

ORYGENES (Ὠριγῆνης, **Origenes**) – najwybitniejszy obok św. Augustyna myśliciel wczesnochrześcijański, prekursor spekulatywnej teologii, ur. w 185, zm. w 253 (lub w 254).

Pochodził z rodziny chrześcijańskiej z Aleksandrii. Jego ojciec Leonides, prawdopodobnie zajmujący się działalnością katechetyczną, poniósł śmierć męczeńską podczas prześladowań chrześcijan za cesarza Septymiusza Sewera w 202. Wykształcenie – helleńskie (ἐγκύκλιος παιδεία [enkýklios paidéia]) i biblijne – otrzymał od ojca. Naukę filozofii kontynuował pod kierunkiem medioplatonczyka Ammoniusza Sakkasa (co kwestionują niektórzy badacze, np. H. Dörrie, R. Goulet), w którego szkole kształcił się również Plotyn. Z woli bpa Aleksandrii Demetriusza 18-letni O. został katechetą w rodzinnym mieście.

Zgodnie z przekazem Euzebiusza z Cezarei (*Historia ecclesiastica*, VI 8, 1–5), niepotwierdzonym przez inne ówczesne źródła, O. w młodzieńczym wieku zinterpretował dosł. tekst z Ewangelii św. Mateusza (19, 12) o bezżenności dla Królestwa Niebieskiego i pozbawił się męskości. Większość współczesnych orygenistów uznaje autentyczność tej relacji i dostrzega w czynie O. przejaw młodzieńczej ascetycznej gorliwości, charakterystyczny dla wczesnochrześcijańskich środowisk mniszych. Wielu uczonych (w XIX w. K. F. Schnitzer, F. Böhringer; na początku XX w. A. Harnack, E. Klostermann; współcześnie H. Chadwick, J. F. Dechow) kwestionuje wiarygodność wzmianki Euzebiusza i powątpiewa w realność czynu O., ponieważ pozostaje on w sprzeczności z alegoryczną egzegezą Ewangelii św. Mateusza (19, 12), jaką zamieścił sam O. w swoich późniejszych dziełach (np. *Commentarium in Evangelium Matthaei*, XV 1–5; tłum pol. *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, I–II, Kr 1998–2002), oraz z jego krytyką dosłownej interpretacji tego tekstu, mogącej prowadzić do autokastracji, którą zdecydowanie piętnuje. Ponadto termin εὐνοῦχος [eunoúchos] użyty w tekście Ewangelii św. Mateusza, a także w listach Pawłowych, miał w środowisku aleksandryjskim już za Klemensa Aleksandryjskiego znaczenie przenośne jako osoby „obrzezanej duchowo”.

W Aleksandrii O. założył szkołę, w której na niższym poziomie przygotowywano katechumenów do chrztu, a na wyższym – wykładano doktrynę chrześcijańską na bazie filozofii średnioplatonickiej. W 215, w drodze

do Aten, O. zatrzymał się w Cezarei Palestyńskiej, gdzie bpi Teoktyst z Cezarei i Aleksander z Jerozolimy, w uznaniu jego rozległej wiedzy teologicznej i zdolności egzegetycznych zlecieli mu zadanie komentowania Słowa Bożego na zgromadzeniach liturgicznych, mimo że nie był konsekrowany. Wywołało to oburzenie i zazdrość bpa Demetriusza, który nakazał O. natychmiastowy powrót do Aleksandrii. Konflikt z Demetriuszem wybuchł ponownie, gdy w 231 O., podczas kolejnego pobytu w Cezarei, przyjął bez jego zgody święcenia kapłańskie z rąk lokalnego bpa Teoktysta (Euzebiusz, *Historia ecclesiastica*, VI 8, 4–5). Synod aleksandryjski zwołany przez Demetriusza wydał zakaz spełniania przez O. funkcji kapłańskich w Aleksandrii, w związku z czym O. osiadł w Cezarei, gdzie kierował szkołą analogiczną do aleksandryjskiej, a także prowadził działalność homiletyczną.

Mimo dyskusyjności niektórych uwarunkowanych filozofią platońską i stoicką poglądów O. (preegzystencja dusz, następstwo światów, apokatastaza), jego autorytet wzrastał, o czym świadczą liczne podróże w charakterze eksperta teologii, m.in. do Aten i do Arabii. O. brał udział w publicznych dysputach filozoficzno-teologicznych z gnostykami, którzy w redagowanych później relacjach zniekształcali jego poglądy. W 253 podczas prześladowań za cesarza Decjusza O. został pojmany, wtrącony do więzienia i torturowany. Zmarł w Tyrze w Fenicji na skutek odniesionych obrażeń.

Po śmierci O. rozgorzały spory teologiczne nad ortodoksyjnością jego doktryny, przebiegające w dwóch fazach: pod koniec IV w. i w VI w. Większość dzieł O. uległa wówczas zniszczeniu, niektóre zachowały się w łac. przekładach Rufina z Akwilei i św. Hieronima. Myśl O. zyskała ogromną popularność w egip. środowisku mniszym, które przyczyniło się do wypaczenia jego poglądów. Na soborze Konstantynopolskim II w 553 z inicjatywy cesarza Justyniana Wielkiego potępiono wiele twierdzeń przypisywanych O., które w świetle zachowanych źródeł okazały się poglądami orygenistów z VI stulecia.

Badania całej zachowanej spuścizny O., prowadzone w XX w. przez badaczy franc. (J. Daniélou, H. de Lubac, H. Crouzel, M. Fédou), niem. (W. Völker, A. Lieske, H. Koch, L. Lies) i wł. (M. Simonetti, L. Perrone, A. Monaci-Castagno) przyczyniły się do ukazania pełnego obrazu jego twórczości w kontekście epoki i dowiodły kluczowej roli jego myśli w powstaniu i

rozwoju chrześcijańskiej teologii. Liczne cyt. w dokumentach Kościoła (encykliki papieskie, *Katechizm Kościoła Katolickiego*) i w Liturgii Godzin świadczą o uznaniu wielu poglądów O. za zgodne z ortodoksją katolicką i aktualne dla współczesnej teologii i życia Kościoła.

