apostoł Jan, mówiąc: »Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, Ten, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył« (J 1,9), nazwał łono Boga niewidzialnym i niewyraźnym (ἀόρατον καὶ ἄρρητον κόλπον).

Klemensowemu ἐγκολπισάμενον τὰ πάντα. W innym zaś miejscu Klemens, również podobnie jak teraz Nowacjan, dodaje, że dzięki mocy, którą jest Syn, Bóg sprawuje swe rządy nad światem, wszystko przenika i wszystko widzi⁵⁷. Także Orygenes, choć wielokrotnie podkreśla i dowodzi, że Bóg jest niecielesny, stwierdza w duchu stoickim, że Bóg obejmuje wszystko, sam nie będąc przez nic objętym⁵⁸. Odpowiadając jednak na zarzut Celsusa, który twierdził, że chrześcijanie przez tego typu wypowiedzi zakładają cielesność Bożej natury, wyjaśniał, że Bóg obejmuje wszystko i wszystkim opatrnościowo kieruje za sprawą swej niecielesnej mocy⁵⁹. Tak więc teolog rzymski, bardziej niż do

Dlatego też niektórzy nazwali je głębią, ponieważ wszystkie rzeczy zostały ogarnięte i objęte tym łonem (περιειληφότα καὶ ἐγκολπισάμενον τὰ πάντα); niedostępne i nieskończone (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον)” (tłum. własne). Zob. także NOVATIANUS, *De Trinitate*, 18, 22–23; CCSL 4, 47, gdzie Nowacjan, cytując ten sam passus z J 1,9, stwierdza, że Słowo Boga objawia głębię (*sinus*) Ojca.

⁵⁷Zob. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, VII, 5, 5 – 6, 2; GCS 17, 5–6: „Syn Boży, nie ulegający podziałowi ani uszczupleniu, ani zmianie miejsca, lecz jest w każdym czasie wszędzie i w żaden sposób nie jest ograniczony (μηδαμῆ περιεχόμενος), cały jest myślą, cały jest światłem, pochodzącym od Ojca, cały jest okiem, wszystko widzi, wszystko słyszy, wszystko wie (ὄλος ὀφθαλμός, πάντα ὄρων, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα), Mocą przenika moce (δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν). Jemu jest podległe całe wojsko aniołów i bogów, ponieważ objął cały święty zarząd nad światem, jako Słowo pochodzące od Ojca, z woli Tego, który Mu poddał świat pod władzę. [...] Od Niego bierze początek Opatrzność (πρόνοια), troszcząca się zarówno o człowieka pojedynczego, jak o całą społeczność ludzką i o cały wszechświat” (wyd. pol.: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1994, s. 220–221). Zob. też: tamże, VII, 37, 6; GCS 17, 29, gdzie stwierdzenie: „On jest cały słuchem i cały okiem” odnosi się do Boga; NOVATIANUS, *De Trinitate*, 6, 8–9; CCSL 4, 21: „On sam jest cały okiem, ponieważ wszystko widzi; i cały uchem, ponieważ wszystko słyszy (*totus oculus, quia totus videt, et totus auris, quia totus audit*); i cały ręką, ponieważ wszystko sprawnia; i cały stopą, ponieważ jest wszędzie. On jest bowiem tym samym, cokolwiek by to było. Cały jest jednakowy i cały jest wszędzie. On nie ma w sobie jakiejś zmienności siebie, jest prosty” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 38).

⁵⁸Zob. ORIGENES, *Contra Celsum*, VII, 34; SCh 150, 90: „Nie będziemy więc pytać: »W jaki sposób dotrzemy do Boga?«, tak jakby Bóg znajdował się w jednym określonym miejscu; Bóg przecież znajduje się ponad wszelkim miejscem, obejmuje sobą wszystko, a nic nie może objąć Boga” (wyd. pol.: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986, s. 360); NOVATIANUS, *De Trinitate* 17, 7; CCSL 4, 43: „Mojesz wszędzie wprowadza Boga Ojca niezmiernego i bez końca (*immensum atque sine fine*), który nie jest zamknięty miejscem, lecz który ogarnia wszystkie miejsca i nie Tego, który jest w jakimś miejscu, lecz raczej w Kim są wszystkie miejsca, zawierający wszystko i wypełniający wszystko, aby słusznie ani zstępował, ani wstępował, ponieważ On wszystko i ogarnia, i napełnia” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 63).

⁵⁹Zob. ORIGENES, *Contra Celsum*, VI, 71; SCh 147, 356–358: „Uważa Celsus, że w poglądzie, iż Bóg jest Duchem, nie różnimy się od stoików greckich, którzy uczą, że Bóg jest duchem przenikającym wszystko i wszystko w sobie zawierającym. Istotnie, Opatrzność Boża przenika wszystko, ale nie tak jak duch stoicki; Opatrzność zawiera w sobie wszystko, czym się opiekuje, ale nie tak jak ciało, które zawiera w sobie to, co jest również ciałem, lecz raczej tak jak moc Boża,

panteizmu stoickiego nawiązuje do tradycji aleksandryjskiej, która przez koncept Bożej mocy starała się zachować nienaruszoną Bożą transcendencję, nie pozbawiając Boga możliwości aktywnego działania w świecie. Owa moc bowiem nie jest cielesna i nie utożsamia się ze światem, jak postulowali stoicy, lecz zstępuje „z góry” od transcendentnego Boga i jest Bogiem⁶⁰. Mało tego, będąc rodzona nieustannie i odwiecznie, jest w Ojcu⁶¹. Ze względu na ten ścisły

która obejmuje to, co się w niej zawiera” (wyd. pol.: *Przeciw Celsusowi*, s. 332); NOVATIANUS, *De Trinitate*, 8, 6; CCSL 4, 24: „Jeśli On wszystko objął, wszystko zawiera — wszystkie zaś rzeczy i całość składają się z pojedynczych, Jego troska odpowiednio rozciągnie się i na każde pojedyncze byty, Jego opatrność dochodzi do wszystkiego, czymkolwiek jest” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 41).

⁶⁰Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 11, 7; 16, 7–9; 17, 7–9; 22, 2–5; 31, 12–19.

⁶¹Zob. tamże, 31, 3–4; CCSL 4, 75–76: „On zatem, ponieważ został zrodzony z Ojca, jest zawsze w Ojcu (*hic ergo cum sit genitus a Patre, semper est in Patre*). Tak zaś zawsze mówię, abym dowiódł, że nie jest nienarodzony, lecz zrodzony. Otóż kto jest przed wszelkim czasem, musi być pojmowany, że zawsze był w Ojcu. Nie można bowiem przypisać czasu Temu, który istnieje przed czasem. On bowiem jest zawsze w Ojcu, gdyż tylko wtedy Ojciec jest zawsze Ojcem. Zaiste i Ojciec Go bowiem poprzedza, co jest konieczne — jest pierwszy, skoro jest Ojcem. Skoro tak, to jest czymś oczywistym, że Ten, który nie zna początku poprzedza Tego, który ma początek. Jednocześnie jest nieuniknione, aby On był mniejszy, skoro wie, że jest w Nim, mając początek z tego względu, że się rodzi. Jakkolwiek ma początek ponieważ się rodzi, dzięki naturze Ojca w jakiś sposób, jest podobny w pochodzeniu, skoro rodzi się z tego Ojca, który jedyny nie ma początku. On zatem wyszedł od Ojca, kiedy Ojciec zechciał (*quando Pater voluit, processit ex Patre*). Ten, który był w Ojcu, — przyszedł od Ojca ponieważ był w Ojcu — ponieważ był z Ojca, był potem z Ojcem, ponieważ od Ojca pochodził — oczywiście jest ową boską istotą, która nazywa się Słowo, przez które wszystko zostało stworzone i bez którego nic nie się nie stało” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 98).

Koncept *generatio perpetua*, a więc rodzenia Syna przez Ojca, które dokonuje się bez żadnego początku czasowego, jest pomysłem Orygenesa. W jego pismach znajdujemy bardzo podobną argumentację do tej, którą przedstawia Nowacjan, a mianowicie: Bóg, skoro jest nazywany Ojcem, musi mieć Syna, a skoro jest niezmienny, musi rodzić Syna od zawsze (zob. ORIGENES, *De principiis*, I, 2, 2–4; I, 2, 10–12). Nie wszyscy badacze są jednak zgodni co do obecności konceptu *generatio perpetua* w doktrynie Nowacjana. Jedni, na podstawie wyżej zacytowanego passusu (zwłaszcza drugiej jego części), stwierdzają, że autor *De Trinitate* jest kontynuatorem doktryny o dwóch stadiach Logosu: λόγος ἐνδιόθετος ἢ λόγος προφορικός, którą znajdujemy u niektórych apologetów (zob. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolycum*, II, 10; SCh 20, 122 oraz II, 22; SCh 20, 154). Nowacjan bowiem, choć stwierdza, że Logos „jest zawsze w Ojcu” („semper est in Patre”), dodaje następnie, że „wyszedł On od Ojca, kiedy Ojciec zechciał” („quando Pater voluit, processit ex Patre”) — zob. V. LOI, *Commento*, s. 297; K. SORDYL, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, s. 193–216. Inni badacze natomiast sugerują, że Nowacjan, chociaż kontynuuje teologię dwóch stadiów Logosu, nieznacznie ją poprawia lub łagodzi ostre rozróżnienie Teofila z Antiochii na λόγος ἐνδιόθετος ἢ λόγος προφορικός (zob. M. SIMONETTI, *Alcune osservazioni sul „De Trinitate”*, s. 778–779). Jeszcze inni entuzjastycznie wręcz ogłaszają Nowacjana wynalazcą konceptu *generatio perpetua*, deprecjonując tym samym osiągnięcia teologii Orygenesa (zob. J.L. PAPANDREA, *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, Eugene: Pickwick Publications, 2011, s. 85–92). Nie jest to miejsce, aby szczegółowo rozważać problem pierwszeństwa w sformułowaniu doktryny *generatio perpetua*. Niemniej jednak zaznaczyć, że Papandrea

związek Boga i mocy⁶², Nowacjan, jakby na podstawie *communicatio idiomatum*, stwierdza, że to sam Bóg jest rozciągnięty w świecie:

My, którzy mówimy, „że prawo jest duchowe” (Rz 7,14), nie zawieramy w obrębie rysów naszego ciała typu czy figury Bożego majestatu, lecz rozszerzamy ową postać nieograniczonej wielkości, że tak powiem, po Jego miejscach bez końca (*sed suis illam interminatae magnitudinis, ut ita dixerim, campis sine ullo fine diffundimus*). Napisane jest bowiem: „Gdy wstąpię do nieba, Ty tam jesteś; jeśli zstąpię do otchłani jesteś obecny; gdybym przybrał swe skrzydła i przeleciał przez morze, tam Twoja ręka mnie schwyty, a Twoja prawica mnie podtrzyma” (Ps 138,8–10)⁶³.

