

Damian Mrugalski OP

Akademia Katolicka w Warszawie

SPOTKANIE FILOZOFII GRECKIEJ I MYŚLI BIBLIJNEJ W JUDAIZMIE HELLENISTYCZNYM I NARODZINY CHRYSOLOGII

I. WPROWADZENIE

Poszukiwanie początków czy też źródeł chrystologii może dokonywać się na wiele sposobów. Jednym z nich jest odkrywanie duchowego znaczenia starotestamentalnych zapowiedzi Mesjasza, a więc pewnego rodzaju egzegeza, której zresztą dokonywał sam Jezus po swym zmartwychwstaniu wobec uczniów zmierzających do Emaus. „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały? — zapytywał — i zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego”¹. Tego typu wyjaśnianie i argumentacja teologiczna zakłada jednak, nie tylko od strony wyjaśniającego (egzegety), ale i od strony słuchacza (ucznia) wiedzę dotyczącą treści objawienia przekazanego na kartach Starego Testamentu. Treść ta w odpowiedni sposób zinterpretowana ma doprowadzić do wiary w Boga-człowieka, a więc do przekonania, że w osobie Jezusa Chrystusa rzeczywiście zostały zrealizowane wszystkie proroctwa mesjańskie Starego Testamentu, i to w sposób przekraczający wyobrażenia tych, którzy zapowiadali Mesjasza². Można też poszukiwać

¹ Łk 24,26–27.

² Wielu autorów współczesnych podręczników chrystologii, jako temat wprowadzający, oczywiście obok kwestii „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”, proponuje właśnie wykład o starotestamentalnych zapowiedziach Mesjasza bądź o tytułach chrystologicznych Nowego Testamentu, które mają swe źródło w Starym Testamencie. Por. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1990, s. 14–73; G.L. MÜLLER, *Chrystologia: Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M, 1998, s. 131–157; CH. SCHÖNBORN, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań: Pallottinum, 2002, s. 113–137; G. O’COLLINS, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Chrzanowska, K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, s. 20–43.

źródeł chrystologii z perspektywy transcendentalnej, jak to czynił Karl Rahner³. Tak więc, wychodząc od fenomenologicznej analizy egzystencji ludzkiej, wskazywać na takie przestrzenie właściwe każdemu człowiekowi, w których otwiera się możliwość albo nawet potrzeba wiary w rzeczywistość bosko-ludzką, aby następnie wskazać, że taka właśnie rzeczywistość istnieje w osobie Jezusa Chrystusa. To On jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka⁴. Poszukiwanie warunków możliwości wiary w Boga-człowieka, zakłada jednak pewne przedzałożenie, a właściwie wiarę w to, że w osobie Jezusa Chrystusa rzeczywistość istnieją dwie natury: boska i ludzka. Chrystologia transcendentalna zakłada więc wiarę w prawdę wyrażoną w dogmacie chrystologicznym Chalcedonu⁵.

Celem niniejszego studium nie będzie jednak ani egzegeza starotestamentalnych prorocत्व mesjańskich, bo jak się okazuje, najstarsze patrystyczne argumentacje chrystologiczne nie były na nich skoncentrowane, ani też analiza kondycji współczesnego człowieka mająca na celu ustalenie warunków możliwości wiary w Boga-człowieka we współczesnym świecie. Postaram się jednak wskazać na pewne historyczne warunki możliwości pojawienia się refleksji chrystologicznej, którą teologia katolicka (ale w dużej mierze także i prawosławna) uznaje za ortodoksyjną⁶. W rzeczywistości bowiem, zarówno starożytna, średniowiecz-

³ Por. K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987, s. 148–254.

⁴ Por. K. RAHNER, *Przez Syna do Ojca*, [tłum. A. Morawska, D. Szumska], Kraków: Znak 1979, s. 146–160.

⁵ Oprócz wspomnianych wyżej perspektyw istnieje wiele innych punktów wyjścia, czy też źródeł chrystologii. Jacques Dupuis, na przykład, wśród różnych podejść, z których może wyrastać chrystologia wylicza ujęcie krytyczno-dogmatyczne, ujęcie dziejzbowawcze, ujęcie antropologiczne, ujęcie chrystologii wyzwolenia, ujęcie feministyczne czy ujęcie chrystologii w perspektywie międzyreligijnej. Zob. J. DUPUIS, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999, s. 30–45.

⁶ Mówiąc o ortodoksyjnej chrystologii, mam na myśli doktrynę, która zakłada wiarę w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Oczywiście w historii teologii, zwłaszcza w jej najwcześniejszym okresie, pojawiały się różne „chrystologie”. Jedną z nich była chrystologia ebionitów, przyjmująca, że Jezus to zwykły człowiek, syn Józefa i Maryi, na którego podczas chrztu zstąpił Chrystus, jedno z pierwszych pozaświatowych stworzeń Boga. Inną była chrystologia gnostyków zakładająca, że Zbawiciel jest jedną z emanacji (eonów) Boga, a jego wcielenie było jedynie pozorne. Inną jeszcze była chrystologia anielska, która utożsamia Chrystusa z najwyższym aniołem, który przybrał postać ludzką, a po swym zmartwychwstaniu powtórnie przemienił się w anioła. Tego typu „chrystologie” pojawiały się w różnych (często heterodoksyjnych) grupach pierwszych chrześcijan, pozostających pod wpływem bądź to judaizmu, bądź to różnego rodzaju synkretycznych filozofii i mitologii. Należy jednak zaznaczyć, że doktryny te były raczej lokalne, to znaczy nie obejmowały wszystkich prowincji Imperium Rzymskiego, w których rozwijało się chrześcijaństwo, a także, że już w czasie, w którym się pojawiały, były ostro krytykowane przez ojców Kościoła i pisarzy kościelnych takich jak Ireneusz z Lyonu, Hipolit, Tertulian, Klemens Aleksandryjski czy Orygenes. Trudno jest więc stawiać je na równi z chrystologią przyjmującą wiarę w bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, która rozwijała się w Kościele na przestrzeni dwóch tysięcy

na czy nawet współczesna chrystologia (niezależnie od swoich punktów wyjścia) nie przybrałaby takiego kształtu, gdyby nie spotkanie myśli biblijnej z filozofią grecką, które dokonało się jeszcze w judaizmie hellenistycznym z czasów przed Chrystusem. Owo spotkanie kardynał Ratzinger, w swej polemice z tezą Adolfa von Harnacka, uznaje za opatrnościowe⁷, a nawet za coś, co jest częścią samej wiary chrześcijańskiej:

Nowy Testament został w istocie napisany po grecku i jest w nim ślad kontaktu z duchem greckim — relacji, która dojrzywała wcześniej, w czasie kształtowania się Starego Testamentu. W procesie formowania się starożytnego Kościoła z pewnością pojawiły się elementy, których nie trzeba włączać we wszystkie kultury. Jednakże istotne decyzje — te właśnie, które dotyczą relacji między wiarą a poszukiwaniami ludzkiego umysłu — są częścią samej wiary i jej konsekwencjami, zgodnymi z jej naturą⁸.

Istotą chrześcijaństwa jest działanie zgodne z logosem (czyli rozumem), gdyż „nie działać z logosem jest sprzeczne z naturą Boga”, w którego wierzą chrześcijanie — podkreśla Ratzinger⁹.

Można jednak, jak to czynił Adolf von Harnack, odrzucać to, co helleńskie (*vel* zhellenizowane), i uznawać Jezusa jedynie za człowieka, który zreformował

cy lat. Szerzej na temat wspomnianych wyżej chrystologii zob. C.A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1998; W. MYSZOR, *Chrystologia gnostyków. Podstawowe problemy*, „Vox Patrum”, 20 (2000), s. 83–92; J. DANIELOU, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basiasta, Kraków: WAM 2002.

⁷ Por. J. RATZINGER, *Wiara — prawda — tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność, 2005, s. 78. Szerzej na temat poglądu Ratzingera odnośnie do kwestii hellenizacji chrześcijaństwa zob. J. RATZINGER, *Europa — zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, w: tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, Warszawa: Pax, 2009, s. 179–183; J. RATZINGER, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M, 2005, s. 11–32; J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 2018, s. 138–151. Natomiast na temat Ratzingera polemiki z tezą Adolfa von Harnacka zob. D. MRUGALSKI, *O pojęciu hellenizacji*, „Verbum Vitae”, 39/3 (2021), s. 640–645.

⁸ BENEDYKT XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim. Ratyżbona, 12 września 2006*, w: tenże, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków: WAM, 2017, s. 45.

⁹ BENEDYKT XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie*, s. 35 oraz s. 49. W swej tezie Ratzinger bazuje głównie na Prologu Ewangelii Jana, który zaczyna się od stwierdzenia: „Na początku był Logos” (J 1,1). Według Ratzingera: „Logos oznacza zarazem rozum i słowo — rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum. Święty Jan dał nam tym samym ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga — słowo, w którym wszystkie często żmudne i kręte drogi wiary biblijnej osiągają cel i znajdują swoją syntezę. Na początku był logos, a logos jest Bogiem, mówi nam Ewangelista. Spotkanie przesłania biblijnego z myślą grecką nie było czystym przypadkiem”. Zob. tamże, s. 33.

judaizm i zakończył sprawowanie kultu na rzecz moralności¹⁰. Pojawia się jednak pytanie, czy mamy tu do czynienia z chrystologią chrześcijańską rozumianą jako nauką o Bogu-człowieku, czy z religią opisującą przekształcenia dokonujące się w różnych religiach, która porzuca perspektywę wiary. Ponadto, co zauważa dziś wielu współczesnych badaczy, a czego Harnack raczej nie dostrzegał, życie i nauczanie samego Jezusa dokonywało się w ramach judaizmu zhellenizowanego, nawet jeśli był to judaizm palestyński, a więc różny od judaizmu aleksandryjskiego, określanego do niedawna judaizmem hellenistycznym. Okazuje się jednak, że również i ta wersja judaizmu (tzn. judaizm palestyński) w czasach Jezusa miała wiele elementów teologicznych wspólnych z judaizmem hellenistycznym. Były one wynikiem pewnej refleksji filozoficznej nad wizją Boga i człowieka właściwej dla epoki hellenistycznej¹¹.