W korespondencji św. Hieronima (*Epistulae*, 33) zachowała się lista znanych mu dzieł O.; do naszych czasów przetrwała niewielka część pism, a tylko nieliczne w gr. oryginale. O. jest autorem: 1) dzieł egzegetycznych (*Hexapla* – zestawienie oryginalnego hebr. tekstu ST, jego gr. transkrypcji oraz gr. tłum.: Septuaginty i przekładów Akwili, Symmachusa i Teodocjona; naukowe komentarze i liturgiczne homilie do większości ksiąg biblijnych ST i NT, wśród których dla poznania poglądów filozoficznych O. ważne są: *Commentarii in Evangelium Ioannis* w trzydziestu dwóch księgach, z których zachowało się 9 w gr. oryginale (*Commentaire sur Saint Jean*, wyd. gr.-franc. C. Blanc, I–V, P 1966–1992 (I: *Livres I–IV*, II: *Livres VI et X*, III: *Livre XIII*, IV: *Livres XIX et XX*, V: *Livres XXVIII et XXXII*); *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, I–II, Wwa 1981, Kr 2003); *Homiliae in Genesim* – zachowało się 16 w łac. przekładzie Rufina (*Homélie sur la Genèse*, wyd. łac.-franc. L. Doutreleau, P 1976; *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: tenże, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, Wwa 1984, I 155–278); *Komentarz do Księgi Rodzaju* o charakterze naukowym zaginął); 2) traktatów: *Περὶ εὐχῆς* [*Peri euchés*] (*De oratione; O modlitwie*, Tw 1985), *Προτρεπτικὸς εἰς μαρτυρίαν* [*Protrepitikós eis martyrián*] (*Exhortatio ad martyrium, Zachęta do męczeństwa*) i *Περὶ πάσχα* [*Peri pascha*] (*De pascha*; w tłum. pol. wydano *Pisma paschalne*, Kr 1994, zawierające pismo *O święcie paschy*); 3) zapisu debaty teologicznej w Arabii *Διαλεκτὸς πρὸς Ἡρακλείδαν* [*Dialektós pros Herakléidan*] (*Dialogus cum Heraclide*); 4) listów. Napisał także 2 obszerne dzieła ważne dla historii filozofii oraz dla rozwoju pojęć i myśli filozoficznej: 1) traktat filozoficzno-teologiczny *Περὶ ἀρχῶν* [*Peri archón*] (*De principiis; Traité des principes*, wyd. łac.-franc. H. Crouzel, M. Simonetti (w łac. tłum. Rufina z Akwilei), I–V, P 1978–1984 (t. III zawiera także tekst gr.); *O zasadach*, Wwa 1979, Kr 1996), omawiający podstawowe zasady doktryny chrześcijańskiej (naczelną – jeden Bóg, pomocnicze – Chrystus, Duch Święty, dusza, zmartwychwstanie, wolna wola, diabeł i jego aniołowie, świat jest stworzony i będzie miał swój koniec, natchnione Pismo Święte), a

równocześnie metafizyczne zasady bytu, zgodnie ze znanym w starożytności gatunkiem literatury filozoficznej; 2) apologię *Κατὰ Κέλσου* [*Katá Kélsou*] (*Contra Celsum*; *Contre Celse*, wyd. gr.-franc. M. Borret, I–V, P 1967–1976; *Przeciw Celsusowi*, I–II, Wwa 1977, 1986²), najważniejsze dzieło apologetyczne starożytności chrześcijańskiej (obok *De civitate Dei* św. Augustyna), odpowiadające na krytykę chrześcijaństwa, jaką przedstawił w drugiej poł. II w. średnioplatoński filozof Celsus w piśmie Ἀληθῆς λόγος [*Alethés logos*] (*Prawdziwe słowo*), ukazujące nową religię na tle gr. filozofii, religii i mitologii. W zaginionych *Στρωματεῖς* [*Stromatéis*] (*Kobierce*) – dzieło analogicznym do pisma Klemensa Aleksandryjskiego pod tym samym tytułem – O. porównywał naukę chrześcijańską z poglądami Platona, Arystotelesa, Numeniusza i Kornutusa (por. Hieronim, *Epistulae*, 70). Zachował się w gr. oryginale zbiór tekstów O., pochodzących z różnych jego dzieł, pt. Φιλοκαλία [*Philokalía*] (*Philocalie*. 1–20. *Sur les Écritures*, wyd. gr.-franc. M. Harl, P 1983; *Philocalie*. 21–27. *Sur le libre arbitre*, wyd. gr.-franc. E. Junod, P 1976; *Filokalia*, Wwa 1979), zredagowany w IV w. przez ojców kapadockich – Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. Rozdz. 1–15 dotyczą Pisma Świętego i jego interpretacji; rozdz. 16–20, pochodzące z *Contra Celsum*, dotyczą sporu z filozofami o treść, znaczenie i formę Pisma Świętego, rozdz. 21–27 traktują o wolnej woli.

ŹRÓDŁA POGLĄDÓW. O. posiadał gruntowne wykształcenie filozoficzne, co potwierdzają Euzebiusz z Cezarei (*Historia ecclesiastica*, VI 19, 5–8) oraz Porfiriusz (*Adversus christianos*). Znał, najprawdopodobniej z bezpośrednioj lektury, dzieła Platona (*Fedon*, *Timajos*, *Państwo*, *Prawa*) i Arystotelesa (*O duszy*, *Etyka nikomachejska*), posiadał rozległą znajomość stoicyzmu (w *Contra Celsum*, VII 15; przekazuje cenne informacje na temat stoickiego rozumienia sylogizmu; VIII 72 – koncepcji pożaru świata; IV 12, 68; V 20, 23 – teorii cykli kosmicznych) i neopitagoreizmu (częste odwołania do symboliki liczb, m.in. na podstawie dzieła Numeniusza *De numeris*). W dziełach O., podobnie jak u Klemensa Aleksandryjskiego, występują cyt. z pism filozofów starożytnych (cenne są frg. zaginionych dzieł Chryzypa, przytoczone w *Contra Celsum*, IV 63–64, VIII 51; także większa część tekstu pisma Celsusa *Prawdziwe słowo*). O. usiłował w większym stopniu niż jego poprzednik łączyć dane biblijne z terminologią i argumentacją filozoficzną.