Wielkość (*magnitudo*) Boga, która utożsamia się z Jego mocą⁶⁴, jest nieograniczona (*interminata*) i nieskończona (*sine ullo fine*). Choć Nowacjan często posługuje się przy tej okazji terminologią stoicką, sugerującą fizyczne „rozciągnięcie” owej mocy, to jednak wielokrotnie podkreśla, że chodzi mu o rzeczywistość czysto duchową. Widać to w wyżej cytowanym fragmencie, kiedy mówi o „duchowym” odczytywaniu prawa, ale także w innych miejscach, gdzie posługując się terminami: *immensus* czy *magnitudo* w odniesieniu do

nie wydaje się znawcą doktryny Orygenesa, gdyż powtarza utarte i nie zawsze prawdziwe opinie, dotyczące poprawek, które, z punktu widzenia teologii postnicejskiej, miał nanieść na tekst dzieła *O zasadach* jego tłumacz — Rufin z Akwilei. W rzeczywistości, poprawki te mogą dotyczyć pewnych sformułowań, lecz nie całej argumentacji, którą Orygenes rozwija na kilku stronach drugiego rozdziału książki pierwszej *O zasadach*. Ponadto, zachowane w języku greckim teksty Adamancjusza, których badacz nie cytuje, również mówią o odwiecznym rodzeniu Syna przez Ojca. Zob. ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, I, 29, 204. Forsując swoją tezę, Papandrea stwierdza dalej, że odwieczne rodzenie wymaga odwiecznego rozróżnienia osób, którego nie znajdujemy u Orygenesa (zob. *Novatian of Rome*, przypis 50, s. 88). I w tej kwestii badacz okazuje się ignorować wiele wypowiedzi aleksandryjczyka — zob. np. ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, I, 24, 151–152; I, 34, 243–244; II, 10, 75; VI, 38, 188; X, 37, 246; *Przeciw Celsusowi*, VIII, 12. Szerzej na ten temat zob. H. PIETRAS, *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin: Polihymnia, 1998, s. 89–97.

Koncept *generatio perpetua* jest więc wyraźnie obecny w dziełach Orygenesa, a liczne podobieństwa sformułowań i argumentacji, które znajdujemy w dziele Nowacjana, wskazują, iż mógł on czerpać właśnie z doktryny aleksandryjczyka.

⁶²Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate* 3, 1; CCSL 4, 15: „Jego więc uznajemy i poznajemy, że jest Bogiem, Stworzycielem wszystkich rzeczy — Panem ze względu na moc (*hunc igitur agnoscamus et scimus Deum, conditorem rerum omnium, Dominum propter potestatem*)” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 31).

⁶³Tamże, 6, 1–2; CCSL 4, 20 (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 37).

⁶⁴W cytowanym wyżej fragmencie (*De Trinitate*, 2, 1–2; CCSL 4, 13) Nowacjan stwierdza, że Bóg obejmuje wszystko „donem swej doskonałej wielkości i mocy (*universa sinu perfectae magnitudinis et potestatis incluserit*)”, gdzie jednym tchem wypowiada słowa *magnitudo* oraz *potestas*. W innym miejscu Nowacjan powtórzy, za św. Pawłem, że z wielkości (*magnitudo*) i mocy (*uirtus*) stworzenia poznaje się wielkość Stwórcy (zob. tamże, 3, 6, a także 4, 9; 31, 1).

Boga, stwierdza w duchu platońskim, że ową wielkość można dostrzec jedynie oczami umysłu (*mentis oculis*)⁶⁵, gdyż Bóg transcenduje wszelką rzeczywistość cielesną⁶⁶. Terminy te wskazują więc na ogrom Jego niewyczerpanej mocy czy na duchową wszechobecność tej mocy w świecie, a nie na fizyczną rozciągłość Bożej istoty. Bóg wszakże, co podkreśliśmy na początku tego paragrafu, jest umysłem absolutnie prostym (*simplex*), bez żadnej cielesnej domieszki („sine ulla corporea concretione”)⁶⁷. Nie ma więc początku i końca, nie tylko w sensie czasowym, ale i ontologicznym; nie można bowiem tego typu kategorii stosować do bytu niecielesnego i prostego. Pozostając transcendentny, podtrzymuje świat w istnieniu i nim kieruje za sprawą swej boskiej i równie niecielesnej mocy. Konkludując, a zarazem polemizując z opinią Simonettiego, który stwierdził, że *infinitus* u Nowacjana oznacza to samo, co *immensus* u Tertuliana, stwierdzam, że termin *immensus* używany przez Nowacjana równie dobrze może oznaczać to, co *infinitus* w doktrynach aleksandryczyków⁶⁸. Jego język pozostaje niekiedy stoicki, lecz koncepty są

⁶⁵ Zob. tamże, 3, 6–7.

⁶⁶ Zob. tamże, 2, 3; 2, 7–9; 3, 3; 7, 2–5; 17, 7; 31, 1.

⁶⁷ Zob. tamże, 2, 11–12; 5, 5–6, wyżej cytowane.

⁶⁸ Konkludując swoje analizy, Simonetti zauważa, że kiedy Nowacjan apofatycznie definiuje Boga, stwierdza, że jest On: *inuisibilis, immensus, immortalis* (*De Trinitate*, 31, 1), lecz nie *infinitus*. Zob. M. SIMONETTI, *Note novazianee*, s. 83. Włoski uczony pomija jednak *passus*, w którym Nowacjan na jednym tchu stwierdza, że Bóg jest „*immensus atque sine fine*” (*De Trinitate*, 17, 7; CCSL 4, 43, wyżej cytowany).

Należy jednak zaznaczyć, że w dziele Nowacjana zbitka terminów: *infinitus* — *immensus* pojawia się w jeszcze innym kontekście, to znaczy w odniesieniu do „wozu Boga” (*currus dei*). Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 8, 10; CCSL 4, 24. Fragment ten jest trudny do interpretacji z dwóch powodów. Po pierwsze, autor odnosi się w nim do symbolicznej wizji Bożej chwały z Ez 1, 4–28, w której pojawia się ognisty wóz, zaprzężony w niebiańskie istoty o nadzwyczajnym wyglądzie, a następnie stwierdza, że tym wozem Boga jest świat: „*mundum enim istum currum Dei*” (tamże, 8, 11; CCSL 4, 24). Po drugie, określenie owego wozu, czyli świata, jako *infinitus*, stoi w sprzeczności z tym, co autor *De Trinitate* stwierdził w 4 rozdziale swego dzieła, a więc, że „*nec duo infinita esse possunt*”. Gdyby świat był nieskończony, to Bóg, który go stworzył i który nim kieruje, nie mógłby być nieskończony. Z pomocą w rozwiązaniu tej aporii nie przychodzą nam współcześni komentatorzy traktatu, którzy zgodnie ze swoimi przedzałoženiami, wskazują głównie na ewentualne stoickie inspiracje doktryny Nowacjana. Ignorując zupełnie pojawiający się w tekście termin *infinitus*, skupiają się na wypowiedzi, w której autor stwierdza, że Bóg — woźnica — utrzymuje świat pod jarzmem prawa naturalnego danego wszystkim: „*sub iugo [...] naturalis legis omnibus datae*” (tamże, 8, 10; CCSL 4, 24). Prawo naturalne natomiast w połączeniu z wypowiedzią o ognistym wozie odsyła oczywiście do stoickiej *pneumy*, która niczym ogień wszystko przenika i wszystkim kieruje (zob. I. RICCIARDI, przypis 23, w: NOVAZIANO, *La Trinità*, s. 67–69; V. LOI, *Commento*, s. 231–233). Problem polega na tym, że stoicy, jak już zostało wyżej powiedziane, nie przyjmowali konceptu nieskończoności żadnego ciała ani też nieskończoności świata jako całości. Ponadto, transcendentny Bóg Nowacjana nie jest tożsamy ze światem, jak stoicka *pneuma*. Kieruje nim przez prawa pochodzące z zewnątrz, czego symbolem są wędziłło i lejce, w omawianej metaforze nakładane i utrzymywane przez Boga (*De Trinitate*, 8, 10;

ewidentnie platońskie, jeśli za platonizm (a właściwie za medioplatonizm) uznamy doktryny aleksandryjskich myślicieli żydowskich i chrześcijańskich pierwszych trzech wieków.

3. TRANSCENDENCJA EPISTEMOLOGICZNA BOGA A NIESKOŃCZONOŚĆ

Z transcendencji ontologicznej Boga wynika Jego transcendencja epistemologiczna. To bowiem, co jest nieskończone i zupełnie różne od świata, nieskończenie przewyższa możliwości poznawcze skończonego intelektu ludzkiego. Wyrażając tę myśl, Nowacjan posługuje się metaforą światła:

Jeśli bowiem ostrość percepcji naszych oczu słabnie (*oculorum nostrorum acies hebetescit*) od widoku słońca, do tego stopnia, że wzrok, pokonany blaskiem promieni skierowanych ku niemu, nie może dostrzec samej tarczy słońca, tego samego doświadcza ostrość percepcji umysłu we wszelkim myśleniu o Bogu (*hoc idem mentis acies patitur in cogitatione omni de Deo*). I im więcej kieruje się ku rozmyślaniu o Bogu, tym bardziej zostaje oślepią światłem swego rozumowania (*cogitationis suae luce caecatur*)⁶⁹.