2. RADYKALNA TRANSCENDENCJA BOGA I HIPOSTATYZACJA BOSKICH ATRYBUTÓW

Pojęcie „judaizm hellenistyczny” odnosi się do „spotkania i fuzji między religią żydowską a greckim językiem, kulturą i filozofią, które miało miejsce głównie w egipskiej Aleksandrii w okresie od III w. p.n.e. do I w. n.e.”¹². Jedną z podstawowych doktryn teologii judaizmu hellenistycznego jest koncepcja radykalnej

¹⁰ Według Harnacka dogmaty Kościoła są „dziełem greckiego ducha na podłożu Ewangelii”, gdyż hellenizacja chrześcijaństwa przycmiła dobrą nowinę, którą głosił Jezus Chrystus, i ostatecznie doprowadziła do powstania zdogmatyzowanej teologii katolickiej. Por. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1888, t. I, s. 18, a także s. 248–251 oraz s. 273–286. Według protestanckiego teologa, „nie sposób twierdzić, że w najstarszych pismach chrześcijańskich, nie mówiąc już o Ewangelii, można w jakimkolwiek znaczącym stopniu odnaleźć element grecki. Jeżeli ktoś chce go szukać, musi go szukać — poza nielicznymi śladami, które pojawiają się u Pawła, Łukasza i Jana — w samej możliwości pojawienia się nowej religii” (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack*, Leipzig: Hinrichs, 1913, s. 125), a taka możliwość pojawiła się w zhellenizowanym świecie, w którym była głoszona Ewangelia. Szerzej na temat tezy Harnacka i jej krytyki zob. D. MRUGALSKI, *O pojęciu hellenizacji*, s. 639–657.

¹¹ Por. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, t. I, Philadelphia: Fortress, 1974, s. 6–314. Zob. także M. HENGEL, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London: SCM, 1989, s. 19–52; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism Revisited*, w: *Hellenism in the Land of Israel*, red. J.J. Collins, G.E. Sterling, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, s. 6–37; C. MARKSCHIES, *Does it Make Sense to Speak about a "Hellenization of Christianity" in Antiquity?*, „Church History and Religious Culture”, 92 (2012), s. 5–34.

¹² S. LILLA, *Hellenistic Judaism*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, red. A. Di Berardino, t. II, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014, s. 208.

transcendencji Boga¹³. Oczywiście Bóg Izraela jawił się jako różny od świata już w najwcześniejszych księgach Starego Testamentu. Autorzy ksiąg biblijnych niejednokrotnie podkreślali, że jest on większy niż inni bogowie¹⁴. Niemniej jednak bardzo często Bożą naturę i sposób działania Boga opisywali w kategoriach antropomorficznych. Tymczasem wraz z judaizmem hellenistycznym rozpoczyna się krytyka biblijnych antropomorfizmów. Bóg natomiast zostaje utożsamiony z niecielesnym Umysłem (νοῦς), który nie ma i nie może mieć żadnego kontaktu z materią. Dla przykładu, Filon z Aleksandrii, zhellenizowany Żyd, żyjący i tworzący na przełomie I w. p.n.e. i I w. n.e., komentując zdanie z Księgi Rodzaju, w którym jest mowa o tym, że Bóg „zasadził ogród w Eden, na wschodzie”¹⁵, stwierdza:

Rozum ludzki nie może sobie pozwolić na tak wielką bezbożność (ἀσέβεια), aby miał sądzić, że Bóg uprawia ziemię i sadi ogrody, gdyż inaczej musielibyśmy od razu zapytać, dlaczego to czyni. Z pewnością nie po to, aby sobie stworzyć miejsce do wygodnego wypoczynku i przyjemności, takie mity (μυθοποιία) niech nam nigdy nie przychodzą do głowy. Gdyż nawet cały świat nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga¹⁶.

Według Filona antropomorfizmy biblijne to mit, a nawet — jak powie w innym miejscu — użyteczne kłamstwo Mojżesza, które ma pomagać niewykształconym wiernym w przestrzeganiu Bożych przykazań¹⁷. Bóg opisany w kategoriach antropomorficznych gniewa się i karze za występki, co w ludziach prostych powoduje lęk, tymczasem ci, co są w stanie wznieść się intelektualnie do tego, co niecielesne i transcendentne, wiedzą, że Bóg nie posiada żadnych emocji i afektów, jest w stanie doskonałego szczęścia i *apathei*¹⁸. Nie łączą też — jak powie Filon — pojęcia Boga „z żadnym wyobrażeniem istot zrodzonych, lecz postawiwszy Go ponad wszelką jakością przyjmują istnienie jako Jego jedyne wyobrażenie, nie przypisując Mu żadnej postaci”¹⁹.

¹³ Poniżej omówię kilka elementów doktryny o transcendencji Boga, wyłaniającej się z pism Filona z Aleksandrii. Należy jednak zaznaczyć, że doktryna ta obecna jest również w księgach mądrościowych Starego Testamentu, zwłaszcza tych powstałych w epoce hellenistycznej. Dobrym opracowaniem tego zagadnienia jest studium: B. PONIŻY, *Obraz (Oblicze) Boga w księgach mądrościowych*, w: *Teologia Starego Testamentu*, t. II: *Księgi mądrościowe*, red. M. Rosik, Wrocław: TUM, 2011, s. 7–92.

¹⁴ Por. Wj 15,11; Wj 18,11.

¹⁵ Rdz 2,8.

¹⁶ PHILO ALEXANDRINUS, *Legum allegoriae*, I, 43–44. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie polskie tłumaczenia tekstów źródłowych pochodzą z wydań podanych w bibliografii dołączonej do niniejszego artykułu.

¹⁷ PHILO ALEXANDRINUS, *Quod sit Deus immutabilis*, 63–68.

¹⁸ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De Abrahamo*, 202; tenże, *Quod sit Deus immutabilis*, 52–59.

¹⁹ PHILO ALEXANDRINUS, *Quod sit Deus immutabilis*, 55. Szerzej na temat krytyki biblijnych antropomorfizmów w teologii aleksandryjskiej zob. D. MRUGALSKI, *Bóg niezdolny do gniewu*.

Ze względu na swą transcendencję Bóg działa w świecie za sprawą swoich mocy ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$)²⁰. Owe moce to nic innego jak zhipostatyzowane atrybuty Boga, o których mówi Biblia. Należą do nich mądrość, dobroć, sprawiedliwość, łaskawość, majestat, piękno, potęga i wiele innych²¹. Według Filona najwyższą z boskich mocy jest Logos, zrodzony przed założeniem świata. To za sprawą Logosu Bóg stwarza, rządzi i jest obecny w świecie²². Aleksandryczyk dostrzega obecność Logosu we wszystkich starotestamentalnych teofaniach²³. Ponieważ jednak zarówno Logos, jak i inne boskie moce są niecielesne, a więc niewidzialne dla oczu, Filon stwierdza niekiedy, że to, co zobaczył patriarcha czy prorok w teofanii, było wizją powstałą jedynie w intelekcie widzącego. I tak, Abraham pod dębami Mamre nie zobaczył Boga w trzech osobach, lecz Bóg sprawił, że w intelekcie Abrahama pojawiły się trzy wyobrażenia ($\tau\rho\iota\tau\tau\alpha\iota\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\iota$) Boga i Jego mocy: stwórczej i królewskiej²⁴. Ujrzenie substancji Boga, czy też boskich mocy nie jest bowiem możliwe, gdyż są one natury inteligibilnej, nie zmysłowej.

Tego typu przekonanie o radykalnej transcendencji Boga i Jego działaniu w świecie za sprawą boskiej mocy stanie się podstawą do argumentacji chrystologicznej w epoce apologetów. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn Męczennik zastanawia się nad tym, kto ukazał się Mojżeszowi w krzewie gorejącym. Wypowiada przy tej okazji zdanie, że „żaden człowiek, który posiada choćby odrobinę rozumu, nie będzie śmiał twierdzić, że Stwórca wszechrzeczy i Ojciec opuścił wszystko to, co jest ponad niebem, by ukazać się w jakimś małym zakątku ziemi”²⁵. Z tą tezą zgadza się jego współmówca, Żyd Tryfon. Różnica między

Obrona „apathei” Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes, „Verbum Vitae”, 33 (2018), s. 279–314.

²⁰ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *Quod sit Deus immutabilis*, 77–81; tenże, *De posteritate Caini*, 14–15; tenże, *De confusione linguarum*, 136–137; 170–172; tenże, *De sacrificiis Abelis*, 59.

²¹ Proces personifikacji i hipostatyzacji boskich atrybutów obecny jest również na kartach Biblii, zwłaszcza w księgach mądrościowych. Por. B. PONIŻY, *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 20 (2006), s. 27–40; J.R. DODSON, *The ‘Powers’ of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, Berlin – New York: De Gruyter, 2008, s. 27–118. Doktryna o boskich mocach Filona z Aleksandrii z pewnością zakorzeniona jest w Biblii, jednakże badacze dostrzegają w niej różnego rodzaju wpływy filozoficzne (platońskie, arystotelesowskie i stoickie) oraz religijne (mitologie religii Wschodu). Szerzej na temat zob. C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δυνάμεις in Filone di Alessandria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000; F. CALABI, *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 73–109.

²² Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De cherubim*, 27; tenże, *De plantatione*, 8–10; tenże, *De fuga et inventione*, 95–97, 101, 109–112; tenże, *De agricultura*, 51.

²³ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De mutatione nominorum*, 87, tenże, *De sobrietate*, 65, tenże, *De somniis*, I, 238–239, 205; tenże, *De Cherubim*, 35; tenże, *Quod sit Deus immutabilis*, 181–182, 206; tenże, *Quis rerum divinarum heres sit*, 201–205

²⁴ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De sacrificiis*, 59; tenże, *De Abrahamo*, 119–123.

²⁵ IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 60,2.

interpretacją żydowską a chrześcijańską tego fragmentu Księgi Wyjścia dotyczy nie tyle faktu radykalnej transcendencji Boga, ile tożsamości pośrednika, który przemawiał z krzewu. Dla Żydów jest nim Anioł Pański lub spersonifikowana obecność Pana, dla Justyna natomiast Logos, który jest bytem boskim, dlatego właśnie mówi o sobie samym, że jest „Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba”²⁶. Alegoryczna, a zarazem filozoficzna interpretacja Biblii, której dokonał Filon, staje się klasyczną argumentacją chrystologiczną nie tylko w epoce apologetów, ale i później również Ireneusz²⁷, Tertulian²⁸, Klemens Aleksandryjski²⁹, Orygenes³⁰, Nowacjan³¹, Euzebiusz z Cezarei³², Atanazy³³ czy Hilary z Poitiers³⁴ w starotestamentalnych teofaniach będą dostrzegać Logos, czyli preegzystującego Syna Bożego³⁵.

Warto jednak zauważyć, że filozoficzna reinterpretacja teofanii biblijnych pojawia się również na kartach samego Pisma Świętego, w tekstach powstałych w epoce hellenistycznej. Dla przykładu, wydarzenia z nocy paschalnej, podczas której Izraelici wyszli z Egiptu, zostały opisane w Księdze Mądrości w taki sposób, by uniknąć przypisywania Bogu cech ludzkich. Podczas gdy w Księdze Wyjścia

²⁶ Wj 3,15. Por. IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 59,1–60,5; tenże, *Apologia* I 63,6–17. Szerzej na ten temat zob. L. MISIARCZYK, *Bóg Ojciec Justyna Męczennika*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. J. Naumowicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2001 („Studia Antiquitatis Christianae” 15), s. 29–41; B.G. BUCUR, *Justin Martyr’s Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, „Theological Studies”, 75 (2014), s. 34–51.

²⁷ Por. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 2; tenże, *Adversus haereses* III 6,1–2.

²⁸ Por. TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, 18,1–5; tenże, *De oratione* 3.

²⁹ Por. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, I, 56,1–57,2; tenże, *Stromata*, VI, 34,1–3.

³⁰ Por. ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, IV,1–5.

³¹ Por. NOVATIANUS, *De Trinitate*, 18,11–23.

³² Por. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, I, 4,12.

³³ Por. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, I, 38.

³⁴ Por. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, IV, 23–33.

³⁵ W przypadku teofanii pod dębami Mamre (por. Rdz 18,1–15), gdzie Abrahamowi ukazało się trzech mężów, ojcowie Kościoła będą widzieć najpierw Logos i jego aniołów, natomiast w dobie sporów trynitarnych (IV w. n.e.) interpretacja chrystologiczna, odda miejsce argumentacji trynitarniej. Według Ambrożego, Hilarego z Poitiers czy Augustyna Abrahama nawiedziła cała Trójca Święta. Por. B.G. BUCUR, *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, „Journal of Early Christian Studies”, 23 (2015), s. 245–272. Jeśli zaś chodzi o teofanię w krzewie gorejącym (por. Wj 3,14), to aleksandryjska tradycja interpretacyjna skupiała się głównie w tym przypadku na transcendencji epistemologicznej Boga. Nie definiowała tego, kto przemawiał z krzewu, lecz podkreślała, że Mojżesz ani nie zobaczył Boga, ani nie poznał Jego imienia, gdyż Bóg jest niepoznawalny i nienazywalny. Patriarcha przekonał się jedynie, że Bóg jest tym, który naprawdę jest, co notabene jest również wątkiem związanym z filozofią platońską. Na ten temat zob. D. MRUGALSKI, *Between Ontologisation and Apophaticism: On the Philosophical Interpretation of Exodus 3:14 in the Alexandrian Tradition (1st–3rd century AD)*, Leuven – Paris – Bristol: Peeters 2021 („Studia Patristica” 103), s. 1–12.

czytamy: „Tak mówi Pan: O północy przejdę przez Egipt. I pomrą wszyscy pierworodni w ziemi egipskiej od pierworodnego syna faraona, który siedzi na swym tronie, aż do pierworodnego niewolnicy”³⁶, zhellenizowany autor Księgi Mądrości relacjonuje te same wydarzenia w następujących słowach:

Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo (λόγος) z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi. I stanąwszy, napełniło wszystko śmiercią: nieba sięgało i rozchodziło się po ziemi³⁷.

W opinii filozofującego autora biblijnego to nie transcendentny Bóg, który przecież nie ma ciała, przechodził przez Egipt i dokonywał zagłady pierworodnych, lecz Jego Logos. Ów Logos zostaje przedstawiony jako Boża moc, która obejmuje całą ziemię i sięga nieba. Plagi egipskie były więc wynikiem praw natury, którymi opatrnościowo kieruje Bóg za sprawą swojego Logosu³⁸. W podobnych kategoriach, w innych miejscach Księgi Mądrości, zostaje opisana sama Mądrość, która rozciąga się od krańca do krańca wszechświata i kieruje wszystkim w opatrnościowy sposób³⁹. Nietrudno w tego typu opisach dostrzec wpływy filozofii stoickiej, która utożsamiała Boga z Logosem czy też boskim Duchem (πνεῦμα), obecnym w świecie i opatrnościowo wszystkim kierującym⁴⁰. Nie można jednak stwierdzić, że autor Księgi Mądrości był stoikiem. Stoicyzm bowiem zakładał, że Bóg jest cielesny i immanentny wobec świata, tymczasem boski Logos i boska Mądrość według autora biblijnego pochodzą „z góry”, od transcendentnego Boga⁴¹. Tego typu koncepcja, to znaczy doktryna o Bogu radykalnie transcendentnym, lecz działającym w świecie za sprawą niższych bos-

³⁶ Wj 11,4–5.

³⁷ Mdr 18,14–16.

³⁸ Por. B. PONIŹY, *Dynamizm biblijnych znaczeń „Logosu” w świetle Księgi Mądrości*, „Verbum Vitae”, 13 (2008), s. 95–103.

³⁹ Mdr 7,22: „W Mądrości jest bowiem duch (πνεῦμα) rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpięliwy, miłujący dobro, bystry”; Mdr 7,24: „Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości”; Mdr 8,1: „Mądrość sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią”; Mdr 14,2–3: „Twórcza Mądrość sporządziła wszystko i steruje tym Opatrność Twa”.

⁴⁰ Por. *SVF*, II, 1027: „Stoicy dowodzą, że Bóg jest mądry i że jest ogniem stwarzającym, który stwarza i porządkuje świat i który jest duchem (πνεῦμα), który przenika wszechświat”; *SVF*, II, 634: „Wszechświat jest rządzony przez rozum i opatrność”; *SVF*, II, 454: „Duch (πνεῦμα) rozciąga się od centrum do krańca i od krańca do centrum wszechświata”; *SVF*, II, 473: „Duch (πνεῦμα) przemierza całą materię”; *SVF*, II, 416: „Duch (πνεῦμα) trzyma, łączy i przenika wszystkie rzeczy i rządzi nimi”.

⁴¹ Por. Mdr 7,25–26: „[Mądrość] jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wpływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przyłgnie. Jest odbłaskiem wie-

kich hipostaz, których działanie opisywano w kategoriach stoickich, była właściwa popularnej w tym czasie filozofii medioplatońskiej.

3. MEDIOPLATONIZM JAKO PODSTAWA FILOZOFICZNEJ INTERPRETACJI BIBLI

Do niedawna filozofia epoki hellenistycznej z okresu od I w. p.n.e. do III w. n.e. była określana mianem eklektyzmu bądź synkretyzmu, gdyż w różnorodnych pismach filozoficznych tego okresu historycy idei odnajdywali wpływy bądź zapożyczenia wcześniejszych doktryn filozoficznych, takich jak platonizm, arystotelizm, stoicyzm czy pitagoreizm. W ostatnim półwieczu nastąpił wzrost zainteresowania epoką hellenistyczną oraz znaczący rozwój badań nad myślą religijną i filozoficzną tego okresu. Badania te ujawniły, że filozofów tworzących na przełomie er łączył nie tyle chaotyczny eklektyzm, ile jeden wspólny cel, jakim „było pragnienie skonstruowania bądź odrestaurowania systemu filozofii platońskiej, to znaczy przypisania autorowi dialogów myśli ujednoczonej i koherentnej”⁴². W rzeczywistości bowiem Platon uważany był w tym okresie „za największego teologa, tego, który bardziej niż ktokolwiek inny zdołał przeniknąć do ezoterycznej wiedzy o absolutnie transcendentnej boskości”⁴³. Wraz z pojawieniem się monografii Johna Dillona, zatytułowanej *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*⁴⁴, która w sposób systematyczny opisała doktryny filozofów tworzących na przełomie er, środowisko akademickie porzuciło pojęcie eklektyzmu, a zaczęło posługiwać się terminem „medioplatonizm”. Termin ten adekwatniej oddawał to, co było główną cechą filozofii tego okresu, a zarazem wskazywał, że antycypowała ona neoplatonizm — a więc system emanacyjnej teorii bytu,

czystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci”; Mdr 9,9–10: „Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła, i była z Tobą, kiedy świat stwarzałeś, i wie, co jest miłe Twym oczom, co słuszne według Twych przykazań. Wyślij ją z niebios świętych, ześlij od tronu swej chwały, by przy mnie będąc pracowała ze mną i żebym poznał, co jest Tobie miłe”. Zob. także Syr 1,1–10: „Cała Mądrość od Boga pochodzi, jest z Nim na wieki. [...] Jako pierwsza przed wszystkim stworzona została Mądrość, Rozum roztropności od wieków. Korzeń mądrości komuż się objawił, a dzieła jej wszechstronnej umiejętności któż poznał? Jest Jeden mądry, co bardzo lękiem przejął, siedzący na swym tronie. To Pan ją stworzył, przejrzał, policzył i wylał na wszystkie swe dzieła, na wszystkie stworzenia według swego daru, a tych, co Go miłują, hojnie nią wyposażył”.