Nawiązywał głównie do tradycji platońskiej (dualizm, egzemplaryzm, idealizm, spirytualizm) w ujęciu średniego platonizmu, stąd określa się go mianem „chrześcijańskiego medioplatonika” (H. Koch, H. Jonas). Tę orientację, zabarwioną elementami neopitagoreizmu, poświadcza w dziełach O. wiele nawiązań do poglądów Numeniusza (określenia Boga: „dobro samo w sobie” – αὐτοαγαθόν [autoagathón], „absolutna jedność” – μονάς [monás], ἕνας [henás], „Ten, który istnieje” – ὁ ὢν [ho on]; podobieństwo Logosu zawierającego w sobie świat idei wzorczych wobec stworzenia, do Numeniuszowego drugiego boga, który jest stwórczym intelektem; charakterystyka Ojca i Syna jako transcendentnych bytów duchowych, z których pierwszy jest absolutną jednością – ἕν ἐστι [hen esti], drugi zawiera w sobie wielość – πολλά γίνεται [pollá gínetai]). Pewną zbieżność z późniejszą nauką Plotyna (podobieństwo między koncepcją Boga Ojca u O. i Jednego u Plotyna oraz Syna Bożego u O. i Intelktu u Plotyna; uznanie przez obydwu zła za niebyt; analogie w poglądach o pochodzeniu cnót) tłumaczy się słuchaniem przez obydwu myślicieli tego samego mistrza – Ammoniusza Sakkasa, nie uprawnia ona jednak do klasyfikowania O. jako neoplatonika. Ostatnio badacze (G. Dorival) zauważają w myśli O. coraz więcej elementów inspirowanych stoicyzmem (cykliczność światów, nauka o Logosie, koncepcja wolnej woli, rozumienie cnoty), stawiając nawet hipotezę o jego lepszej znajomości tego kierunku myślowego niż platonizmu. O. nawiązywał również w swojej alegorycznej egzegezie Pisma Świętego oraz w filozoficzno-teologicznych poglądach na istotę Boga, stworzenie świata i relację Boga z człowiekiem do judeohelleńskiej myśli Filona Aleksandryjskiego.

ROZUMIENIE FILOZOFII. Zgodnie z przekonaniem większości apologetów wczesnochrześcijańskich i tradycją zapoczątkowaną przez Klemensa Aleksandryjskiego, O. traktował starożytną filozofię gr. jako narzędzie pomocne w wyjaśnianiu i rozumowym uzasadnianiu wiary chrześcijańskiej, w szerzeniu jej wśród wykształconych pogan oraz w zwalczaniu heretyków. W założonych najpierw w Aleksandrii, a następnie w Cezarei Palestyńskiej chrześcijańskich „didaskaleionach” zapoznawał słuchaczy z ważnymi kierunkami filozoficznymi (głównie platonizmem i stoicyzmem, ale także z pitagoreizmem i arystotelizmem), z wyjątkiem epikureizmu, który zdecydowanie krytykował za odrzucanie idei opatrności Bożej,

materialistyczną koncepcję bogów i uznawanie przyjemności za najwyższe dobro.

Stosunek O. do filozofii gr. był jednak o wiele chłodniejszy niż jego aleksandryjskich poprzedników: Filona (który traktował ją jako dar Boga dla Greków) czy Klemensa (który nazywał ją „trzecim Testamentem”). O. zwracał uwagę na zwodnicze i wynikające z ludzkiej nierozumności, a także z braku Boskiego objawienia, poglądy występujące w różnych szkołach filozoficznych (np. ziemską koncepcja bóstw, metempsychoza i reinkarnacja, skrajny materializm, hedonistyczna etyka). Zaliczał je do tzw. mądrości władców tego świata (*sapientia principum huius mundi*), zniekształcającej i rozbijającej jedyną prawdziwą mądrość Bożą objawioną i uosobioną w Chrystusie. Do pochodzącego od Ksenokratesa i perypatetyków tradycyjnego podziału filozofii na logikę, fizykę i etykę, tzn. filozofię rozumową (*rationalis*), naturalną (*naturalis*) i moralną (*moralis*; *Homiliae in Genesim*, 14, 3), O. dodał (nawiązując do Arystotelesa, Plutarcha, Teona ze Smyrny i Klemensa Aleksandryjskiego) czwarty, najwyższy dział – „filozofię boską”, tzw. epoptykę (*epoptice*), czyli filozofię kontemplacyjną (*inspectiva*; *Commentarium in Canticum canticorum*, Prolog, 3, 2–3), w której aspekt intelektualny, zapożyczony z filozofii helleńskiej, jest podporządkowany aspektom duchowemu i mistycznemu, ponieważ jej celem jest zrozumienie tajemnic boskich. W przekonaniu O. wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa filozofia czysto racjonalistyczna straciła rację bytu jako niezależna dyscyplina; wszystkie działy filozofii powinny mieć odniesienie do Boga i zmierzać do poznania spraw Bożych.

Źródłem poznania Bożej mądrości jest Pismo Święte, stanowiące punkt wyjściowy i docelowy wszelkich rozważań. Zgodnie z tradycją środowiska aleksandryjskiego interpretuje teksty biblijne za pomocą – zapożyczonej za pośrednictwem Filona od gr. filozofów, zwł. stoików – metody alegorycznej, stosowanej przez nich do przenośnego wyjaśniania mitów, a przez O. dostosowanej do charakteru Biblii i wymogów doktrynalnych chrześcijaństwa. Tekst Pisma Świętego miał dla O. oprócz znaczenia dosłownego, literalnego, (które w nielicznych przypadkach, graniczących z absurdem lub niegodnych Boga, należy odrzucić), głęboki sens duchowy, odnoszący się najpierw do Chrystusa, a następnie do każdego chrześcijanina i całego Kościoła.