CCSL 4, 24), który „zasiada ponad Cherubinami” (tamże, 8, 7; CCSL 4, 24). W mojej opinii w całej wypowiedzi Nowacjana (8, 7–11) znajdujemy reminiscencję platońskiej, ale i aleksandryjskiej teorii o nieskończoności materii, z której powstał świat. Według Platona bowiem świat widzialny to połączenie nieskończoności i skończoności (zob. PLATO, *Philebus*, 23c–31b). W nieskończonej materii wszakże zostały odcisnięte skończone formy, w które wpatrywał się Demiurg stwarzający świat. Owe formy (idee) nadają więc bytom materialnym zarówno skończony i określony kształt, jak i prawa, którymi mają się rządzić (zob. PLATO, *Timaus*, 29e–30d, 50c–53b). W podobny sposób wypowiada się również Filon Aleksandryjski, który określa materię terminem ἄπειρος (zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De specialibus legibus*, I, 48; LCL 320, 126; I, 329; LCL 320, 290; III, 189; LCL 320, 594; *Legum Allegoriae*, II, 19; LCL 226, 238). Ponadto, u Filona znajdujemy również metaforę woźnicy, którym jest Bóg (niekiedy także Jego Logos), i wozu, którym jest świat kierowany za sprawą boskich mocy nadających mu określone formy i prawa (zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 46; *Quis rerum divinarum heres sit*, 99, 228–229, 301; *De fuga et inventione*, 101; *De somniis*, I, 157; *De specialibus legibus*, I, 14). Kiedy więc Nowacjan mówi, że na nieskończony wóz Bóg nałożył jarzmo praw natury, to nie odwołuje się jedynie do stoickiej koncepcji opatrności, ale do koncepcji nieskończonej materii, która zostaje uporządkowana przez transcendentnego Boga. Pojawia się pytanie, czy nieskończona materia istniała przed nałożeniem na nią ograniczeń, czy też ograniczenia i materia powstają symultanicznie. Odpowiedzi na tę szczegółową kwestię nie znajdujemy w dziele *De Trinitate*. W każdym razie, z przedstawionych tu analiz jasno wynika, że Nowacjan, podobnie jak aleksandryjczycy, posługuje się pojęciem nieskończoności zarówno w odniesieniu do transcendentnego Boga, jak i w odniesieniu do chaotycznej materii, z której powstał świat. Nie ma więc podstaw, aby stwierdzać, że *infinitus* u Nowacjana oznacza to samo, co *immensus* u Tertuliana. Autor *De Trinitate* bowiem, podobnie jak Platon, nie przypisuje żadnej, choćby nawet największej wielkości ani Bogu, ani bezkształtnej materii. Podobnie natomiast jak aleksandryjczycy uznaje obie rzeczywistości za nieskończone.

⁶⁹ NOVATIANUS, *De Trinitate*, 2, 10; CCSL 4, 14–15 (tłum. własne).

Nietrudno znaleźć w powyższym tekście nawiązania do Platońskiej metafory słońca ze słynnego fragmentu *Państwa* (509b), co z łatwością czynią komentatorzy dzieła Nowacjana, wskazując również na analogiczne teksty medioplatońskie, jak chociażby ten z *Wykładu nauk Platona* (165) Alkinousa⁷⁰. Jednak zarówno Platon, jak i Alkinous mówią w tych miejscach o tym, że słońce jest oslepiające jedynie początkowo, zaraz po tym, gdy wyjdziemy z ciemności, z czasem jednak oczy patrzącego przyzwyczajają się do jego blasku. Tak też się dzieje z filozofem, który na początku swej intelektualnej drogi ma trudności w obcowaniu z bytem inteligibilnym, lecz w wyniku długotrwałych ćwiczeń intelektualnych oczy jego umysłu się przyzwyczajają i jest w stanie wyraźnie rozróżnić i kontempłować transcendentne Dobro, którego symbolem jest słońce⁷¹. Co więcej, poznanie najwyższego Dobra i życie z nim zgodne staje się celem filozofii Platona⁷². Nowacjan natomiast stwierdza, że im bardziej intelekt ludzki wysila się w kontemplacji Boga (*quanto ad considerandum Deum plus intenditur*), tym bardziej zostaje oslepiony (*caecatur*). Istota Boga jest więc według niego niepoznawalna. Taką modyfikację Platońskiej metafory słońca znajdujemy w wielu tekstach myślicieli aleksandryjskich, o czym obszernie pisałem w innym miejscu⁷³. Filon z Aleksandrii nawet identyfikuje owe symboliczne promienie słońca i utożsamia je z mocami Boga⁷⁴, o których Nowacjan również

⁷⁰ Zob. K. SORDYL, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, s. 174.

⁷¹ Zob. PLATO, *Respublica*, 516b; 534b–c; ALKINOOS, *Didaskalikos*, 165, 25–34. Zarówno w tym miejscu, jak i w dalszej części niniejszego tekstu, podaję grecką transkrypcję imienia oraz dzieła tego medioplatońskiego filozofa. Czynniki tak dlatego, gdyż ostatnie badania dowiodły, że *Wykładu nauk Platona* (*Didaskalikos*) nie należy przypisywać Albinowski ze Smyrny (z II wieku po Chrystusie), uczniowi Gajusza, lecz właśnie filozofowi o imieniu Ἀλκινόος. Szerzej na ten temat zob. O.F. SUMMERRELL, *Einleitung der Herausgeber*, w: ALKINOOS, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, red. O.F. Summerrell, T. Zimmer, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2012, s. IX–XIII; J. DILLON, *Introduction*, w: ALCINOUS, *The Handbook of Platonism*, tłum. J. Dillon, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. IX–XV. W polskim wydaniu *Didaskalikosa* imię autora oddano jako „Alkinous”. Zob. ALKINOUS, *Wykład nauk Platona* (*Didaskalikos*), tłum. K. Pawłowski, Kraków: WAM, 2008.

⁷² Zob. PLATO, *Respublica*, 517b–c; 518c–519d.

⁷³ Zob. D. MRUGALSKI, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca”* (*Respublica* 509b), s. 24–26.

⁷⁴ Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *Quod Deus sit immutabilis*, 78; LCL 247, 48: „Przecież zdajesz sobie sprawę, że nie możesz patrzeć na czysty żar słońca: wzrok bowiem, zanim się wznieśnie, aby go przyjąć, zgaśnie oslepiony lśniącem blaskiem promieni. Jednakże i słońce jest dziełem Boga, jest cząstką nieba, skondensowanym eterem. Czy więc uważasz, że możesz pojąć w czystej postaci owe niezrodzone moce, które otaczają Boga i wydają z siebie najjaśniejszą światłość?” (wyd. pol.: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 1994, s. 33); *De ebrietate*, 44–45; LCL 247, 340: „Otóż jak słońce, kiedy wschodzi, przyćmiewa w naszych oczach gwiazdy, rozlewając swój intensywny blask, tak samo, kiedy dostrzegalne umysłem promienie przynoszącego światłość Boga zajaśniają dla oka duszy czyste, jasne i świetliste, nie można wówczas ujrzeć nic innego; mądrość Bytu bowiem, skoro zajaśnieje, opróżnia wszystko tak, że przyćmiewa nawet te przymioty, które same przez się wydają się jasne. Nikt

wspomina⁷⁵. U aleksandryczyków znajdujemy również ideę, że tym, co tak naprawdę oślepia ludzki intelekt, jest nie sam Bóg, gdyż On jest przyczyną wszelkiego poznania, lecz dysproporcja między nieskończoną istotą Boga a skończonością ludzkiego intelektu, który pragnie ją uchwycić. Z powodu tej dysproporcji intelekt zostaje pokonany przez ogrom przedmiotu poznania, który usiłuje objąć. Te same rozważania i wysiłki ludzkiego intelektu, choć w innych przypadkach „rozjaśniają” poznawaną rzeczywistość, w obliczu Boga stają się niczym ciemność⁷⁶. Dokładnie taką ideę znajdujemy w powyższym fragmencie *De Trinitate*. Teolog rzymski mówi bowiem o byciu pokonanym przez promienie słoneczne, ale także o rozumowaniu, które oślepia swoim światłem.

Metafora światła pozostaje jednak metaforą. Wyraża ona według Nowacjana jakąś prawdę o Bogu, a właściwie o Jego transcendencji, lecz właśnie ze względu na tę transcendencję jest równocześnie niewystarczająca. Żadna bowiem kategoria wzięta ze świata stworzonego nie może w adekwatny sposób zostać odniesiona do Boga. Bóg bowiem w swej istocie nie jest ani światłem, ani duchem, ani nawet miłością, w ludzkim rozumieniu tych słów, choć takimi właśnie terminami definiuje Go Pismo⁷⁷. Z tego też powodu autor *De Trinitate* krytycznie odnosi się do antropomorfizmów, którymi Biblia opisuje Boga, a zarazem, podobnie jak żydowscy i chrześcijańscy myśliciele z Aleksandrii, wskazuje na ich alegoryczne znaczenie:

Skuteczność Bożych działań jest tam [tj. w Piśmie] opisywana poprzez członki ciała, lecz nie zakłada się przy tym [istnienia] wyglądu zewnętrznego Boga ani

zatem, kto naprawdę poznał prawdziwego Boga, nie ośmieliłby się porównać Go z rzekomymi bogami” (wyd. pol.: *Pisma*, t. 2, s. 124); *De Abrahamo*, 75–76. Szerzej na ten temat zob. F. CALABI, *The Dazzling Light*, s. 57–69. Zob. także CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 108, 5; ORIGENES, *De principiis*, I, 1, 5–6.

⁷⁵ Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 6, cytowany wyżej.