⁴² F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, „Rivista di Storia della Filosofia”, 70 (2015), s. 321.

⁴³ S. LILLA, *Middle Platonism*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, ed. A. Di Bernardino, t. II, Downers Grove: Inter Varsity Press 2014, s. 796.

⁴⁴ J. DILLON, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Itaca, New York: Cornell University Press, 1977. W dalszej części tego tekstu będę cytował drugie poprawione wydanie tej monografii (Itaca, New York: Cornell University Press, 1996).

którego twórcą był Plotyn. Z czasem również patrolodzy i bibliści zaczęli mówić o medioplatonizmie ojców Kościoła czy o medioplatonizmie myślicieli żydowskich⁴⁵. Filon z Aleksandrii natomiast został uznany za jednego z głównych eksponentów tego nurtu⁴⁶. Oprócz wspólnego celu, który przyświecał medioplantonikom (a więc próby rekonstrukcji systemu Platona), jedną z głównych cech filozofii medioplatońskiej była tendencja do teologizacji bytów inteligibilnych, o których w różnych miejscach swych dialogów mówił Platon, a zarazem tworzenie hierarchii ontologicznych, w konsekwencji czego powstała pewnego typu hierarchiczna struktura boskości⁴⁷. Wszystko to dokonywało się w ramach alegorycznej interpretacji pism Platona — najwyższego teologa. Dla przykładu, kiedy Platon w swym *Timajosie* stwierdza: „Znaleźć Twórcę i Ojca (πατήρ και ποιητής) tego wszechświata jest rzeczą trudną, lecz znalazłszy Go, jest niemożliwe opowiadać o Nim wszystkim”⁴⁸, w alegorycznej interpretacji tej wypowiedzi medioplantonik Numeniusz dostrzegł aż trzech bogów, o których miał mówić Platon:

Numeniusz utrzymuje, że Bogów jest trzech. Pierwszego nazywa „Ojcem” (πατήρ), drugiego „Twórcą” (ποιητής), trzeciego „Dziełem” (ποίημα). Kosmos bowiem jest dla niego Trzecim Bogiem. Jego Demiurg jest więc podwójny: Pierwszy Bóg i Drugi (ὁ πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος), Trzeci natomiast jest wytworzony przez Demiurga⁴⁹.

Podobną hierarchię ontologiczno-teologiczną można znaleźć w pismach innych medioplantoników⁵⁰. Eklektyzm, który do niedawna przypisywano filozofii medioplatońskiej, polega w tym przypadku na tym, że Pierwszy Bóg, choć nosił cechy transcendentnej Idei Dobra, o której mowa w VI księdze *Państwa*, opisywany był również w kategoriach arystotelesowskich, a więc nosił cechy boskiego

⁴⁵ Por. S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992. Autor ten, oprócz doktryn pogańskich medioplantoników omawia również doktryny autorów chrześcijańskich, które uznaje za wyraz filozofii medioplatońskiej.

⁴⁶ Por. J. DILLON, *The Middle Platonists*, s. 139–183.

⁴⁷ Por. F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, s. 321–323. Szerzej na temat innych cech medioplantonizmu zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999, s. 330–367; M. ZAMBON, *Middle Platonism*, w: *A Companion to Ancient Philosophy*, red. M.L. Gill, P. Pellegrin, Oxford: Blackwell, 2006, s. 561–576; L. GERSON, *From Plato to Platonism*, Ithaca – London: Cornell University Press, 2013, s. 179–207; K. PAWŁOWSKI, *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje*, „Filozofia Chrześcijańska”, 13 (2016), s. 77–95; G. BOYS-STONES, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, New York: Cambridge University Press, 2018.

⁴⁸ PLATO, *Timaeus* 28c.

⁴⁹ NUMENIUS, Fr. 21 (ed. Vimercati, 1390), tłum. własne.

⁵⁰ Por. np. ALKINOUS, *Didaskalikos* 164,7 – 165,4.

Umysłu, czyli pierwszego nieruchomego Poruszyciela, o którym pisał Arystoteles w Księdze Lambda swej *Metafizyki*. Drugi Bóg, określane niekiedy jako Logos, przybierał cechy platońskiego Demiurga, z mitu o stworzeniu świata wyłożonego w *Timajosie*. I choć nie wszyscy medioplatonicy przyjmowali istnienie trzeciego Boga, to mówiąc o boskiej opatrności czy też o działaniu transcendentnego Boga w świecie widzialnym, nawiązywali do koncepcji platońskiej duszy świata bądź do stoickiego Logosu rozciągniętego w świecie, przenikającego świat i opatrnościowo nim kierującego⁵¹.

Choć, jak wspomniałem, wspólna dla filozofów zwanych medioplatonikami była alegoryczna interpretacja dialogów Platona, to w wyjątkowy sposób umiłowali sobie oni *Timajosa*, dialog opowiadający o Bogu stwarzającym świat. Według Dawida Runii, wybitnego znawcy doktryny Filona z Aleksandrii, *Timajos* w Aleksandrii był czymś w rodzaju „biblii platoników”⁵². Była to podstawowa lektura, którą musiał znać każdy intelektualista tego okresu. *Timajosa* znali, cytowali i interpretowali we właściwy sobie sposób również Żydzi i chrześcijanie aleksandryjscy. To w ramach alegorycznej interpretacji *Timajosa*, albo raczej w ramach alegorycznej interpretacji Biblii, „w okularach” platońskiego *Timajosa*, powstała jedna z ważniejszych doktryn medioplatońskich, jaką jest utożsamienie platońskich idei z myślami transcendentnego Boga. W rzeczywistości bowiem koncepcja ta po raz pierwszy pojawia się w dziele Filona z Aleksandrii, *De opificio mundi*, choć jak dowodzi John Dillon, była ona obecna już w Starzej Akademii, mimo że nie była wyrażona *explicite*⁵³. Koncepcja ta jest o tyle istotna, że łączy się z doktryną zrodzenia Logosu, która zostanie wykorzystana w późniejszych argumentacjach chrystologicznych.

4. KONCEPCJA ZRODZENIA LOGOSU W OPARCIU O RDZ I, 1–5

Przystępując do alegorycznej interpretacji opisu dzieła stworzenia zawartego w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju, Filon Aleksandryjski porównuje

⁵¹ Na temat hierarchii ontologiczno-teologicznych konstruowanych przez medioplatoników zob. F. FERRARI, *Il Bene e il demiurgo: identità o gerarchia? Il conflitto delle interpretazioni nel medioplatonismo*, w: *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, red. M.L. Gatti, P. De Simone, Milano: Vita e Pensiero, 2020, s. 239–261.

⁵² Por. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill, 1986, s. 57. Na ten temat zob. także F. FERRARI, *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*, w: *Il Timeo. Eseggesi greche, arabe, latine*, red. F. Celia, A. Ulacco, Pisa: Pisa University Press, 2012, s. 81–131.

⁵³ Por. J. DILLON, *The Ideas as Thoughts of God*, w: tenże, *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 35–49. Zob. także D. MRUGALSKI, *The Forms as God's Thoughts in the Platonist Tradition: A Polemic with John Dillon's Thesis*, „Kronos Philosophical Journal”, 9 (2020), s. 159–170.

Boga do architekta budującego miasto. Każdy architekt, zanim przeleje swój plan na papier, obmyśla najpierw to, co zamierza stworzyć. Myśli więc o wszystkich szczegółach mającego powstać miasta⁵⁴. W ten sam sposób Bóg, jako transcendentny Umysł (νοῦς), a zarazem twórca wszechświata, zanim przystąpił do stworzenia świata widzialnego, posiadał w swoim intelekcie inteligibilny, a więc niewidzialny dla zmysłów plan, który składał się z idei wszystkich mających zaistnieć bytów materialnych:

Jak zatem zaplanowane w umyśle architekta miasto nie miało miejsca na zewnątrz, ale było utrwalone w jego duszy, tak samo świat złożony z idei (ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) nie miał gdzie indziej miejsca, lecz tylko w boskim Logosie, który to wszystko uporządkował. Jakie zresztą mogło być inne miejsce dla sił (δυνάμεις) boskich, które byłoby odpowiednie, aby przyjąć i ogarnąć już nie powiem — wszystkie, ale chociażby jedną dowolną siłę w nienaruszonym stanie? Jedna przecież jest siła boska stwarzająca świat i ma swoje źródło w prawdziwym dobru. Jeśli bowiem ktoś chce zbadać, jaka była przyczyna powstania świata, to wydaje mi się, że nie rozminie się z celem, jeśli powie to, co powiedział jeden z dawnych ludzi, że mianowicie Ojciec i Stwórca jest dobry⁵⁵.