Wydobywanie tego sensu, który może mieć wiele postaci w odniesieniu do tego samego frg. Pisma Świętego, stanowi próbę dotarcia do prawdziwych intencji głównego Autora tekstu natchnionego, którym jest Bóg, i zmierza do podstawowego celu lektury, jakim jest korzyść duchowa odbiorcy (ὠφέλεια [ophéleia]).

Argumentacją filozoficzną O. posługiwał się w celu pogłębionej interpretacji danych biblijnych, jest ograniczona ówczesną „regułą wiary” (regula fidei), czyli przyjmowanym bezdyskusyjnie przez wspólnotę Kościoła od czasów apostołskich zespołem podstawowych prawd wiary, których nie można odrzucić ani zniekształcić (wieczne istnienie jednego Boga – stwórcy świata z niczego; narodzenie Chrystusa z Ojca przed wszelkim stworzeniem, wcielenie i zmartwychwstanie; zjednoczenie Ducha Świętego z Ojcem w chwale i godności; istnienie dobrych i złych aniołów; nagroda lub kara dla ludzkiej duszy po śmierci, stosownie do jej dobrowolnie spełnianych uczynków; zmartwychwstanie ludzkich ciał; przekonanie o natchnieniu Pisma Świętego przez Ducha Świętego). W kwestiach, które w II w. „reguła wiary” pomijała bądź nie określała jednoznacznie i wyczerpująco (np. natury Boga, sposobu pochodzenia Ducha od Ojca i Jego relacja do Syna, powstawania ludzkiej duszy; pochodzenia diabła), O. nawiązywał szerzej do myśli starożytnej i podejmował filozoficzną dyskusję (por. *De principiis*, Praefatio, 4–9). Proponowane rozwiązania przedstawiał jako hipotezy (często kilka w odniesieniu do tego samego zagadnienia) zaproponowane czytelnikowi i pozbawione jednoznacznego własnego rozstrzygnięcia. Rodzącą się dopiero teologię spekulatywną, rozumianą jako znalezienie logicznych racji dla przesłanek zaczerpniętych z Pisma Świętego i próba rozumnego rozwiązania problemów jeszcze nie rozstrzygniętych w oficjalnej nauce Kościoła, O. traktował nie jako zwarty system dogmatycznych twierdzeń, ale jako formę ćwiczenia, intelektualnego poszukiwania wspartego wiarą; tę postawę O. nazwał H. Crouzel „teologią poszukiwania” (théologie en recherche).

NAUKA O BOGU. O. posługując się w nauce o Bogu argumentacją filozoficzną, jako pierwszy pisarz chrześcijański opowiedział się zdecydowanie za Jego bezcielesnością. Bóg jako doskonały musi być niezniszczalny, czyli w konsekwencji niematerialny (*De principiis*, I 1, 6). Absolutna niematerialność jest wyłącznym przymiotem Boga; wszystkie stworzenia, łącznie z bytami

anielskimi, posiadają jakąś, choćby najsubtelniejszą postać eterycznego ciała. Bóg jest prostą intelektualną naturą duchową, jest jedyny ($\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$) i nie podlega żadnym podziałom, czyli stanowi absolutną jedność ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\alpha}\varsigma$). Jako taki jest źródłem każdej natury rozumnej, czyli umysłu ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [noús] – tamże). Doskonałość Boga, należąca do Jego istoty, wyklucza możliwość, aby był On przyczyną zła. O. jako jeden z pierwszych myślicieli chrześcijańskich odmówił złu podstawy bytowej, uznając je za brak dobra zawiniony przez wolną wolę człowieka (por. *Contra Celsum*, 3, 70).

W jednej kwestii O. opóźnił refleksję chrześcijańską nad ontycznym statusem Boga: zachował negatywne gr. rozumienie nieskończoności jako czegoś nieokreślonego, przekraczającego ujęcie intelektu i w konsekwencji uznał, że Bóg nie może być nieskończony, a Jego moc – nieograniczona, gdyż w takim przypadku nie mógłby pojąć sam siebie (*De principiis*, II 9, 1).

Podobnie jak większość autorów chrześcijańskich pierwszych trzech wieków (do 325) O. ulegał tendencji do podporządkowywania Syna Bożego Ojcu, w wersji ortodoksyjnej noszącej nazwę „subordynacjonizmu przednicejskiego”, uwarunkowanej koniecznością obrony monoteizmu i brakiem wypracowanej jednoznacznej terminologii trynitarnej. Boga Ojca nazywał „Bogiem samym”, czyli Bogiem par excellence ($\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ [autotheós], \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ [ho theós]), a Syna będącego Jego obrazem i podobieństwem, tylko „Bogiem” ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ [theós] – por. *Commentarii in Evangelium Ioannis*, II 2, 13–18). Bronił w ten sposób jednego źródła bóstwa w Ojcu, z którego czerpią swoją boską moc Syn i Duch, nie będący odrębnymi bogami (tzw. dynamizm monarchiczny – por. *De principiis*, II 2, 1). Wg O., Ojciec i Syn mają odrębne indywidualne istnienie ($\iota\delta\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ [idiotes], $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ [hypóstasis]), ale nie mają oddzielnej substancji ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\pi\omicron\iota\gamma\gamma\alpha\phi\acute{\eta}\nu$ [ousía katá prigraphén] – *Commentarii in Evangelium Ioannis*, II 2, 16), należy jednak pamiętać, że terminy $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ i $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ nie mają jeszcze u O. jednoznacznego znaczenia „natury” i „osoby”, są często używane zamiennie (por. tamże, II 10, 74–75; *De oratione*, 15, 1), a zrozumienie intencji O. utrudnia fakt zachowania wielu istotnych tekstów jedynie w łac. przekładzie Rufina, który gr. terminom O. nadał późniejsze znaczenie z IV w., stosując łac. odpowiedniki, które nie mają tego samego zakresu znaczeniowego, co ich gr. pierwowzory (por. *De principiis*, I 2, 2).