⁷⁶ Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De posteritate Caini*, 14–16.

⁷⁷ Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 7, 2; CCSL 4, 22: „Znaleźliśmy bowiem, że jest napisane, iż Bóg został nazwany miłością, a mimo to nie zostało wyraźnie na podstawie tego ujawnione, że miłość jest z istoty Bożej. Zostało także powiedziane, że jest światłem, jednak w tym nie ma Bożej istoty. To wszystko zostało o Bogu powiedziane, o ile może być powiedziane. Tak więc słusznie i kiedy został nazwany duchem, nie wszystko to, kim jest, zostało wypowiedziane, lecz aby właśnie umysł ludzki przez zrozumienie czynił postęp do samego pojęcia ducha. Myśl, będąc już zmienioną w sposobie rozumowania, może wnioskować przez ducha, że Bóg jest innym, kimś nawet większym” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 39). Zob. też tamże, 2, 7–8; CCSL 4, 14: „Jeżeli bowiem nazwiesz Go Światłem, będziesz raczej mówił o Jego stworzeniu niż o Nim samym, a Jego nie wypowiesz; jeżeli Go określisz Mocą, wypowiesz i odkryjesz raczej Jego potęgę niż Jego samego; jeśli Go nazwiesz Majestatem, opiszesz raczej Jego godność niż Jego samego. Dlaczego wydłużam przechodząc przez poszczególne przymioty? Wyjaśnię wszystko od razu. W ogóle cokolwiek o Nim wyjawisz, to raczej Jego atrybut i moc, niż Jego samego objawisz. Co bowiem o Nim właściwie możesz powiedzieć albo czuć, skoro On jest większy od wszystkich przemówień i myśli?” (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 30).

kształtów cielesnych. Gdy bowiem opisywane są oczy, to wskazuje się, że widzi wszystko. A kiedy ucho, podaje się do wiadomości, że wszystko słyszy. Kiedy zaś palec, ujawnia się jakaś jasność woli; kiedy zaś nozdrza, ukazuje się przyjęcie modlitw jak woni. Kiedy zaś opisuje się rękę, uznaje się za słuszne, że On jest sprawcą wszelkiego stworzenia; a kiedy ramię, ogłasza się, że wobec Jego siły żadna natura nie może się sprzeciwić; a kiedy stopy, wyjaśnia, że wypełnia wszystko i nie ma miejsca, gdzie Boga by nie było [...]. Te członki konieczne były z pewnością ludziom, nie Bogu, ponieważ refleksja człowieka byłaby nieskuteczna, o ile ciało nie wypełniłoby myśli; zaś Bogu one nie są potrzebne, Jego dzieła nie tylko podążają za Jego wolą bez jakiegokolwiek nacisku, lecz same dzieła wraz z wolą natychmiast powstają⁷⁸.

Podobną myśl wyrażają Filon, Klemens i Orygenes. Prawie jednogłośnie stwierdzają, że Bóg nie potrzebuje członków ciała, aby się przemieszczać i działać w świecie, gdyż będąc niecielesny, jest wszechobecny i czyni wszystko aktem swojej woli. Biblijne antropomorfizmy natomiast mają jedynie funkcję dydaktyczną i służą tym, którzy nie są w stanie wznieść się w swym myśleniu o Bogu ponad kategorie związane ze światem widzialnym⁷⁹. O dydaktycznej funkcji antropomorfizmów pisze również Nowacjan w wyżej cytowanym fragmencie, kiedy stwierdza, że refleksja człowieka byłaby nieskuteczna, gdyby ten nie myślał o Bogu w sposób cielesny. Nie pisze on o człowieku w ogóle, lecz o tych, którzy nie są zdolni do myślenia bardziej abstrakcyjnego. Zresztą w innym miejscu, podobnie jak aleksandryjczycy, stwierdza, że autorzy świętych ksiąg mówili o Bogu stosownie do czasu wiary, a więc przedstawiali Boga nie takim, „jaki Bóg był, lecz w jaki sposób lud był w stanie przyjąć Boga (*non quomodo Deus erat, sed*

⁷⁸Tamże, 6, 5–7, CCSL 4, 20–21 (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 37–38, tłum. poprawione).

⁷⁹Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De somniis*, I, 235–236; LCL 275, 420: „[Pismo] przypisuje Bogu twarz, ręce, stopy, usta i głos, wybuchy gniewu i złości, a także broń, wejścia i wyjścia, ruchy wzwyz i w dół i we wszelkim kierunku. Jednakże podążając za tą zasadą układania słów, Pismo nie miało nigdy na myśli prawdy, lecz pożytek, który mieli czerpać uczniowie. Istnieją wszakże osoby o tak bardzo tępej naturze, że nie są w stanie w ogóle pojmować Boga jako absolutnie niecielesnego” (tłum. własne); tenże, *De sacrificiis*, 95–96; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 68, 3; GCS 15, 371: „Dlatego nikt nie mógłby nawet przypuścić, że ręce i stopy, i usta, i oczy, otwory chłonne i odbytowe, wybuchy gniewu i pogróżki — jak uważają Hebrajczycy — przysługują Bogu. W żadnym wypadku! Po prostu zbożniej jest pewne z tych nazw stosować jako alegorie, co w ciągu dalszych wywodów przy właściwej sposobności wyjaśnimy” (wyd. pol.: *Kobierce*, t. 2, s. 56); tamże, V, 71, 4; VII, 37, 1–6; ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, XIII, 22, 131; SCh 222, 100: „Przede wszystkim należy stwierdzić, że jak czytając o oczach, powiekach, uszach, rękach, ramionach i nogach oraz o skrzydłach Boga, zapisy te interpretowaliśmy alegorycznie, lekceważąc tych, którzy przypisują Bogu postać podobną do ludzkiej postaci, i mamy tu rację, tak samo powinniśmy też postąpić w odniesieniu do wymienionych określeń zgodnie z naszym zwyczajem” (wyd. pol.: ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 2005, s. 304); tamże, I, 38, 282; tenże, *De principiis*, II, 8, 5.

quomodo populus capere poterat”). Ich wypowiedzi należy więc „przypisać ludziom, nie Bogu (*haec sic de Deo dicantur, non Deo, sed populo potius imputetur*)”⁸⁰.

Niezależnie jednak od etapu rozwoju wiary, a więc i zmian zachodzących w sposobie myślenia i mówienia o Bogu, które mogą być mniej lub bardziej poprawne, Bóg pozostaje niepoznawalny i niewysłowny. Przyczyną tego jest, według Nowacjana, nieskończoność Bożej natury. W rzeczywistości bowiem, zaraz po stwierdzeniu, że Bóg jest nieskończony, dodaje następującą konkluzję:

Z tego wynika, że właściwe imię Boga nie może być wypowiedziane, ponieważ nie może być też pojęte (*non possit nec concipi*). Nazwą bowiem jest objęte to (*id enim nomine continetur*), co także ze względu na swą naturalną kondycję jest obejmowalne (*ex naturae suae conditione comprehenditur*). Nazwa bowiem wskazuje na znaczenie tej rzeczy, która może być objęta (*comprehendi*) za pośrednictwem nazwy. Lecz kiedy to, o czym się rozważa, tak się ma, że godnie nie może być ogarnięte przez same zdolności poznawcze (*condigne nec ipsis intellectibus colligatur*), to w jaki sposób godnie zostanie wypowiedziane poprzez termin nazywający, skoro to jest poza intelektem? Czyż nie jest rzeczą konieczną, aby przekraczało także znaczenie nazwy? Tak więc słusznie powinniśmy pojmować, kiedy Bóg wypowiada i objawia z pewnych racji i w pewnych okolicznościach swe imię, że jest to nie tyle właściwe znaczenie nazwy, ile jakieś znaczenie ustalone, do którego właśnie ludzie się uciekają i przez które, jak sądzą, są w stanie wyprosić Boże miłosierdzie⁸¹.

W powyższym cytacie pojawiają się łacińskie czasowniki: *concupio*, *contineo*, *comprehendo*, *colligo*, które, zwłaszcza w stronie biernej, wyrażają ideę „objemowania” lub „zawierania czegoś w sobie”, choć oczywiście w zależności od kontekstu można je różnie tłumaczyć. Według Nowacjana to, co jest nieskończone, nie może być objęte nie tylko fizycznie, to znaczy nie może być zawarte w żadnym miejscu⁸², ale także, jak tutaj widzimy, nie może być objęte przez żaden intelekt. Zrozumienie (*comprehensio*) bowiem oznacza intelektualne objęcie, możliwe w przypadku rzeczy, które dają się uchwycić (*concupi*). Daje się zaś uchwycić to, co jest skończone — co ma pewne granice, które można objąć chociażby tylko intelektualnie. Wszakże nawet słowo „definicja” (*definitio*) etymologicznie oznacza „ograniczenie” lub wskazanie pojęciowych granic (*finis*) danej rzeczy. Żadnych jednakże granic (*finis*) nie da się wskazać ani w żadnych granicach zamknąć nieskończonego (*infinitus*). Konsekwencją niepoznawalności

⁸⁰ Zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 6, 2. Na temat dydaktycznej funkcji antropomorfizmów biblijnych zob. również tamże, V, 1–6; PHILO ALEXANDRINUS, *Quod Deus sit immutabilis*, 63–64.

⁸¹ NOVATIANUS, *De Trinitate*, 4, 10–11; CCSL 4, 18 (tłum. własne).

⁸² Zob. tamże, 3, 3; 6, 3; 12, 7; 17, 7. To, co nieskończone, nie może być też objęte przez żadną, nawet niecielesną moc (zob. tamże, 4, 8–9).

nieskończonego jest jego niewyraźność. Jeśli bowiem coś z natury nie może być uchwycone przez intelekt, gdyż wymyka się wszelkim ograniczeniom, także tym pojęciowym i definicyjnym, nie może też być adekwatnie nazwane. Nazwa bowiem według Nowacjana jest tym, co obejmuje pojęcie, które uprzednio zostało objęte przez intelekt. Skoro jednak jakiegokolwiek objęcie nieskończonego jest niemożliwe, to i nazwa, którą mu się przypisuje, jest niepoprawna. Ludzie jednak — wyjaśnia autor *De Trinitate* — posługują się nazwą „Bóg” pomimo jej nieadekwatności ze względu na modlitwę, w której zwracają się do Tego, którego natura jest niepojęta i niewyraźna.