Owym dawnym człowiekiem, który wskazał, że powodem stworzenia świata była dobroć Ojca i Stwórcy, jest oczywiście Platon, a zacytowane przez Filona zdanie pochodzi z *Timajosa*⁵⁶. W wypowiedzi Aleksandryjczyka następuje jednakże modyfikacja tez zawartych w *Timajosie*. Demiurg bowiem stwarzający świat wpatruje się według Platona w wieczny i niezmienny archetyp, którym są idee, aby na ich podstawie wytworzyć ich odwzorowanie, którym są byty świata materialnego⁵⁷. Według Filona idee nie są ponad Bogiem, lecz są Jego myślami: istnieją w Jego umyśle. Ponadto, ów umysł zostaje określony jako Logos. Logos to miejsce boskich idei. Ale Logos według Filona to nie tylko „miejsce” (w sensie metaforycznym oczywiście, gdyż to, co niecielesne nie ma żadnej przestrzeni), ale także suma wszystkich idei i mocy Boga. Bóg jest tym, który myśli, natomiast Logos jest tym wszystkim, co pomyślane przez Boga⁵⁸.

⁵⁴ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 17–19.

⁵⁵ PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 20–21.

⁵⁶ Por. PLATO, *Timaeus*, 29e.

⁵⁷ Por. PLATO, *Timaeus*, 29a. Platon nigdy nie utożsamiał idei z myślami Boga. Są one według niego samoistne, to znaczy bytują *per se*. Zob. PLATO, *Cratylus*, 385e–386e. Ponadto idee, choć niecielesne, istnieją prawdopodobnie w enigmatycznym „miejscu” nazwanym przez filozofa „hyperuranos”. Zob. PLATO, *Phaedrus*, 247c. Szerzej na temat cech platońskich idei wraz z odpowiednimi odnośnikami do *Dialogów* Platona zob. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano: Bompiani, 2010, s. 166–189.

⁵⁸ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De confusione linguarum*, 172; tenże, *Quis rerum divinarum heres sit*, 111; tenże, *De specialibus legibus*, I, 302. Ponieważ myśli Boga (boskie idee) są uprzednie względem tego, co zostało stworzone na ich podstawie (a więc w stosunku do bytów świata wi-

Zrodzenie Logosu, jak sugeruje Księga Rodzaju, dokonało się w pierwszym dniu stworzenia, a właściwie w dniu „jednym” (μία), gdyż Septuaginta posługuje się w tym przypadku liczebnikiem głównym, nie porządkowym, jak to ma miejsce w przypadku pozostałych dni stworzenia⁵⁹. Ów dzień jest według Filona poza czasem. Zresztą wszystko, co jest natury inteligibilnej i boskiej, a takimi są myśli Boga, jest dla Aleksandryjczyka nie tylko pozaczasowe, ale i wieczne⁶⁰. Boski „plan” stworzenia świata, którym jest Logos istniejący w boskim Umyśle, jest więc wieczny, choć zrodzony.

Co skłoniło Aleksandryjczyka do takiej „przedziwnej”, platońskiej interpretacji Heksameronu? Było nią zapewne pewnego rodzaju przeinaczenie, które znajdujemy w greckim tłumaczeniu pierwszych dwóch wersetów Księgi Rodzaju. Podczas gdy w wersji hebrajskiej czytamy: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem”⁶¹, w wersji Septuaginty, której tekst komentuje Filon, czytamy, że „ziemia była niewidzialna (ή δὲ γῆ ἦν ἀόρατος)”. „Najpierw więc — stwierdza Aleksandryjczyk — Stwórca uczynił bezcielesne niebo i niewidzialną ziemię”⁶². Wszystko to, co powstało w pierwszym dniu stworzenia, było natury inteligibilnej i zaistniało w boskim Umyśle jako świat idei całego nieba i całej ziemi. Dopiero werset 6 pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju mówi według Filona o widzialnej ziemi i widzialnym niebie. W wersecie tym bowiem czytamy: „A potem Bóg rzekł: »Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!«”. Sklepienie to po grecku στερέωμα; wyraz ten oznacza również „solidne ciało”, co jest dla Aleksandryjczyka dowodem, że dopiero w drugim dniu stworzenia, a nie w pierwszym, Bóg zaczyna stwarzać materialne niebo i materialną ziemię. Wszystko to zgadza się Aleksandryjczykowi z tezami zawartymi w Platońskim *Timajosie*, który w tym czasie, jak już to zostało powiedziane, był obowiązkową lekturą dla wszystkich intelektualistów aleksandryjskich⁶³.

dzialnego), Filon metaforycznie określi świat myśli Boga jako „starszego syna”, natomiast świat widzialny jako „młodszy syn” Boga. Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *Quod sit Deus immutabilis*, 31–32: „Ten świat bowiem jest młodszym synem Boga, gdyż jest poznawalny zmysłowo. Jeśli zaś chodzi o starszego syna, który jest bytem umysłowym, to Bóg uznał go za godnego szczególnych przywilejów i postanowił, że on będzie trwał przy Nim. A więc ów młodszy syn, poznawalny zmysłowo, poruszeniem swoim sprawił, że pojawiła się i zajaśniała natura czasu. »Starszym synem« Boga i »światem umysłowym« (κόσμος νοητός) jest oczywiście Logos”.

⁵⁹ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 15.

⁶⁰ Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 12.

⁶¹ Rdz 1,1–2.

⁶² Rdz 1,2. Por. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 29: πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον.

⁶³ Szerzej na temat związków doktryny Filona z Platońskim *Timajosiem* zob. D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill, 1986. Natomiast na temat zrodzenia Logosu i koncepcji stworzenia u Filona z Aleksandrii zob. M. OSMAŃSKI, *Logos i stworzenie*.

Nie jest to miejsce, aby skupiać się na wszystkich szczegółach Filońskiej interpretacji Księgi Rodzaju, mającej ukazać intelektualistom epoki, że Biblia jest również tekstem filozoficznym, który nie tylko nie zaprzecza tezm najmodniejszej w tym czasie filozofii, ale także je wyraża i antycypuje. Tym, co jest dla nas ważne, to fakt, że koncepcja zrodzenia Logosu, powstała na gruncie filozoficznej interpretacji pierwszych wersetów Księgi Rodzaju, zostanie wykorzystana w późniejszych argumentacjach chrystologicznych. Dla przykładu, w pierwszej *Homilii do Księgi Rodzaju* Orygenes czytamy:

„W początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Co jest początkiem wszystkiego, czyż nie „Pan nasz i Zbawca wszystkich”, Jezus Chrystus, „Pierworodny wszelkiego stworzenia” (por. 1 Tm 4,10; Kol 1,15)? W tym więc „Początku”, to znaczy w Słowie swoim, „stworzył Bóg niebo i ziemię”. Podobnie Jan Ewangelista powiada we wstępie do swej Ewangelii: „W początku było Słowo, Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono w początku było u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało” (J 1,1–3). Pismo zatem nie mówi tutaj o początku czasowym, lecz stwierdza, że „w początku”, to znaczy w Zbawicielu, zostały stworzone niebo i ziemia oraz wszystko, co zostało stworzone⁶⁴.

Ojcowie Kościoła, jak widać na powyższym przykładzie, będą więc uzupełniali interpretację Filona o idee zawarte w tekstach nowotestamentalnych, zwłaszcza w listach Pawłowych i w Ewangelii Jana opowiadających o preegzystującym Logosie, w którym wszystko zostało stworzone na początku.

5. *GENERATIO AETERNA* — DOSKONALENIE POMYSŁU FILONA

Choć, jak zostało stwierdzone, według Filona zrodzenie Logosu dokonało się poza czasem (zresztą wszystkie dni stworzenia opisane w Księdze Rodzaju stanowią dla Aleksandryczyka porządek ontologiczny, a nie czasowy), refleksja chrystologiczna pierwszych wieków, wykorzystując osiągnięcia teologii judaizmu hellenistycznego dochodzi do koncepcji *generatio aeterna*, a więc koncepcji odwiecznego rodzenia Syna przez Ojca. Aby nie było żadnej wątpliwości, że Syn, będąc zrodzony, jest tak samo wieczny jak Bóg Ojciec, Orygenes w swym dziele *O zasadach* stwierdza:

A czy ktoś, kto umie myśleć o Bogu i pojmować Go z całą pobożnością, może przypuszczać, że przez najkrótszą chwilkę Bóg Ojciec istniał przed zrodzeniem

Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii, Lublin: RW KUL, 2001; D. MRUGALSKI, *Stwarzanie wieczne i poza czasem. Filozoficzne źródła koncepcji „generatio aeterna” Orygenes*, „*Verbum Vitae*”, 35 (2019), s. 377–386.

⁶⁴ ORIGENES, *In Genesim homiliae*, I, 1.

Mądrości? Stwierdzenie takie zakładałoby przecież, że Bóg nie mógł zrodzić Mądrości, zanim ją zrodził i powołał z niebytu do istnienia, albo że mógł, ale nie chciał tego uczynić; nie wolno jednak tak mówić o Bogu. Jasne jest dla wszystkich, że obydwa te twierdzenia są bezbożne i absurdalne — oznaczają bowiem, że Bóg z niemożności zrodzenia poczynił postępy, aby uzyskać tę możliwość, albo że chociaż mógł uczynić to od razu, odwlekał i odkładał na potem akt zrodzenia Mądrości. Dlatego wierzymy, że Bóg zawsze jest Ojcem swego jednorodzonego Syna, który wprawdzie narodził się z Niego i od Niego pochodzi, jednakże bez jakiegokolwiek początku: ani takiego, który da się określić w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić wyłącznie rozumowo i, że tak powiem, zauważyć jedynie w umyśle i duszy. Musimy zatem wierzyć, że Mądrość została zrodzona przed wszelkim początkiem, który by się dał określić słowem albo pomyśleć⁶⁵.