W duchu Filona Aleksandryjskiego i średnich platoników O. ujmował Boga Ojca w kategoriach całkowicie transcendentnych wobec stworzonego świata, natomiast w Synu Bożym widział pośrednika między niewidzialnym Bogiem i widzialnym światem. Chociaż Syn jest w swojej istocie jeden i niezłożony (ἐν καὶ ἀπλοῦν [hen kai haploúin]), podobnie jak Ojciec i Jego boska substancja (οὐσία), to jednak ze względu na świat i ludzi, którym przynosi objawienie, staje się wielością (πολλὰ γίνεται [pollá gínetai]) i tą zdolnością do przyjmowania zmian różni się od Ojca (por. *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I 20, 119). O. nazywał Syna zespołem licznych dóbr i cnót (ἀγαθὰ [agathá], ἀρεταί [aretáí]), które dają się poznać człowiekowi. Stanowią one ontyczną jedność, a jako wielość jawią się tylko ludzkiemu poznaniu w postaci różnych aspektów jednego bytu osobowego Syna, które ludzie wyodrębniają za pomocą pojęć (ἐπίνοιαι [epínoiai]) i określają różnymi nazwami (ὀνόματα [onómata] – tamże, I 9, 52–53).

Podkreślenie przez O. ontycznej jedności osoby Syna, mimo bogactwa aspektów, pod którymi daje się poznać, skierowane jest przeciw gnostyckiej koncepcji wielu eonów tworzących boską pleromę. Tytuły, którymi O. określał Syna Bożego, zwł. we wcieleniu, dzielą się na 3 grupy (tamże, II 18, 125–126): „posiadane ze względu na siebie samego i na nikogo więcej” (ἐαυτῷ καὶ οὐδενί [heautó kai oudení]; Mądrość – Σοφία [Sophía]), „posiadane ze względu na siebie i na innych” (αὐτῷ καὶ ἑτέροις [hautó kai hetérois]; np. Mądrość – Σοφία, Słowo/Rozum – Λόγος [Logos], Życie – Ζωή [Dzoé]), „posiadane nie ze względu na siebie samego, ale ze względu na innych” (οὐχ αὐτῷ ἀλλ’ ἑτέροις [ouch hautó all’ hetérois]; np. Pasterz – Ποιμήν [Poimén], Droga – Ὁδός [Hodós]). Naczelne miejsce zajmują ściśle ze sobą związane tytuły Mądrość i Słowo, które O. pojmował analogicznie do stoickiego rozróżnienia na Logos wewnętrzny (ἐνδιαθετός [endiathetós]) i zewnętrzny (προφορικός [prophorikós]). Syn jako Mądrość jest wewnętrznym Rozumem Ojca, zawierającym pełną wiedzę Boga o sobie i o świecie, siedliskiem czysto intelektualnego świata idei wzorczych wobec stworzenia, pojmowanych na sposób platoński; jako Słowo jest on natomiast wypowiedzeniem i objawieniem Boga na zewnątrz, najpierw w akcie stwórczym, a następnie we wcieleniu.

O. jest pierwszym autorem wczesnochrześcijańskim, który w sposób jednoznaczny opowiedział się za wiecznością Syna Bożego; jest On rodzony w

odwiecznym i niezmiennym procesie, który odbywa się poza czasem (por. tamże, I 29, 204). Ojciec jest i był zawsze Ojcem Syna, który ma własną osobowość wiecznie, także w preegzystencji, a nie dopiero od momentu stworzenia świata czy wcielenia, jak uważali apologety II w. (Justyn, Tertulian).

Duch Święty ma wg O. identyczną „substancjalność” jak Ojciec i Syn (*De principiis*, I 5, 5), swoje istnienie i wiedzę czerpie z Ojca przez Syna; nie jest istotą stworzoną, ale jak Syn rodzi się odwiecznie i jest bezcielesny. O. nie widział związku między Duchem Świętym a trzecią hipostazą średniego platonizmu – Duszą Świata. Nazywa go (w łac. przekładzie Rufina) „samoistnym bytem duchowym (subsistentia), który istnieje i bytuje samorzutnie” („proprie subsistit et extat” – tamże, I 1, 3). Duch Święty jest uosobieniem „Daru”, koniecznego do oczyszczenia ludzi z grzechów i do ich uświęcenia (por. *Commentarii in Evangelium Ioannis*, II 10, 77).

OBRAZ ŚWIATA. Wpływy filozofii platońskiej i stoickiej są szczególnie widoczne w kosmologii O. Wprawdzie wbrew Platońskiemu *Timajosowi*, a w duchu biblijnego opisu stworzenia, opowiadał się za stworzeniem z niczego, argumentując, że wieczne istnienie niestworzonej materii byłoby pozbawione zarówno racji, jak i przyczyny, ale przedstawiając sposób stworzenia i koncepcję świata, inspirował się starożytnymi hipotezami filozoficznymi. Analogicznie do Platońskich idei uznał istnienie w umyśle Boga, czyli w preegzystującym Synu – Logosie, inteligibilnego świata idealnego (κόσμος νοητός [kosmos noetós]). Stanowił on wzorczy plan wobec świata duchowego (κόσμος νοερός [kosmos noerós]), który został stworzony jako zespół równych sobie bytów duchowych (λογικοί [logikói]), połączonych jednak z jakąś subtelną postacią eterycznej materii, będącej właściwością wszystkiego, co nie jest Bogiem. Znużone kontemplacją Boga byty duchowe, wyposażone w zdolność wolnego wyboru, zaczęły w różnym stopniu oddalać się od Boga i tworzyć byty anielskie oraz zróżnicowane dusze ludzkie. Jedynie dusza Jezusa Chrystusa pozostawała odwiecznie zjednoczona z Logosem, stanowiąc element pośredniczący między naturą Boską i ciałem Jezusa („inter deum carnemque mediante”), a zarazem umożliwiając ścisłą więź między nimi. To zjednoczenie duszy Jezusa z Logosem porównał O. do roztopienia się żelaza w ogniu („illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo”), co mogło później