Komentatorzy dzieła *De Trinitate* zauważają, że w powyższym fragmencie Nowacjan po raz kolejny dystansuje się od doktryny Tertuliana⁸³, według którego termin *Deus* to nazwa własna Boga („nomen istud proprium diuinitatis”)⁸⁴. Przy tej okazji wskazują również na możliwe źródła inspiracji teologa rzymskiego, którymi mogłyby być pewne wypowiedzi apologetów⁸⁵ lub medioplatoników⁸⁶ mówiące o niewyraźności Boga. Myśliciele ci rzeczywiście posługują się terminem ἄρρητος oraz odpowiadającym mu *ineffabilis* i *indictum* („niewysłowiony” i „niewyraźny”) w odniesieniu do Boga, jednakże nie łączą nienazywalności z radykalną niepoznawalnością Boga, która z kolei jest wynikiem nieskończoności Bożej natury. A w taki właśnie sposób łączy te koncepty Nowacjan, gdyż, jak wspomnieliśmy wyżej, *passus* z *De Trinitate* 4, 10–11 następuje zaraz po tym, w którym Bóg zostaje określony jako nieskończony (*De Trinitate* 4, 8–9). Radykalna niepoznawalność Bożej istoty i wynikająca stąd jej niewyraźność to tezy właściwe teologii aleksandryjskiej: żydowskiej i chrześcijańskiej⁸⁷.

⁸³Zob. V. LOI, *Commento*, s. 216–217; I. RICCIARDI, przypis 14, w: NOVAZIANO, *La Trinità*, s. 57.

⁸⁴Zob. TERTULIANUS, *Ad nationes*, II, 4, 6; CCSL 1, 46; *Apologeticum*, 17, 5; *De Testimonio Animae*, 2, 1; *Adversus Marcionem*, I, 10, 2; V, 11, 1; *Adversus Hermogenem*, 3, 2–3.

⁸⁵Zob. IUSTINUS, *Apologia I*, 61, 11; *Apologia II*, 6, 1–3; MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 18,10. Zob. V. LOI, *Commento*, s. 217.

⁸⁶Zob. APULEIUS MADAURENSIS, *De Deo Socratis*, 3, 124; MAXIMUS TYRIUS, *Oratio*, XI, 9–10. Zob. V. LOI, *Commento*, s. 209–210.

⁸⁷Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De mutatione nominorum*, 10–11; 14–15; *De somniis*, I, 66–67; *Quod Deus sit immutabilis*, 62; 77–79; *De posteritate Caini*, 14–16; *De confusione linguarum*, 136–138; *De fuga et inventione*, 141; *De sacrificiis*, 59–60; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 81, 3 – 82, 4. W tym fragmencie Klemens, podobnie jak to czyni Nowacjan, najpierw stwierdza, że Bóg jest nieskończony (formułując przy tym pierwszą w historii idei definicję nieskończoności Boga), aby następnie stwierdzić, iż Bóg jest niepoznawalny i nienazywalny. Zob. też tamże, II, 5, 3–4; V, 1, 5; V, 34, 7; V, 65, 2–3; V, 71, 4–5; V, 78, 3; VI, 165, 5 – 166, 3; ORIGENES, *De principiis*, II, 9, 1; SCh 252, 352. W tym miejscu Orygenes, podobnie jak autor *De Trinitate*, stwierdza: „gdzie nie ma końca, tam nie można niczego pojąć ani określić (*ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest*)”. Por. tamże, III, 5, 2; IV, 4, 8. Na podstawie tych fragmentów, o czym już wspominaliśmy, niektórzy badacze doszli do wniosku, że Bóg Orygenes jest skończony, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby On poznawać, czyli obejmować samego

Ważne badania w tej kwestii przeprowadził Jean Daniélou. Zauważył on, że termin ἄγνωστος („niepoznawalny”), który pojawiał się niekiedy w tekstach filozoficznych przedchrześcijańskich, oznaczał w nich niepoznawalność relatywną, nie absolutną. Bóg więc był niepoznawalny dla mas, lecz nie dla filozofów, których zasadniczym celem poszukiwań intelektualnych było właśnie poznanie Boga⁸⁸. Świadectwem tak rozumianej niepoznawalności względnej Boga jest wypowiedź Justyna Męczennika, który przywołując postać Sokratesa, stwierdza, że filozof ten zachęcał, „aby ludzie poprzez poszukiwania rozumowe poznali Boga im nieznanego (ἄγνωστος), mówiąc: »Nie jest łatwo znaleźć Ojca i Stwórcę wszystkiego ani znalezioneго wszystkim bezpiecznie obwieszacza« (Plato, *Timaeus*, 28c)”⁸⁹. Do tego samego cytatu z Platonskiego *Timajosa* odwoływali się także medioplatonicy. Również oni mówili o trudnościach pojawiających się na drodze intelektualnego dochodzenia do poznania transcendentnego Boga i adekwatnego mówienia o Nim. Z tego też powodu często posługiwali się terminem ἄρρητος („niewyraźalny”). Owa niewyraźność Boga związana była jednakże z teorią, wedle której nazwy są tworzone i nadawane przez ludzi stosownie do natury (φύσις) danej rzeczy⁹⁰. Skoro jednak Bóg, będąc niezrodzony (ἀγέννητος), posiada naturę zupełnie różną od natur bytów stworzonych, to z konieczności żadna z nazw, którą się Go określa, nie może być poprawna. Stwierdzenie to nie oznacza jednakże, że Bóg jest nieskończony, a przez to nieobejmowalny intelektualnie i słownie, a jedynie to, że żadna z nazw nie pasuje do Jego niezrodzonej natury. Ta bowiem nie jest ani rodzajem, ani gatunkiem, ani częścią, ani całością, ani przypadłością, ani w ogóle nie ma żadnych jakości, które przysługują bytom stworzonym⁹¹. Pomimo tego typu wypowiedzi, a wręcz zaraz po konstatacji, że Bóg jest niewyraźalny (ἄρρητος), medioplatonicy dodają, że Bóg jest poznawalny jedynie przez intelekt⁹², a czasami podają nawet różne sposoby rozumowego dochodzenia do poznania Boga⁹³.

siebie. Według Adamancjusza jednakże Bóg jest nieskończony, a więc nieobejmowalny również intelektualnie, a w konsekwencji tego niewysłowiony. Owa niepoznawalność i niewyraźność pojawia się jednak po stronie stworzenia — nie Boga — i jest konsekwencją skończoności możliwości poznawczych stworzonej natury (zob. tenże, *De principiis*, I, 1, 5; *De oratione*, 1, 1; *Contra Celsum*, VI, 62; VII, 42–43; por. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga*, s. 461–466).

⁸⁸ Zob. J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai: Desclée & Cie Éditeurs, 1961, s. 309–313.

⁸⁹ IUSTINUS, *Apologia II*, 10, 6; SCh 507, 350. Zob. J. DANIÉLOU, *Message évangélique*, s. 310.

⁹⁰ Zob. IUSTINUS, *Apologia I*, 10, 1; 61, 11; *Apologia II*, 6, 1; ALKINOOS, *Didaskalikos*, 160, 5–40. Zob. J. DANIÉLOU, *Message évangélique*, s. 304–306.

⁹¹ Zob. ALKINOOS, *Didaskalikos*, 165, 5–16; APULEIUS MADAURENSIS, *De Platone et eius dogmate*, I, 5, 190–191.

⁹² Zob. ALKINOOS, *Didaskalikos*, 165, 5.

⁹³ Zob. tamże, 165, 16–33; APULEIUS MADAURENSIS, *De Platone et eius dogmate*, I, 6, 193–194; *De Deo Socratis*, 3, 124; MAXIMUS TYRIUS, *Oratio*, XI, 9–10.

W mojej opinii oba terminy — ἄγνωστος i ἄρρητος — używane na określenie Bożej natury mają znaczenie absolutne — nie relatywne — tylko w tych doktrynach, które przyjmują koncept nieskończoności Boga. Transcendencja Boga implikuje zarówno trudności poznawcze, jak i trudności w nazwaniu tego, co zasadniczo różni się od bytów świata widzialnego. Nieskończoność natomiast oznacza absolutną nieobejmowalność intelektualną, a w konsekwencji niemożność adekwatnego nazwania tego, co nieobejmowalne⁹⁴. Nie zauważa tej zależności Daniélou, choć słusznie wskazuje na teksty gnostyków i teologów aleksandryjskich, zawierające koncept radykalnej transcendencji epistemologicznej i absolutnej niewyrażalności Boga⁹⁵. Nowacjan, przez tezy, które stawia w związku z niepoznawalnością i nienazywalnością Boga, staje się więc kontynuatorem myśli aleksandryjskiej. Nie stwierdza on jedynie, jak Platon czy medioplatonicy, że Ojca i Stwórcę wszystkiego trudno jest znaleźć, a znalazłszy, trudno jest o Nim wszystkim opowiadać, lecz podaje argument, który ściśle wiąże się z nieskończonością Bożej natury: nieskończony nie może być objęty ani fizycznie, ani przez

⁹⁴Dlatego też, w odróżnieniu od Alkinousa (zob. ALKINOOS, *Didaskalikos*, 165, 5; red. J. Whitaker, w: ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1990, s. 23), który stwierdza, że Bóg, choć niewyrażalny, jest poznawalny umysłem (ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῦ μόνῳ ληπτός), Filon podkreśla (zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De somniis*, I, 67, LCL 275, 330), że Bóg jest bezimienny, niewyrażalny, ale i niedający się objąć przez żadną ideę (ἀκατονόμαστος καὶ ἄρρητος καὶ πάσας ιδέας ἀκατάληπτος).