W swych dziełach Orygenes przedstawia wiele różnych argumentów zarówno filozoficznych, jak i biblijnych przemawiających za odwiecznym istnieniem Syna Bożego jako Logosu, Mądrości i Mocy Boga. Jednym z nich jest argument z niezmienności Boga. Skoro substancja Boża jest niezmienna, argumentuje, nie może być tak, że Ojciec w pewnym czasie nie posiadał Syna, a po pewnym czasie go zrodził. Zakładałoby to „że Bóg podlegał jakimś rozwojowi i od stanu gorszego przeszedł do lepszego”⁶⁶. Jeśli chodzi o podstawy skryptyurystyczne, którymi posługuje się Orygenes, a po nim wszyscy ojcowie Kościoła, także w dobie kryzysu ariańskiego, to jednym z najczęściej cytowanych tekstów nowotestamentalnych (oprócz oczywiście Prologu Ewangelii Jana) jest wypowiedź św. Pawła, który stwierdza, że „Chrystus jest Mocą Boga i Mądrością Boga”⁶⁷. A skoro tak, to wszystkie wypowiedzi Starego Testamentu o stwórczej aktywności Bożej Mądrości opowiadają tak naprawdę o Synu Bożym, który istniał przed swoim wcieleniem. Jednym z takich tekstów, często cytowanych przez ojców w ich argumentacji chrystologicznej jest tekst z Księgi Przysłów, w którym Mądrość w następujących słowach mówi o samej sobie:

Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała. Przed oceanem istnieć zaczęłam, przed źródłami pełnymi wody; zanim góry zostały założone, przed pagórkami zaczęłam istnieć⁶⁸.

Tekst ten, w wersji Septuaginty, którą cytują ojcowie Kościoła, bardziej niż o stworzeniu Mądrości mówi o tym, że Mądrość została uczyniona „początkiem

⁶⁵ ORIGENES, *De principiis*, I, 2,2. Zob. także tamże, IV, 4,1: „Jakże więc można powiedzieć, iż był kiedyś czas, w którym nie było Syna? Wszak to oznacza to samo, co stwierdzenie, że był niegdyś czas, w którym nie było prawdy, mądrości i życia, skoro uważamy, iż w tym wszystkim zawiera się istota Boga Ojca”.

⁶⁶ ORIGENES, *De principiis*, I, 2,10.

⁶⁷ 1 Kor 1,24. Por. ORIGENES, *De principiis*, I, 2,1–2.

⁶⁸ Prz 8,22–25.

(ἀρχήν) dróg Boga dla jego dzieł⁶⁹. Wypowiedź ta sugeruje, że wszystko, co czyni Bóg, czyni przez Mądrość, która jest „zasadą” (ἀρχή) Jego działalności. Mało tego, owa Mądrość, mówiąc o swoim boskim pochodzeniu (w wersji Septuaginty), stwierdza: „przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie (γεννᾶ με)”⁷⁰. Użyty czas terażniejszy wskazuje na czynność nieustannego rodzenia Mądrości przez Boga. Tak więc Syn Boży, będąc Logosem i Mądrością Boga, nie tyle zaistniał przed założeniem świata, ile istnieje odwiecznie jako zrodzony. Jego zrodzenie nie miało żadnego początku czasowego, gdyż nie było momentu, w którym Bóg by nie myślał, a tym samym nie rodził swojej Mądrości⁷¹.

6. KRZYS ARIAŃSKI I PÓŹNIEJSZA ARGUMENTACJA CHRYSOLOGICZNA

Subtelnej argumentacji Orygenesesa na rzecz *generatio aeterna* nie zrozumiał Ariusz. Do istoty Boga należy, według niego, bycie niezrodzonym. Bycie zrodzonym, a tak o Chrystusie mówi Pismo, zakłada, że był czas, kiedy Syna nie było. Nie jest to miejsce, aby szczegółowo opisywać kolejne etapy i przebieg kryzysu ariańskiego⁷², dla naszego tematu istotne jest natomiast stwierdzenie, że teologiczną odpowiedzią na herezję Ariusza był dogmat zawarty w Credo nicejskim, który głosi, iż Syn jest współistotny Ojcu. Przy tej okazji dokonuje się rozróżnienia między czasownikami oznaczającymi rodzenie i stwarzanie, które przed kontrowersją ariańską były po prostu synonimami: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί⁷³. Bycie stworzonym oznacza zaistnienie czegoś z niczego, natomiast bycie zrodzonym oznacza pochodzenie z substancji (οὐσία) rodzica, w tym przypadku Boga⁷⁴. Jest rzeczą ciekawą, że Credo, mówiąc o tym, iż Syn nie jest stworzony, posługuje się czasownikiem ποιέω (dosłownie „uczynić”), a nie κτίζω („stwarzać”). Jest tak zapewne dlatego, że klasyczny tekst Księgi Przysłów 8,22, o którym była mowa wyżej, posługuje się właśnie

⁶⁹ Prz 8,22. Por. ORIGENES, *De principiis*, I, 2,1.

⁷⁰ Prz 8,25. Por. ORIGENES, *De principiis*, I, 2,1.

⁷¹ Szerzej na temat konceptu *generatio aeterna* Syna przez Ojca i jego związku z argumentacją medioplatońską zob. D. MRUGALSKI, *Stwarzanie wieczne i poza czasem. Filozoficzne źródła koncepcji „generatio aeterna” Orygenesesa*, „Verbum Vitae”, 35 (2019), s. 373–418. Zob. także J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai: Desclée & Cie, 1961, s. 344–353; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris: Aubier, 1956, s. 83–121; H. PIETRAS, *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin: Polihymnia, 1998, s. 89–97.

⁷² W tej kwestii zob. H. PIETRAS, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

⁷³ Por. DSP, I, 24.

⁷⁴ Por. tamże: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς.

czasownikiem κτίζω, gdy mówi o zrodzeniu Mądrości, podczas gdy w Rdz 1,1, gdzie jest mowa o stworzeniu świata, pojawia się czasownik ποιέω. Syn jest więc zrodzony, a nie uczyniony, jak świat.

Choć w opinii niektórych teologów dogmat nicejski jest pewnego rodzaju cezurą, która wyznacza koniec refleksji medioplatońskiej w ramach chrystologii, a zarazem przejawem dehellenizacji chrześcijaństwa, gdyż mówi o współistotności i współwieczności boskich bytów⁷⁵, to nie jest to do końca prawdą. Między I w. p.n.e. a III w. n.e. w środowiskach medioplatońskich toczył się spór o to, co znaczy, że świat został stworzony, a właściwie zrodzony przez Boga, jak twierdził Platon. Świat zaczął istnieć w czasie, czy też istnieje odwiecznie jako zrodzony (γενητός)? Tylko dwóch ze znanych nam medioplatoników (Plutarch i Attyk) twierdziło, że bycie zrodzonym oznacza zaistnienie w czasie⁷⁶. Dla większości filozofów tego nurtu bycie zrodzonym (γενητός) oznacza posiadanie przyczyny czy też zasady swojego pochodzenia, lecz nie zaistnienie w czasie⁷⁷. Świat idei istniejący w umyśle Boga również ma swoją zasadę w umyśle i istnieje dlatego, że istnieje umysł, który je myśli⁷⁸. Jeśli nie byłoby tego, kto myśli, nie istniałoby to, co pomyślane. Tego typu zależność ontologiczna nie zakłada następstwa czasowego. Jeśli bowiem wieczny jest Umysł, wieczne może być to, co przez niego myślane. Teza ta była znana Orygenesowi i została przez niego wykorzystana w argumentacji chrystologicznej, o której była mowa wyżej. Do tej właśnie argumentacji powracają ojcowie Kościoła walczący z arianizmem także po soborze nicejskim. Oto bowiem w *Mowach przeciw arianom* św. Atanazego czytamy:

Istota Ojca nie była nigdy niekompletna, żeby to, co jest jej własne, miało uzupełnić ją później. Również Syn nie narodził się, jak człowiek rodzi się z człowieka, aby musiał pojawić się po istnieniu Ojca, lecz jest płodem Boga i należąc do istniejącego wiecznie Boga, istnieje wiecznie. Dla ludzi — z powodu niedoskonałości

⁷⁵ Por. F. RICKEN, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, red. B. Welte, Freiburg: Herder, 1970, s. 75–79.

⁷⁶ Szerzej na temat tego sporu, wraz z odpowiednimi odnośnikami do źródeł zob. D. MRUGALSKI, *Stwarzanie wieczne i poza czasem*, s. 377–396.

⁷⁷ Por. ALKINOUS, *Didaskalikos*, 169,32–35: „Gdy Platon mówi, że świat jest zrodzony, to nie należy odbierać go tak, jakby chciał powiedzieć, że istniał kiedyś czas, w którym nie było jeszcze świata, lecz — że ów świat jest wiecznie w stadium rodzenia się (ἄει ἐν γενέσει ἔστι) i ujawniania jakąś starszą od siebie przyczynę swojego istnienia”. Zob. także CALVENUS TAURUS, Fr. 23 (ed. Vimercati, 504), tłum. własne: „W tym sensie, także dla tych, według których świat jest w sposób oczywisty wieczny (ἀντικρως αἰδιος), światło, które księżyc otrzymuje od słońca jest zrodzone (γενητόν): chociaż nigdy nie istniał moment, w którym księżyc nie byłby przez nie oświetlany”.