budzić podejrzenie o jakąś pierwotną formę monofizytyzmu (*De principiis*, II 6, 3–6). Podobnie jak wszystkie dusze ludzkie, dusza Chrystusa została obdarzona wolną wolą i w wyniku własnej decyzji opowiedziała się za Bogiem, zyskując substancjalną bezgrzeszność i wolność od pierwotnego upadku. Wybór „umiłowania sprawiedliwości” przez duszę Chrystusa był tak stanowczy, że związała się ona z Boskim Logosem na trwałe, wykluczając wszelką myśl o odwróceniu i zmianie. W ten sposób O. próbował rozwiązać paradoks bezwzględnego posłuszeństwa natury ludzkiej wobec Boskiej w osobie Chrystusa i wynikającej stąd Jego bezgrzeszności jako człowieka, przy równoczesnym zachowaniu przez Jezusa wolnej woli.

O. hipoteza preegzystencji dusz była uwarunkowana polemiką z gnostyckim determinizmem, różnicującym ludzi ze względu na odmienną naturę i obarczającym Boga odpowiedzialnością za nierówność panującą w świecie. Upadek bytów duchowych w preegzystencji tłumaczy różnicowanie między ludźmi, panujące w widzialnym świecie, który został dostosowany przez Boga właśnie do wyborów dokonanych w świecie duchowym. Wbrew platońskiemu i gnostyckiemu deprecjonowaniu rzeczywistości materialnej, O. nie uważał obecnej postaci materii, podobnie jak materii w ogóle, za złą, ale za odpowiadającą stanowi, w jakim znaleźli się ludzie na skutek kosmicznego upadku. Co więcej, O. był przekonany, że materia, w której znalazły się upadłe dusze, była dla nich ratunkiem, ponieważ powstrzymała dalszy ich upadek.

Nawiązując do platonizmu i stoicyzmu, O. dopuszczał hipotezę o wielu następujących po sobie światach widzialnych, poprzedzających obecny i następujących po nim, zgodnie z planem Bożej opatrności. Gdyby zło stało się zbyt ciężkie, Bóg miałby niszczyć istniejący świat i stwarzać nowy. Hipoteza cykliczności światów stanowi jeden z najsłabszych fragmentów doktryny O., zawierających niekonsekwencje i wątpliwości, na które nie daje on jednoznacznej odpowiedzi: czy następstwo światów pociąga za sobą następstwo upadków i napraw, co dzieje się z duszami po zagładzie każdego świata? Wydaje się, że O. uważał zbawcze dzieło Chrystusa za jedyne i obowiązujące dla całej historii świata (światów) oraz wykluczał pogląd, iż dusze mogą po upadku przebywać w ciałach nierozumnych zwierząt (*Commentarii in Evangelium Ioannis*, III 41).

Kosmologia O. rozpięta jest między początkiem (ἀρχή [arché]) i końcem (τέλος [telos]), które mają być do siebie podobne. Całe stworzenie powinno wrócić do pierwotnej doskonałości i zostać definitywnie podporządkowane Bogu (por. *De principiis*, III 6, 3). O. jest twórcą teorii apokatastazy, czyli powszechnego zbawienia; traktował ją jednak tylko jako hipotezę, za którą przemawia nieskończona miłość Boga, natomiast sprzeciwia się jej wolna wola człowieka. O. skłaniał się ku czasowemu i terapeutycznemu rozumieniu Bożych kar, traktując je jako środki zaradcze wobec zła popełnionego przez ludzi, a jako takie powinny być one przejściowe. Przypisywane O. przez polemiczujących z nim gnostyków przekonanie o nawróceniu szatana na końcu czasów nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia w źródłach. W *Epistula ad amicos in Alexandria* O. stwierdził, że szatan jako byt obdarzony wolną wolą teoretycznie mógłby jeszcze wybrać dobro, ale jego wola została tak opanowana przez zło, że stało się ono jego drugą naturą i nie jest on już w stanie zmienić swojego pierwotnego wyboru.

ANTROPOLOGIA. W swej antropologii łączy O. elementy biblijne (1 Tes 5, 23; Rz 8, 16) z argumentacją filozoficzną. Struktura człowieka jest trychotomiczna (por. *Commentarium in Evangelium Matthaei*, 13, 2; *De principiis*, II 8, 4). Pierwiastkiem boskim w człowieku jest duch (πνεῦμα [pnéuma], spiritus). Nie jest on tożsamy z Duchem Świętym, ale czyni człowieka zdolnym do odbierania Jego natchnień, kształci w poznaniu Boga i w modlitwie, jest ośrodkiem sumienia i prowadzi duszę do doskonałości w cnocie. Duch nie ponosi odpowiedzialności za grzechy i po upadku nie opuszcza człowieka. Pozostaje wtedy w stanie odrętwienia, jest jednak zawsze gotowy doprowadzić do nawrócenia. Dusza (ψυχή [psyché], anima) w antropologii O., zgodnie z definicją perypatetycką, stanowi substancję poznającą w sposób rozumny i poruszającą się (φανταστική [phantastiké], ὁρμητική [hormetiké] – *De principiis*, II 8, 1–2; por. Arystoteles, *De an.*, 432 a 15–17). Jest ona siedzibą wolnej woli i decyduje o osobowości człowieka. W preegzystencji była tożsamy z umysłem (νοῦς) (zw. także sercem – φρήν [fren], principale cordis, lub zasadą przewodnią – ἡγεμονικόν [hegemonikón]), będącym obrazem Boga. Po pierwotnym upadku do umysłu dołączył się element niższy, zw. pożądaniem lub zmysłem ciała (σάρξ [sarks], caro), starający się przejąć kierowniczą rolę, odciągnąć duszę od ducha i uczynić ją