Warto przy tej okazji wspomnieć, że w roku 2001 Wydział Filozoficzny Uniwersytetu w Pawii zorganizował kongres zatytułowany: *L'inconoscibilità del principio nel medio platonismo* (Niepoznawalność Pierwszej Zasady w medioplatonizmie). Autorzy wygłoszonych referatów dowodzili jednakże, że w tekstach poszczególnych medioplatoników, choć mamy do czynienia z pewnego typu niewyrażalnością dotyczącą Pierwszego Boga, to z pewnością nie można mówić o radykalnej niepoznawalności Jego natury. A wręcz przeciwnie, Bóg, będąc bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, zgodnie z nauką Platona jest poznawalny *par excellence*. Z tego też powodu zbiór referatów, które wygłosili poszczególni prelegenci, został zatytułowany *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo* (red. F. Calabi, Pisa: Edizioni ETS, 2002), czyli w tytule publikacji zamiast słowa „niepoznawalność” użyto słowa „niewyrażalność”. Spośród wielu tekstów, które zawiera ten zbiór, interesujące nas zagadnienie zostało szczegółowo zanalizowane w następujących artykułach: M. ABBATE, *Non-dicibilità del «primo dio» e via remotionis nel cap. X del „Didaskalikos”*, s. 54–75; F. FERRARI, *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, s. 77–91; P. DONINI, *Apuleio: Ineffabilità o inconoscibilità del principio?*, s. 93–102.

⁹⁵Badacz francuski przytacza wprawdzie passus, w którym Klemens Aleksandryjski podaje definicję nieskończoności Boga, a nawet stwierdza, że to właśnie ten aleksandryczyk wprowadził do teologii chrześcijańskiej koncept radykalnej niepoznawalności Boga (zob. J. DANIELOU, *Message évangélique*, s. 308–309, 311), nie dostrzega jednakże związku zachodzącego między konceptami nieskończoności i niepoznawalności Boga. Z tego też powodu sytuuje teologów aleksandryjskich i medioplatoników w jednym szeregu, ukazując jedynie podobieństwa, jakie występują w wypowiedziach twórców tych doktryn, nie wskazując właściwie żadnych różnic. A taką zasadniczą różnicą jest właśnie koncept nieskończoności Boga, przed pojawieniem się neoplatonizmu obecny jedynie w teologii aleksandryjskiej: żydowskiej i chrześcijańskiej.

intelekt, ani przez nazwę. Podobną myśl autor *De Trinitate* wyraża w innym jeszcze miejscu:

Zatem jeśli chodzi o Boga i o właściwości, które Mu przynależą i które są w Nim, myśl ludzka ani nie może w sposób godny pojąć (*concipere*) tego, jakie one są, jak wielkie są i jakie są, ani też nie wyrazi odpowiedniej mocy Jego Majestatu żadna ludzka wymowa. Żeby bowiem myśleć i mówić o Jego Majestacie, zarówno wszelka wymowa słusznie jest niema, a każdy umysł ograniczony (*mens omnis exigua est*). On jest większym od samego umysłu i nie można pojąć, jak On jest wielki (*nec cogitari possit quantus sit*). Jeśli bowiem mógłby być pojęty, byłby mniejszy od ludzkiego umysłu, którym mógłby być objęty (*concipi*). On jest także większy od wszelkiej mowy i nie może być wypowiedziany, bo zaiste, jeśli byłby wypowiedzialny, byłby mniejszy od ludzkiej mowy, przez którą ogłaszany mógłby być ograniczony i ogarnięty (*quo cum edicitur et circumiri et colligi possit*). Cokolwiek bowiem o Nim byłoby pomyślane, byłoby mniejsze od Niego, i cokolwiek byłoby o Nim ogłoszone, będzie mniejszym od Niego, jeśli się to odniesie do Niego. Możemy do pewnego stopnia Go doświadczać, zachowując milczenie, jaki zaś sam jest, tego mową wyjaśniać nie możemy⁹⁶.

Terminologia, którą posługuje się Nowacjan, a zwłaszcza słowa: *maior*, *quantus*, *minor*, *exiguus*, może sugerować jakąś wręcz fizyczną wielkość natury Boga, której nie jest w stanie objąć skończony intelekt ludzki. Wiemy jednakże, co zostało zauważone we wcześniejszym paragrafie, że natura Boga jest prosta i niecielesna („est enim simplex et sine ulla corporea concretione”)⁹⁷. Natomiast słowo *immensus* czy nawet słowo *magnitudo* odnoszą się do wielkości Bożej dobroci, mocy, majestatu, lecz nie do wielkości w znaczeniu rozciągłości Bożej natury, która jest transcendentna względem wszelkich kategorii właściwych światu stworzonemu⁹⁸. Powyższa wypowiedź staje się więc zrozumiała właśnie w świetle konceptu nieskończoności Boga. Możliwość bycia objętym dotyczy bytów skończonych, nie Boga, który nie ma ani początku, ani końca, ani żadnej formy, która by Go obejmowała⁹⁹. Aby nie powtarzać tego, co zostało już powiedziane przy analizie poprzedniego fragmentu o niepoznawalności i niewyraźności Boga, chciałbym w tym miejscu zwrócić tylko uwagę na jeszcze jeden aleksandryjski koncept, który mógł być dodatkową inspiracją w procesie powstawania doktryny o radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga zawartej w *De Trinitate*. Otóż w tekstach Filona i Klemensa pojawiają się następujące przymiotniki, którymi zostaje opisana nieskończona natura

⁹⁶NOVATIANUS, *De Trinitate*, 2, 4–6; CCSL 4, 14 (wyd. pol.: *O Trójcy Świętej*, s. 30, tłum. poprawione).

⁹⁷Zob. tamże, 5, 6; CCSL 4, 19, wyżej cytowany.

⁹⁸Zob. tamże, 2, 7–9; 2, 11–12; 31, 1, wyżej cytowane.

⁹⁹Zob. tamże, 4, 4–6; 4, 8–9, wyżej cytowane.

Boga: ἀπερίγραφος¹⁰⁰, ἀπερίληπτος¹⁰¹, ἀπερινόητος¹⁰². Każdy z nich sugeruje niemożność bycia ograniczonym czy w jakiś sposób objętym. Wskazuje na to zarówno negacja wyrażona przez *α-privativum*, jak i przyimek *περί* („dookoła”), z których się składają. Na szczególną uwagę zasługuje tu przymiotnik ἀπερινόητος, który oznacza, że coś jest niemożliwe do intelektualnego objęcia. Według medioplatoników, Bóg jest inteligibilny (*νοητός*), czyli poznawalny drogą rozumu, dla aleksandryczyków natomiast Bóg jest ponadinteligibilny (ἀπερινόητος), a dokładniej: niedający się uchwycić za pośrednictwem rozumu. Nieskończony bowiem zawsze będzie się wymykał jakiemukolwiek objęciu, chociażby intelektualnemu. Tę właśnie ideę wyraża Nowacjan, kiedy mówi, że gdyby Bóg „mógł być pojęty, byłby mniejszy od ludzkiego rozumu, którym mógłby być objęty (*si potuerit cogitari, mente humana minor sit qua concipi possit*)”. W ten sam sposób Bóg nie może być ograniczony (*circumiri*) i ogarnięty (*colligi*) przez żaden dyskurs (*sermone*). Choć Nowacjan nie posługuje się przymiotnikami: *incircumscrip-tus*, *incomprehensus* czy *inintelligibilis*, które odpowiadałyby wspomnianym wyżej przymiotnikom greckim, użyte przez niego czasowniki, zarówno w tym tekście, jak i w przytoczonym wcześniej (*De Trinitate* 4, 10–11), oddają ten sam koncept, który wprowadziła teologia aleksandryjska¹⁰³.

Wziąwszy pod uwagę to, co wyżej zostało zauważone, a mianowicie, że według Tertuliana Bóg ma własne imię, a więc jest nazywalny, oraz że według medioplatoników niepoznawalność i niewyraźność Boga są względne, nie zaś absolutne, pozostaje nam stwierdzić, że źródłem inspiracji dla Nowacjana mogła być właśnie teologia aleksandryjska, w której powstały koncepty radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga i absolutnej nienazywalności Jego istoty.

¹⁰⁰Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De sacrificiis*, 59; LCL 227, 138; tamże 124; LCL 227, 184; *De posteritate Caini*, 151; LCL 227, 416; tamże, 174; LCL 227, 430; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 74, 4; GCS 15, 376; tamże, VI, 120, 2; GCS 15, 492.

¹⁰¹Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *Quis rerum divinarum heres sit*, 229; LCL 261, 396; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, V, 74, 4; GCS 15, 376; tamże, VII, 28, 1; GCS 17, 20.

¹⁰²Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De mutatione nominorum*, 15; LCL 275, 150; *De fuga et inventione*, 141; LCL 275, 84; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae propheticae*, 21, 1; GCS 17, 142.

¹⁰³Dotyczy to zwłaszcza czasownika *circumiri*, w którego źródłosłowie znajdujemy przyimek *circum*, odpowiadający greckiemu *περί* („dookoła”). To więc, co nie może być ograniczone (*circumciri non potest*), jest nieograniczone (*incircumscrip-tus* = ἀπερίγραφος). Podobną rzecz można jednak powiedzieć o pozostałych czasownikach użytych przez Nowacjana. Wszakże to, co nie może być uchwycone czy objęte (*comprehendi*, *colligi* lub *concipi*), jest nieuchwytnie lub nieobejmowalne (*incomprehensus* = ἀπερίληπτος).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że oprócz Filona i Klemensa, również Orygenes stwierdza, że Bóg nie może być objęty umysłem żadnego stworzenia (zob. ORIGENES, *De principiis*, IV, 4, 8; SCh 268, 420). W tłumaczeniu łacińskim Rufina jego wypowiedź brzmi następująco: „virtute enim sua omnia conprehendit, et ipse nullius creaturae sensu conprehensus est”.