⁷⁸ Por. ALKINOUS, *Didaskalikos*, 163,30–34.

natury — jest właściwe rodzenie się w czasie, dla Boga natomiast — z powodu wiecznej doskonałości natury — wieczne zrodzenie⁷⁹.

Bóg jest Tym, który jest, wiecznie. Skoro więc wiecznie istnieje Ojciec, również wiecznie istnieje Jego odblask, którym jest Jego Logos. Bóg, który jest, posiada istniejący z Niego Logos i ani Logos nie stał się potem, nie istniejąc wcześniej, ani Ojciec nie był nigdy nielogiczny [= bez Logosu]. Zuchwałość wobec Syna prowadzi natomiast do bluźnierstwa przeciw Ojcu, jakoby wymyślił sobie z zewnątrz Mądrość, Logos i Syna⁸⁰.

Taką i podobne argumentacje znajdujemy w wielu miejscach *Mów przeciw arianom* św. Atanazego. Sercem tego typu rozumowania jest przekonanie, że Syn jako Logos i Mądrość Boga jest tym, co pomyślane przez boski Umysł, którym jest Ojciec. Skoro Ojciec myśli odwiecznie i nie można powiedzieć, że był kiedykolwiek jakiś moment, w którym Bóg byłby „nielogiczny”, czyli pozbawiony swojego Logosu, to nie można powiedzieć, że był czas, kiedy nie istniał Jego Syn — Logos. Bycie zrodzonym w przypadku bytów inteligibilnych i boskich, zgodnie z tradycją platońską, wskazuje na pochodzenie jednego bytu od drugiego, nie zaś na następstwo czasowe. Tego typu argumentacja chrystologiczna, opisująca zrodzenie Logosu w oparciu o metaforę umysłu i istniejących w nim idei (czy mądrości) będzie przewijała się w chrześcijańskiej teologii przez wieki. Pojawi się ona nawet w *Summie teologii* św. Tomasza z Akwinu, który zastanawiając się nad kwestią istnienia pochodzenia w Bogu, stwierdzi:

Nie należy rozumieć pochodzenia na wzór tego, które jest w ciałach materialnych: czy to przez ruch przestrzenny, czy przez działanie jakiejś przyczyny na skutek zewnętrzny (na przykład gorąco pochodzące od ogrzewającego działające na to, co ogrzewane), lecz na wzór wyłaniania inteligibilnego (*secundum emanationem intelligibilem*), to jest wyłaniania słowa inteligibilnego z osoby mówiącej (*verbi intelligibilis a dicente*), które w niej pozostaje. W ten sposób wiara katolicka przyjmuje pochodzenie w Bogu⁸¹.

Wyjaśnienie pochodzenia osób boskich (bo jest tu mowa o pochodzeniu w ogóle, nie tylko o zrodzeniu Logosu) w oparciu o analogię powstawania pojęcia w intelekcie uznaje Tomasz już za „klasyczną” doktrynę katolicką. Opisuje ona najadekwatniej to, czym jest pochodzenie w Bogu, gdyż nie mamy tu do czynienia z powstawaniem jakiegoś skutku zewnętrznego, a dodatkowo to, co pochodzi (pojęcie), pozostaje tej samej natury, jak to, od czego pochodzi (intelekt). Kiedy natomiast Akwinata przejdzie do omawiania pierwszego z dwóch pochodzeń istniejących w Bogu, a więc pochodzenia Syna (drugim jest pochodzenie

⁷⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, I, 14.

⁸⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, I, 25.

⁸¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, 27, 1, corp.

Ducha), ponownie powróci do klasycznej już analogii wyłaniania się pojęcia w myślącym intelekcie. Tym razem jednak Tomasz będzie przyglądał się tej analogii z nieco innej strony. Otóż, ponieważ pochodzenie Syna od Ojca nazywane jest w Piśmie Świętym „zrodzeniem”, pojawia się pytanie, co rozumiemy, kiedy mówimy o zrodzeniu, i czy analogia wyłaniania się pojęcia z intelektu ma jakieś cechy „zrodzenia”. Okazuje się, że tak:

Tak więc pochodzenie Słowa w Bogu ma cechy istotne zrodzenia. Pochodzi bowiem na sposób czynności intelektualnej (*per modum intelligibilis actionis*), która jest działaniem życia, od związanej z nim zasady — jak powiedziano wyżej (1,27,1) — i to zarówno na zasadzie podobieństwa, ponieważ pojęcie w intelekcie jest podobieństwem do rzeczy poznawanej intelektem, jak i istniejąc w tej samej naturze, ponieważ w Bogu poznawanie intelektualne i istnienie jest tym samym — jak wykazano wyżej (1,14,4). Dlatego pochodzenie Słowa w Bogu nazywa się zrodzeniem, a samo pochodzące Słowo nazywa się Synem⁸².

W analogii wyłaniania się pojęcia z intelektu istotne jest dla Tomasza to, że jest to czynność, która jest oznaką życia, oraz (ponownie) że jest to czynność w obrębie tej samej natury, rodząca byt tej samej natury. Według Gilles’a Emery’ego omawiana tu doktryna dotarła do Akwinaty za sprawą dzieł Hilarego z Poitiers i Augustyna⁸³. Zapewne dlatego uznaje ją Tomasz już za iście „katolicką”. Jednakże, jak wykazaliśmy wyżej, doktryna ta była znana i szeroko omawiana także przez Orygenesesa, którego dzieła notabene były znane Hilaremu i Augustynowi, a pojawiła się już w judaizmie hellenistycznym, u Filona z Aleksandrii, który w swej filozoficznej interpretacji Księgi Rodzaju porównywał zrodzenie Logosu do pozacczasowego wyłaniania się idei w boskim intelekcie.

WNIOSKI

Spotkanie myśli biblijnej z filozofią grecką, które dokonało się jeszcze przed Chrystusem, w ramach judaizmu hellenistycznego, zaowocowało może niezupełnie nową, ale z pewnością oczyszczoną z antropomorfizmów, wizją Boga radykalnie transcendentnego. Ów Bóg działał w świecie za pomocą swych mocy, którymi w filozoficznej interpretacji Pięcioksięgu stały się zhipostatyzowane atrybuty Boga. Pomysł ten, który zrodził się w dialogu z modną w tym czasie filozofią medioplatońską, staje się lejtmotywnym wszystkich komentarzy biblijnych żydowskiego myśliciela, Filona z Aleksandrii, a następnie zostaje przejęty

⁸² THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, 27, 2, corp.

⁸³ Por. G. EMERY, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2014, s. 99.

przez myślicieli chrześcijańskich, którzy w starotestamentalnych teofaniach będą dostrzegali preegzystującego Syna Bożego — „Moc Boga i Mądrość Boga” (1 Kor 1,24).

Hierarchiczna struktura bytów boskich, którą proponowała filozofia medioplatońska, nie spodobała się jednak myślicielom chrześcijańskim, dlatego jeszcze przed kryzysem ariańskim poszukiwali oni rozwiązań, które wskazywałyby na współistotność i współwieczność Boga Ojca i jego Logosu. Wielką zasługę w tej kwestii należy przypisać Orygenesowi i jego koncepcji *generatio aeterna* Syna przez Ojca. Warto jednak zauważyć, że również ta doktryna chrystologiczna zrodziła się w ciągłym dialogu z filozofią medioplatońską. To właśnie w kręgach medioplatoników toczył się wówczas znany Orygenesowi spór o wieczność świata, w tym także o wieczność świata idei, pojmowanych jako myśli odwiecznego Intelaktu, którym jest Bóg. To, co zrodzone przez ów Intelakt, jest tej samej natury co on, a skoro ów Intelakt jest wieczny i wiecznie myślący, to nie było momentu, w którym nie posiadałby tego, co pomyślane, a więc swojego Logosu i swojej Mądrości. Bycie zrodzonym w przypadku bytów inteligibilnych i boskich nie musi więc zakładać zaistnienia w czasie.

Analogia odwiecznie myślącego Intelaktu, który odwiecznie posiada to, co myśli, była wykorzystywana przez ojców Kościoła także w dobie kryzysu ariańskiego. Choć Ariusz nie zrozumiał subtelnej argumentacji Orygenesusa i poszedł drogą średniego platonizmu, proponując nie tylko hierarchiczną strukturę Trójcy, ale i koncepcję zaistnienia Syna w czasie, to św. Atanazy w swej walce z arianizmem powraca do analogii zaproponowanej przez Orygenesusa, a powstałej już na gruncie judaizmu hellenistycznego. Tę samą argumentację chrystologiczną przejmą łacińscy ojcowie Kościoła, tacy jak Hilary z Poitiers i Augustyn, dzięki którym dotrze ona do myślicieli średniowiecznych, między innymi do Tomasza z Akwinu, który uzna ją za doktrynę iście katolicką.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ALKINOUS, *Didaskalikos*, w: ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, Texte établi et commenté*, red. J. Whittaker, Paris: Les Belles Lettres, 1990 (wyd. pol.: ALKINOUS, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków: WAM, 2008).
- ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra Arianos*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 26, wyd. J.-P. Migne, Parisii 1887, 12–468 (wyd. pol.: ATANAZY WIELKI, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. P.M. Szewczyk, Kraków: WAM 2013).