cielesną. To pożądanie ciała ma jednak, wg O., nie tylko znaczenie pokusy, ale obejmuje również funkcje naturalne organizmu, które same w sobie nie są złe i dają się uduchowić, gdy umysł podporządkowany jest duchowi. Ciało (σῶμα [soma], corpus) jest, w ujęciu O., trzecim istotnym elementem składowym natury ludzkiej, zmienionym co do jakości po pierwotnym upadku i stworzeniu obecnego świata, i nastawionym na kolejną zmianę formy (ποιότης [poiotes], σχῆμα [schema], habitus) przy zachowaniu własnej tożsamości (οὐσία, λόγος, εἶδος [éidos], ratio) po ostatecznym zmartwychwstaniu (por. *Contra Celsum*, III 41–42). Wówczas preegzystujące ciało eteryczne, przebywające w ciele ziemskim w postaci zarodka (λόγος σπερματικός [logos spermatikós]), wykiełkuje ponownie, zmieniając jakość ciała doczesnego ponownie na niebiańską. Trychotomiczna antropologia O. nosi miano duchowej, ponieważ główną zasadą, jaka nią kieruje, jest walka duchowa. Dusza wyposażona w wolną wolę musi podczas ziemskiego życia człowieka wybrać uzależnienie bądź od ducha, bądź od ziemskiego ciała.

Przyjęta przez O. koncepcja antropologii znajduje odzwierciedlenie w jego chrystologii. O. jako pierwszy wśród autorów chrześcijańskich użył w odniesieniu do Chrystusa złożonego określenia „Bóg-człowiek” (θεός-ἄνθρωπος [theós-ánthropos]; „deus-homo” – *De principiis*, II 6, 2). Po raz pierwszy nazwał też naturą (φύσις [physis] – por. *Contra Celsum*, 3, 28; *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I 18, 107; *De principiis*, I 2, 1) to, co Tertulian w *Adversus Praxean* określał jako „stan” (status) lub „substancja” (substantia). O. podkreślał, że natura ludzka Zbawiciela obejmuje pełnię rzeczywistego człowieczeństwa wspólną wszystkim ludziom (*De principiis*, II 6, 1–2).

Głównym uzasadnieniem przyjęcia przez bóstwo (θεότης [theotes]) pełnego człowieczeństwa (ἄνθρωπότης [anthropotes]) jest dla O., podobnie jak dla jego poprzedników, argument soteriologiczny: jeżeli Syn Boży we wcieleniu nie przyjąłby człowieka w całości, człowiek nie zostałby w całości zbawiony (*Dialogus cum Heraclide*, 6–7). Nie oznacza to jednak, że przyjęcie pełnej natury ludzkiej było potrzebne samemu Bogu; takie przekonanie oznaczałoby, że Bóg jest zdeterminowany sytuacją i wolą człowieka. O. podkreślał, że Chrystus zstąpił na ziemię zupełnie dobrowolnie (*Homiliae Numeros*, 27, 3). Zdecydowała o tym Jego miłość do człowieka (φιλανθρωπία [philanthropía] – *Commentarii in Evangelium Ioannis*, II 31, 187). Duch

Chrystusa, w przeciwieństwie do ducha człowieka po grzechu, panuje nad jego duszą i ciałem, ponieważ Chrystus grzechów nie popełniał (por. *De principiis*, II 8, 4). Między duchem Chrystusa jako człowieka a duchem wszystkich innych ludzi nie ma więc różnicy w porządku ontycznym, lecz wyłącznie w porządku moralnym. Dusza Chrystusa ma taką samą naturę, jak każda z dusz ludzkich, ale przewyższa je wszystkie doskonałością. W Osobie Chrystusa dochodzi do ścisłego złączenia obrazu (εἰκόν [eikón], *imago*) Boga, jakim jest Logos, z ludzką duszą Jezusa, która została stworzona na obraz (κατ' εἰκόνα [kat' eikóna]) tego jedyne obrazu, podobnie jak dusza każdego człowieka (obraz Boży może dotyczyć tylko rzeczywistości duchowej, a nie ciała, w przeciwnym razie Bóg byłby cielesny). Aby uniknąć zamieszania pojęciowego, a równocześnie podkreślić, że dusza Jezusa jest ściśle złączona ontycznie i moralnie z Logosem, O. nazywał ją „cieniem” (σκιά [skiá], umbra) Logosu, czyli Boskiej natury Zbawiciela (*De principiis*, II 6, 7). W związku z bezgrzesznością Chrystusa niższa część Jego duszy nie mogła być dla niego źródłem pokusy. Stanowiła więc jedynie źródło takich uczuć, jak niepokój, smutek i cierpienie. Co do ciała ziemskiego Chrystusa, O. podkreślał (przeciw doketom) jego pełną materialność, nie wykluczając nawet pewnego rodzaju brudu cielesnego związanego z urodzeniem, którego jednak nie należy utożsamiać z grzechem, gdyż Chrystus był od niego całkowicie wolny (por. *Homiliae in Lucam*, 4, 3–4; 17, 4).

ΕΤΥΚΑ. Teoria moralności O. jest ściśle zakorzeniona w chrystologii. Syn Boży w preegzystencji stanowi zasadnicze źródło (πηγή καὶ ἀρχή [pegé kai arché] – wyrażenie pochodzenia platońskiego – *Phaedr.*, 245 C, używane też przez Filona w *De mutatione nominum*, 58) i wzór (παράδειγμα [parádeigma]) cnót. W swoim ziemskim życiu objawia je ludziom i pokazuje drogę do zdobycia prawdziwej doskonałości, która polega na oczyszczeniu Bożego obrazu (εἰκόν, *imago*) w duszy ludzkiej, zanieczyszczonego przez grzech pierworodny, oraz na uzyskaniu podobieństwa do Boga (ὁμοίωσις [homíōsis], *similitudo* – termin i idea znana nie tylko z Biblii – Rdz 1, 26–27, ale także z filozofii presokratejskiej, Platońskiego *Theajteta*, 176–177 oraz myśli Filona). To upodobnienie jest celem duchowego rozwoju i nastąpi dopiero w wieczności, równocześnie z poznaniem Chrystusa i Boga Ojca „twarzą w twarz”. Chrystus utożsamia się z cnotami, nie tylko posiada je wszystkie i w