Oba związane z doktryną pozytywnie rozumianej nieskończoności Bożej natury i mocy.

4. KONKLUZJE

Dzieło *De Trinitate* Nowacjana nie jest świadectwem teologii wysokich lotów ani też nie zawiera subtelnych spekulacji filozoficznych. Dalecy więc jesteśmy od tezy amerykańskiego badacza Jamesa Papandrey, który entuzjastycznie obwieszcza, że mamy w nim do czynienia z kulminacją przednicejskiej ortodoksji¹⁰⁴. W tym względzie podzielamy raczej pogląd Manlio Simonettiego, wyliczającego liczne wypowiedzi Nowacjana, w których dostrzegalny jest pewien regres, nawet w stosunku do osiągnięć teologów rzymskich tworzących przed powstaniem dzieła *De Trinitate*. Naszym zadaniem nie była jednakże analiza wszystkich tez teologicznych pojawiających się w traktacie Nowacjana, lecz wykazanie, że również na Zachodzie, w czasach poprzedzających spisanie *Ennead* Plotyna, myśliciele chrześcijańscy posługiwali się konceptem pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga. Wielu badaczy i komentatorów myśli Nowacjana zupełnie pomija to zagadnienie, a dotyczy to nawet tych, którzy w bardzo uczony sposób, punkt po punkcie, komentują dzieło *De Trinitate*¹⁰⁵. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest zapewne kilka. Po pierwsze, niektórzy badacze w ogóle nie dostrzegają oryginalności konceptu nieskończoności Boga na gruncie chrześcijańskim, gdyż nie interesują się historią idei filozoficznych. Czytając więc o Bogu nieskończonym, nie widzą w tym żadnej wyjątkowości. Po drugie, ci, którzy zajmują się historią idei, również tych niechrześcijańskich, pozostają niekiedy pod wpływem tego, co niegdyś powiedział Adolf von Harnack w swym *Lehrbuch der Dogmengeschichte* i co powtarzają inni wielcy uczeni, a mianowicie, że dzieło Nowacjana pozostaje pod silnym wpływem myśli Tertuliana i próżno w nim szukać jakichś śladów platonizmu. W ten sposób badacze ci szukają licznych paralelizmów — i rzeczywiście je znajdują — między wypowiedziami Nowacjana i Tertuliana, ale także Minucjusza Feliksa i stoików rzymskich, pod których wpływem pozostawali ci ostatni.

Dystansując się od jednej i drugiej tendencji, staraliśmy się pokazać, że choć u Nowacjana rzeczywiście obecne są zarówno terminologia stoicka, jak i pewne

¹⁰⁴Tak zresztą brzmi tytuł jego monografii: *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, do której się wyżej odwoływaliśmy.

¹⁰⁵Zob. V. Loi, *Commento*, s. 216, gdzie w komentarzu do fragmentu, w którym pojawia się termin *infinitus* odniesiony do Boga, komentator odsyła jedynie do polemik, które w kwestiach kosmologicznych prowadzili apologety, pomijając zupełnie kwestię nieskończoności Boga. Również G.F. Diercks, autor edycji krytycznej dzieł Nowacjana, w dołączonym do niej indeksie analitycznym terminów i pojęć występujących w *De Trinitate* (CCSL 4, 303–339), pomija zupełnie termin *infinitus*.

zapożyczenia z doktryny Tertuliana, to jednak dostrzegamy w dziele *De Trinitate* również liczne nawiązania do tezy, które wypracowała teologia aleksandryjska. Nie stawiamy przy tej okazji tezy, że Nowacjan z pewnością musiał czytać takie czy inne dzieło Filona, Klemensa lub Orygenesusa. Wskazujemy jednakże na fakt, że pewnych konceptów i idei obecnych w jego traktacie nie da się wyjaśnić jedynie przez odwołanie się do myśli samych tylko pisarzy łacińskich, pogańskich czy chrześcijańskich pierwszych trzech wieków naszej ery. A skoro tak, to jest wielce prawdopodobne, że autor *De Trinitate* w czasie swoich studiów zapoznał się z żydowską i chrześcijańską teologią aleksandryjską, mając być może dostęp do jakichś tekstów myślicieli z Aleksandrii. Łacińska bowiem filozofia i teologia nie posługiwała się konceptem pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga i wynikającą z niego doktryną o radykalnej niepoznawalności Bożej istoty¹⁰⁶. Nie znajdujemy takiego konceptu również w dziełach filozofów medioplatońskich: greckich i łacińskich, choć w tym przypadku można z kolei wykazać liczne zapożyczenia i paralelizmy pojawiające się w dziełach teologów aleksandryjskich. W każdym razie, jeśli nawet aleksandryjczycy posługiwali się terminologią medioplatońską, to w ewidentny sposób polemizowali z niektórymi tezami medioplatoników. Chociaż, podobnie jak ci ostatni mówili o Bogu transcendentnym i przez to niewyraźnym, to jednak postulowali nieskończoność Jego natury i mocy, a przez to Jego radykalną niepoznawalność. Posługiwali się przy tej okazji stoicką koncepcją zakładającą, że Bóg obejmuje wszystko, lecz sam jest nieobejmowalny (*περιέχων, οὐ περιεχόμενος*). Koncepcję tę jednak przenieśli na poziom bytu niecielesnego i wykorzystywali ją nie tylko na gruncie ontologicznym, lecz także epistemologicznym. Dzieło Nowacjana wykazuje obecność tego samego konceptu zastosowanego w podobny sposób w odniesieniu do bytu transcendentnego i niecielesnego, jakim jest Bóg.

Również Bóg Nowacjana zawiera więc i obejmuje wszystko, dzięki swej niecielesnej mocy, lecz przez nic nie może być objęty („omnia continens, non continetur”). Jest tak dlatego, że nieskończoność nie może być przez nic objęta. Ponadto — dowodzi autor *De Trinitate* — nie mogą istnieć dwie nieskończoności, gdyż skoro nieskończoność obejmuje wszystko, to musiałaby obejmować także

¹⁰⁶ Z wyjątkiem może Minucjusza Feliksa, o czym wcześniej nie mówiliśmy, który raz wspomina o Bogu nieskończonym (zob. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 18, 8). Jego lakoniczna wypowiedź mogła być także inspiracją dla Nowacjana. Jednakże i w tym przypadku kontekst, w jakim się ona pojawia (metafora oślepiającego światła), sugeruje, że również ten nawrócony na chrześcijaństwo rzymski adwokat mógł w jakiś sposób mieć styczność z doktrynami teologów aleksandryjskich. Jakkolwiek by było, Minucjusz był chrześcijaninem, co nadal potwierdza naszą główną tezę, a mianowicie, że doktryna o nieskończoności Boga pojawia się jako wypadkowa spotkania objawienia z filozofią grecką. Zresztą sam autor *Oktawiusza* wykazuje liczne różnice między obrazem Boga, którego głoszą chrześcijanie, a bogami, w których wierzą poganie. Jedną z nich jest właśnie nieskończoność.

tę drugą nieskończoność. Objęta nieskończoność nie jest już jednak nieskończonością, gdyż nieskończoności z natury objąć nie można, choć ona sama obejmuje wszystko. W ten sposób Nowacjan, podobnie zresztą jak Orygenes, mimo że zarzucano mu pogląd zgoła przeciwny, wyraźnie zaznacza różnicę między nieskończonym Bogiem a skończonym światem, który jest przezeń obejmowany. W podobny sposób teolog rzymski wypowiada się także w kwestii transcendencji epistemologicznej Boga. Ze względu na swą nieskończoność Bóg z natury nie może być objęty intelektualnie, czyli poznany przez skończony ludzki umysł. Z niepoznawalności Boga z kolei wyprowadza on tezę o Jego niewyraźności. Przyjmując założenie, że nazwa jest tym, co obejmuje pojęcie, które wcześniej zostało objęte przez intelekt, stwierdza, że Bóg nigdy nie może być adekwatnie nazwany, gdyż jest nieobjemowalny pojęciowo.

Istnieje jeszcze wiele innych podobieństw i paralelizmów zachodzących między teologią aleksandryjską pierwszych trzech wieków a tą, którą prezentuje dzieło *De Trinitate*, jak chociażby krytyka antropomorfizmów biblijnych czy podobny, alegoryczny sposób ich wyjaśniania. W powyższym tekście przyjrzelśmy się jedynie tym, które ściśle wiążą się z interesującym nas tematem. Na koniec jednakże musimy zaznaczyć, że nawet w kwestii nieskończoności Nowacjan, choć jest oryginalny na gruncie myśli zachodniej, nie pogłębia tego zagadnienia i nie wykorzystuje wszystkich elementów doktryny nieskończoności Boga, którą opracowali aleksandryjczycy. Nie mówi na przykład o nieskończonym procesie poznawania i upodabniania się do Boga, w który włącza się filozof pragnący poznać i zjednoczyć się z Nieskończonym¹⁰⁷. A ta właśnie doktryna, szeroko opisywana na kartach dzieł myślicieli aleksandryjskich, była zasadniczą konkluzją, którą bezpośrednio wyprowadzali z przyjętego przez nich konceptu nieskończoności Boga.

Niezależnie jednak od tego, jakie były źródła doktryny Nowacjana i do jakich konkretnie dzieł miał on dostęp, traktat *De Trinitate* jest świadectwem obecności konceptu pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga na gruncie teologii zachodniej w czasie poprzedzającym powstanie *Ennead* Plotyna. Powyższe badania potwierdzają więc naszą tezę, którą sformułowaliśmy w innym miejscu, a mianowicie, że to nie Plotyn był twórcą doktryny o nieskończoności Boga, lecz myśliciele żydowscy i chrześcijańscy, którzy w filozoficzny sposób starali się interpretować dane objawienia.

¹⁰⁷W kilku tylko miejscach wspomina o poznawaniu Boga, które wiąże się z postępowaniem religijnym — zob. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 7, 1–3; 3, 4–7; 6, 2–4; 8, 3–4; 18, 1–6. Nie mówi jednakże nic na temat tego, czy proces intelektualnej drogi poznającego będzie miał swój kres, czy też będzie trwał w nieskończoność.