- CALVENUS TAURUS, *Fragmenta*, w: *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*, ed. E. Vimercati, Milano: Bompiani 2015, s. 464–530.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, red. C. Mondésert, H.I. Marrou, Paris: Cerf, 1965 (Sch 108).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, red. O. Stählin, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906–1909 (GCS 15, GCS 17).
- DSP = *Dokumenty Soborów Powszecznych*, I–IV, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001–2005.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908 (GCS 9/2).
- HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1979 (CCSL 62).
- IUSTINUS MARTYR, *Apologia I–II*, ed. C. Munier, Paris: Cerf, 2006 (Sch 507), (wyd. pol.: JUSTYN MĘCZENNIK, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012).
- IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, w: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, ed. M. Marcovich, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1997 (wyd. pol.: JUSTYN MĘCZENNIK, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012).
- NOVATIANUS, *De Trinitate*, red. G.F. Diercks, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1972 (CCSL 4).
- NUMENIUS, *Fragmenta*, w: *Medioplatonici: opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*, ed. E. Vimercati, Milano: Bompiani, 2015, s. 1362–1461.
- ORIGENES, *De principiis*, red. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris: Cerf, 1978–1980 (Sch 252, Sch 253, Sch 268), (wyd. pol.: ORYGENES, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM, 1996).
- ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, ed. H. de Lubac, L. Doutreleau, Paris: Cerf, 1996 (Sch 7bis), (wyd. pol.: ORYGENES, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków: WAM 2012).
- PHILO ALEXANDRINUS, *Opera*, ed. G.P. Goold: *Philo in Ten Volumes*, tłum. F.H. Colson, G.H. Whitaker, 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, *Timaeus*, red. A. Rivaud: Platon, Oeuvres Complètes, t. X, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, red. H. von Arnim, vol. I–III, Leipzig: Teubner, 1903–1905.

- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, red. A. Kroymann, E. Evans, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954 (CCSL 2).
- TERTULLIANUS, *De oratione*, red. G.F. Diercks, CCSL 1, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1954, s. 256–274.
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889 (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Trójcy Świętej. Summa teologii, I, q. 27–43*, tłum. W. Gołaski, Poznań: W drodze, 2021).

Opracowania

- BENEDYKT XVI, *O wierze, rozumie i uniwersytecie: Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim. Ratyżbona, 12 września 2006*, w: BENEDYKT XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków: WAM, 2017, s. 25–54.
- BOYS-STONES B., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, New York: Cambridge University Press, 2018.
- BUCUR B.G., *Justin Martyr's Exegesis of Biblical Theophanies and the Parting of the Ways between Christianity and Judaism*, „Theological Studies”, 75 (2014), s. 34–51.
- BUCUR B.G., *The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism*, „Journal of Early Christian Studies”, 23 (2015), s. 245–272.
- CALABI F., *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden – Boston: Brill, 2008.
- CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris: Aubier, 1956.
- DANIÉLOU J., *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Tournai: Desclée & Cie, 1961.
- DANIÉLOU J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, tłum. S. Basista, Kraków: WAM, 2002.
- DILLON J., *The Ideas as Thoughts of God*, w: tenże, *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 35–49.
- DILLON J., *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Itaca, New York: Cornell University Press, 1996.
- DODSON J.R., *The 'Powers' of Personification. Rhetorical Purpose in the Book of Wisdom and the Letter to the Romans*, Berlin – New York: De Gruyter, 2008.
- DUPUIS J., *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- EMERY G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Romanek, Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, 2014.

- FERRARI F., *Il Bene e il demiurgo: identità o gerarchia? Il conflitto delle interpretazioni nel medioplatonismo*, w: *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, red. M.L. Gatti, P. De Simone, Milano: Vita e Pensiero, 2020, s. 239–261.
- FERRARI F., *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*, w: *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, red. F. Celia – A. Ulacco, Pisa: Pisa University Press, 2012, s. 81–131.
- FERRARI F., *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, „Rivista di Storia della Filosofia”, 70 (2015), s. 321–337.
- GERSON L., *From Plato to Platonism*, Ithaca – London: Cornell University Press, 2013.
- GIESCHEN C.A., *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1998.
- GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1990.
- HARNACK A. VON, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack*, Leipzig: Hinrichs, 1913.
- HARNACK A. VON, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I–III, Freiburg im Breisgau: Mohr, 1888–1890.
- HENGEL M., *Judaism and Hellenism Revisited*, w: *Hellenism in the Land of Israel*, red. J.J. Collins – G.E. Sterling, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, s. 6–37.
- HENGEL M., *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, t. I–II, Philadelphia, PA: Fortress, 1974.
- HENGEL M., *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London: SCM, 1989.
- LILLA S., *Hellenistic Judaism*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, t. II, red. A. Di Berardino, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014, s. 208–210.
- LILLA S., *Introduzione al Medio platonismo*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1992.
- LILLA S., *Middle Platonism*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, t. II, red. A. Di Berardino, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014, s. 795–798.
- MARKSCHIES C., *Does it Make Sense to Speak about a "Hellenization of Christianity" in Antiquity?*, „Church History and Religious Culture”, 92 (2012), s. 5–34.
- MISIARCZYK L., *Bóg Ojciec Justyna Męczennika*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. J. Naumowicz, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2001, („Studia Antiquitatis Christianae” 15), s. 29–41.
- MRUGALSKI D., *Between Ontologisation and Apophaticism: On the Philosophical Interpretation of Exodus 3:14 in the Alexandrian Tradition (1st–3rd century AD)*, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2021 („Studia Patristica” 103), s. 1–12.

- MRUGALSKI D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona „apathei” Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, „*Verbum Vitae*”, 33 (2018), s. 279–314.
- MRUGALSKI D., *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*”, 39/3 (2021), s. 639–657.
- MRUGALSKI D., *Stwarzanie wieczne i poza czasem. Filozoficzne źródła koncepcji „generatio aeterna” Orygenesesa*, „*Verbum Vitae*”, 35 (2019), s. 373–418.
- MRUGALSKI D., *The Forms as God’s Thoughts in the Platonist Tradition: A Polemic with John Dillon’s Thesis*, „*Kronos Philosophical Journal*”, 9 (2020), s. 159–170.
- MÜLLER G.L., *Chrystologia: Nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M, 1998.
- MYSZOR W., *Chrystologia gnostyków. Podstawowe problemy*, „*Vox Patrum*”, 20 (2000), s. 83–92.
- O’COLLINS G., *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Chrzanowska, K. Franek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu “De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin: RW KUL, 2001.
- PAWŁOWSKI K., *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje*, „*Filozofia Chrześcijańska*”, 13 (2016), s. 77–95.
- PIETRAS H., *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin: Polihymnia, 1998, s. 89–97.
- PIETRAS H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- PONIŻY B., *Dynamizm biblijnych znaczeń „Logosu” w świetle Księgi Mądrości*, „*Verbum Vitae*”, 13 (2008), s. 87–107.
- PONIŻY B., *Ku osobowej mądrości w literaturze Starego Testamentu*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*”, 20 (2006), s. 27–40.
- PONIŻY B., *Obraz (Oblicze) Boga w księgach mądrościowych*, w: *Teologia Starego Testamentu*, t. II: *Księgi mądrościowe*, red. M. Rosik, Wrocław: TUM, 2011, s. 7–92.
- RAHNER K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- RAHNER K., *Przez Syna do Ojca*, [tłum. A. Morawska, D. Szumska], Kraków: Znak, 1979.
- RATZINGER J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- RATZINGER J., *Europa — zobowiązujące dziedzictwo chrześcijan*, w: tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa: Pax, 2009, s. 169–190.
- RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 2018.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: RW KUL, 1999.

- REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano: Bompiani, 2010.
- Ricken F., *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, red. B. Welte, Freiburg: Herder, 1970, s. 74–99.
- RUNIA D.T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden: Brill, 1986.
- SCHÖNBORN CH., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań: Pallotinum, 2002.
- TERMINI C., *Le potenze di Dio. Studio su δύνναμις in Filone di Alessandria*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000.
- ZAMBON M., *Middle Platonism*, w: *A Companion to Ancient Philosophy*, red. M.L. Gill, P. Pellegrin, Oxford: Blackwell, 2006, s. 561–576.

THE ENCOUNTER BETWEEN GREEK PHILOSOPHY AND BIBLICAL THOUGHT IN HELLENISTIC JUDAISM AND THE BIRTH OF CHRISTOLOGY

SUMMARY

In the 20th century, there was a dispute between Protestant and Catholic scholars over the Hellenisation of Christianity, or rather the evaluation of the phenomenon of Hellenisation. According to Adolf von Harnack, Hellenisation destroyed or deformed the essence of Christianity. According to Joseph Ratzinger, the opposite was rather the case: the encounter between biblical thought and Greek philosophy helped to adequately express the essence of Christianity. Ratzinger has devoted numerous works to the polemic against Harnack's thesis, pointing out that Hellenisation took place, not only after the death and resurrection of Jesus, but much earlier. However, Ratzinger does not cite many examples and arguments in confirmation of his thesis. This article is an attempt to supplement Ratzinger's arguments by showing how certain theoretical solutions arose within Hellenistic Judaism, i.e. in the time before the birth of Jesus, and how these were then used by Christians in their Christological argumentation. It was the philosophical interpretation of the Pentateuch made by Philo of Alexandria, but which also appears in the Bible itself (especially in the Sapiential Books), that helped the Fathers of the Church to perceive a pre-existent Logos in the theophanies of the Old Testament. This philosophical interpretation also gave rise to the concept of *generatio aeterna*, i.e., the argument in favour of the eternal generation of the Son by the Father.

KEYWORDS: Hellenism, Christology, patristic exegesis, Hellenistic Judaism, Middle Platonism, Philo of Alexandria, Origen, Thomas Aquinas, Joseph Ratzinger, Adolf von Harnack

SŁOWA KLUCZE: hellenizm, chrystologia, egzegeza patrystyczna, hellenistyczny judaizm, medioplatonizm, Filon z Aleksandrii, Orygenes, Tomasz z Akwinu, Joseph Ratzinger, Adolf von Harnack