BIBLIOGRAFIA

Źródła i ich tłumaczenia

- ALKINOOS, *Didaskalikos*, red. J. Whittaker: ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, Texte établi et commenté*, Paris: Les Belles Lettres, 1990 (wyd. pol.: ALKINOUS, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków: WAM, 2008).
- APULEIUS MADAURENSIS, *De Deo Socratis, De Platone et eius dogmate*, red. C. More-schini: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, t. 3: *De philosophia libri*, Stutgardiae – Lipsiae: Teubner, 1991.
- ARISTOTELES, *Physica, Metaphysica*, red. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1–2, Berolini: Officina academica, 1831.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae prophetae*, red. O. Stählin, GCS 17, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, red. O. Stählin, GCS 15, GCS 17, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906–1909 (wyd. pol.: KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1994).
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistulae*, red. G.F. Diercks, CCSL 3B, CCSL 3C, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1994–1996.
- IUSTINUS, *Apologia I–II*, red. C. Munier, SCh 507, Paris: Cerf, 2006.
- MAXIMUS TYRIUS, *Orationes*, red. G.L. Koniaris: MAXIMUS TYRIUS, *Philosophumena – Dialexeis*, red. G.L. Koniaris, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1995.
- Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, red. E. Vimercati, Milano: Bompiani, 2015.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, red. B. Kytzler, Stuttgart – Leipzig: Teubner, 1992.
- NOVATIANUS, *De Trinitate*, red. G.F. Diercks, CCSL 4, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1972 (wyd. pol.: NOWACJAN, *O Trójcy Świętej*, tłum. G. Jaśkiewicz, Kraków: WAM, 2005; wyd. włoskie: NOVAZIANO, *La Trinità: Traduzione, introduzione e note*, red. I. Ricciardi, Roma: Città Nuova Editrice, 2016).
- ORIGENES, *Commentarius in Joannem*, red. C. Blanc, SCh 120, SCh 157, SCh 222, SCh 290, SCh 385, Paris: Cerf, 1966–1992 (wyd. pol.: ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 2005).
- ORIGENES, *De oratione*, red. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig: J.C. Hineichs'sche Buchhandlung, 1899.
- ORIGENES, *De principiis*, red. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252, SCh 253, SCh 268, Paris: Cerf, 1978–1980 (wyd. pol.: ORYGENES, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 1996).

- ORYGENES, *Contra Celsum*, red. M. Borret, SCh 132, SCh 136, SCh 147, SCh 150, Paris: Cerf, 1967–1969 (wyd. pol.: ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986).
- PHILO ALEXANDRINUS, *Opera*, red. G.P. Goold: *Philo in Ten Volumes*, 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 – Massachusetts – London: Harvard University Press, 1929–1962 (wyd. pol.: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986; *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 1994).
- PLATO, *Philebus*, red. A. Diès: PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. IX/2, Paris: Les Belles Lettres, 1941.
- PLATO, *Respublica*, red. E. Chambry: PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2, Paris: Les Belles Lettres, 1931–1934.
- PLATO, *Timaeus*, red. A. Rivaud: PLATON, *Oeuvres Complètes*, t. X, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF), red. H. von Arnim, vol. I–III, Leipzig: Teubner, 1903–1905.
- TERTULLIANUS, *Ad nationes, Apologeticum, De testimonio animae, Adversus Hermogenem, Adversus Marcionem*, red. J.G.Ph. Borleffs, A. Kroymann, E. Dekkers, E. Kroymann, CCSL 1, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, red. A. Kroymann, E. Evans, CCSL 2, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1954 (wyd. pol.: *Trójca Święta. TERTULIAN, Przeciw Prakseaszowi*, HIPOLIT, *Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewicz, Kraków: WAM, 1997).
- TERTULLIANUS, *De carne Christi, De fuga in persecutione*, red. A. Kroymann, J.J. Thierry, CCSL 2, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.
- THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum*, red. G. Bardy, SCh 20, Paris: Cerf, 1948.

Opracowania

- ABBATE, M., *Non-dicibilità del «primo dio» e via remotionis nel cap. X del „Didaskalikos”*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, red. F. Calabi, Pisa: Edizioni ETS, 2002, s. 54–75.
- Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, red. F. Calabi, Pisa: Edizioni ETS, 2002.
- CALABI, F., *The Dazzling Light: A Metaphor On The Unknowability Of God, w: God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, red. F. Calabi, Leiden: Brill, 2008, s. 57–69.
- CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1962.

- DANIÉLOU, J., *Les origines du christianisme latin*, Paris: Cerf, 1978.
- DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai: Desclée & Cie Éditeurs, 1961.
- DESIMONE, R.J., *The Treatise of Novatian, the Roman Presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1970.
- DILLON, J., *Introduction*, w: ALCINOUS, *The Handbook of Platonism*, tłum. J. Dillon, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. IX–XLIII.
- DILLON, J., *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca: Publisher Cornell University Press, 1996.
- DONINI, P., *Apuleio: Ineffabilità o inconoscibilità del principio?*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, red. F. Calabi, Pisa: Edizioni ETS, 2002, s. 93–102.
- FERRARI, F., *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, red. F. Calabi, Pisa: Edizioni ETS, 2002, s. 77–91.
- GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, t. 1–2, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- HARNACK, A. VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Freiburg: Akademische Verlagsgesellschaft von J.C.B. Mohr, 1888.
- HILLAR, M., *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2012.
- LILLA, S., *Introduzione al Medio platonismo*, Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992.
- LOI, V., *Introduzione*, w: NOVAZIANO, *La Trinità: introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici*, red. V. Loi, Torino: Società Editrice Internazionale, 1975, s. 5–50.
- MORESCHINI, C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano: Bompiani, 2013.
- MRUGALSKI, D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes, „Vox Patrum”*, 68 (2017), s. 21–58.
- MRUGALSKI, D., *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia, „Vox Patrum”*, 67 (2017), s. 437–475.
- PAPANDREA, J.L., *Novatian of Rome and the Culmination of Pre-Nicene Orthodoxy*, Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- PIETRAS, H., *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenes*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin: Polihymnia, 1998, s. 89–97.
- PIZZOLI, A., *Interpreti medioplatonici del pensiero educativo filosofico di Platone*, Roma: Edizioni Universitarie Romane, 2008.

- RICCIARDI, I., *Introduzione*, w: NOVAZIANO, *La Trinità: Traduzione, introduzione e note*, red. I. Ricciardi, Roma: Città Nuova Editrice, 2016, s. 5–34.
- SIMONETTI, M., PRINZIVALLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2010.
- SIMONETTI, M., *Alcune osservazioni sul „De Trinitate” di Novaziano*, w: *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena: Società Tipografica Editrice Modenese, 1959, s. 771–783.
- SIMONETTI, M., *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, w: tenze, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993, s. 183–215.
- SIMONETTI, M., *Note novazianeae*, „Augustinianum”, 53/1 (2013), s. 77–89.
- SIMONETTI, M., *Regresso della teologia dello Spirito santo in occidente dopo Tertulliano*, w: Tenze, *Studi di cristologia postnicena*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2006, s. 33–45.
- SORDYL, K., *Teologiczne znaczenie „monarchii” a pojęcie Boga w De Trinitate Nowacjana*, „Vox Patrum”, 53–54 (2009), s. 521–539.
- SORDYL, K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga. Polemiczne aspekty teologii Nowacjana w „De Trinitate”*, Kraków: WAM, 2007.
- SUMMERRELL, O.F., *Einleitung der Herausgeber*, w: ALKINOOS, *Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons*, red. O.F. Summerrell, T. Zimmer, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2012, s. IX–XX.

THE INFINITY OF GOD IN NOVATIAN: PROBABLE GREEK SOURCES

S U M M A R Y

At the end of the 19th century, Adolf von Harnack asserted the thesis that the Roman theologian Novatian wrote his *De Trinitate* under the strong influence of the doctrine of Tertullian of Carthage. Furthermore, he said that it was difficult to find any influences of Platonic thought in Novatian. Numerous studies of the philosophy of Middle Platonism conducted in the second half of the 20th century have, however, contributed to a new perspective on the sources of thought of several Christian authors, including Novatian. The Middle Platonists did not attempt to faithfully reconstruct Plato's philosophical system, but they rather inserted theses from various doctrines, including Aristotelian and Stoic, in their Platonic commentaries and textbooks. Based on new research, many of today's thinkers have begun to point to possible Middle

Platonic sources for *De Trinitate*. They have noted, for instance, that although Novatian uses stoic language inherited from Tertullian, he speaks of a transcendent and non-corporeal God, just as Plato and the Middle Platonists did. The latter, however, did not accept the concept of the infinity of God, since the infinite seemed to them unfinished and therefore imperfect. The concept of a transcendent, infinite and unknowable God appears in the Jewish and Christian theologians from Alexandria like Philo, Clement and Origen. The purpose of this article is to show the similarities and parallels that occur between the theology of Novatian and the Alexandrian theology of the first three centuries CE. The results of these studies confirm my thesis, stated in my previous article, that Plotinus was not the first thinker to develop the doctrine of the positive infinity of God, but that this thesis appeared as soon as Greek philosophy encountered the Bible. Regardless of whether Novatian was in fact able to read the actual works of the Alexandrian theologians (and the similarities between their doctrines are many), this article shows that, in the Western Roman Empire in the days before Porphyry edited the *Enneads* of Plotinus, Christian thinkers employed the concept of the infinity of God and drew important ontological and epistemological conclusions from this concept.

KEYWORDS: Novatian, infinity of God, unknowability of God, Middle Platonism, Alexandrian theology, philosophical influences on Christian doctrine

SŁOWA KLUCZE: Nowacjan, nieskończoność Boga, niepoznawalność Boga, medioplatonizm, teologia aleksandryjska, wpływy filozoficzne na doktrynę chrześcijańską