sposób pełny, ale jest także ich uosobieniem (por. *Contra Celsum*, VIII 17; *Commentarii in Evangelium Ioannis*, I 34, 243–244). Człowiek zdobywa cnoty przez naśladowanie Chrystusa, które równocześnie prowadzi do ścisłego zjednoczenia z osobą Logosu i do zamieszkania (οἰκέωσις [oikéiosis] – termin pochodzenia stoickiego, por. DLaert VII 85) Boga w duszy (por. *Contra Celsum*, VI 48, VIII 64). W osiągnięciu doskonałości, czyli podobieństwa do Boga, niezbędną pomocą jest łaska Ducha Świętego (por. *Commentarium in Epistulam ad Romanos*, IV 9), ale O. podkreślał rolę własnego wysiłku człowieka, czyli dobrych uczynków (por. *De principiis*, III 6, 1; *Contra Celsum*, IV 30; *Commentarii in Evangelium Ioannis*, XX 22). Była to reakcja na gnostycki fatalizm i nie należy zbyt pochopnie doszukiwać się w postawie O. zapowiedzi semipelagianizmu.

Nawiązując do etyki stoików, O. głosił, że cnoty są tak ściśle ze sobą związane, że jedna pociąga za sobą wszystkie pozostałe. Próbował dokonać ich hierarchizacji, umieszczając na czele mądrość (σοφία, *sapientia* – por. *Contra Celsum*, VI 13) i miłość (ἀγάπη [agape], *caritas* – por. *De oratione*, 11, 2). Pierwszą definiował za stoikami (por. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 9, 13; Cicero, *De officiis*, II 5), Filonem (por. *Quaestiones in Exodum*, II 103) i Klemensem (*Paedagogus*, II 25, 3) jako wiedzę (ἐπιστήμη [episteme]) o rzeczach Boskich i ludzkich oraz ich przyczynach (*Contra Celsum*, III 72), drugą – jako zjednoczenie (affinitas) z Bogiem i uznanie każdego człowieka za bliźniego (*Commentarium in Canticum canticorum*, Prologus 2, 29–30). Obie cnoty ściśle się ze sobą łączą. Chrystus jest mądrością i dlatego miłuje; jest miłością i w tym tkwi Jego mądrość.

TEORIA POZNANIA. Poglądy O. na temat poznania koncentrują się na wiedzy duchowej, oznaczającej poznanie i kontemplowanie tajemnicy (γνώσις μυστική [gnosis mystiké]); są ściśle związane z egzemplarystyczną wizją świata pochodzenia platońskiego, czyli z relacją, jaka zachodzi między obrazem a jego wzorcem. Podobnie jak człowiek został stworzony na obraz Boskiego Logosu, tak też wszystkie otaczające go byty są odbiciem Boskiej rzeczywistości i z racji skrywania tajemnicy ukierunkowują człowieka na najwyższy przedmiot poznania. Wiedza o świecie ma więc charakter wiedzy religijnej prowadzącej od postrzegalnych zmysłowo bytów ziemskich, zwł. tych, o których mówi Pismo Święte, będących tylko symbolami (σύμβολα

[sýmbola]) i typami (τύποι [týpoi]), do rozpoznania Osobowej Tajemnicy (μυστήριον [mystérion]), określanej także jako Prawda (ἀλήθεια [alétheia]), którą jest Syn Boży – Logos, obraz Ojca, skupiający w sobie wszystkie tajemnice, czyli świat duchowy, analogiczny do platońskiego świata idei. Skoro ostateczny przedmiot ludzkiego poznania należy do rzeczywistości Boskiej, to akt poznania wymaga łaski. Boską istotę można poznać tylko wtedy, gdy Ona sama pozwala się poznać z własnej woli (por. *Homiliae in Lucam*, III 1). Istotną rolę w procesie poznania odgrywa rozwój duchowy ku doskonałemu podobieństwu do Boga, zwł. wewnętrzne oczyszczenie umysłu (νοῦς), związane z wykorzeniem z duszy przywiązania do grzechu. W nawiązaniu do Platońskiego *Listu VII* (342 a–b), który wyróżnia 5 elementów poznania: nazwę (ὄνομα [ónoma]), określenie (λόγος), obraz (εἶδωλον [éidolon]), wiedzę (ἐπιστήμη) i rzeczywistą istotność (ἰδέα [idea]) – O. mówił o pięciu kolejnych upostaciowieniach Chrystusa, które trzeba kolejno poznać: 1) Jan Chrzciciel jako zwiastun i głos Słowa, symbolizujący ST; 2) Logos, który stał się ciałem, czyli Jezus historyczny; 3) Chrystus uobecniony w duszy; 4) Chrystus przemieniony, poznawany na ziemi w duchowym uniesieniu; 5) Chrystus – Mądrość jako świat duchowy kontemplowany „twarzą w twarz” w niebiańskim widzeniu (*Contra Celsum*, VI 9).

Poznanie w najgłębszym znaczeniu jest dla O. działaniem mistycznym, dostępnym na ziemi w akcie kontemplacji dzięki uaktywnieniu tzw. pięciu zmysłów duchowych, odpowiadających fizycznym zmysłom wzroku, słuchu, czucia, smaku i powonienia. Polega ono nie tylko na oglądaniu (najwyższą dziedziną „boskiej filozofii” jest widzenie, kontemplacja – „epoptice”, „scientia inspectiva” – *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prolog 3, 1), ale także na uczestnictwie, czyli bezpośrednim zetknięciu z Bogiem przez Syna, które przekracza pośrednictwo obrazu, konieczne w życiu doczesnym ze względu na ludzką cielesność. Ten aspekt poznania, możliwy do pełnej realizacji w czasach ostatecznych, określa O. terminem występującym później u Plotyna – προσβολή [prosbolé], wyrażającym wychylenie myśli ku oglądanemu przedmiotowi (*Exhortatio ad martyrium*, XIII). Pełne poznanie jako zespolenie podmiotu z przedmiotem poznania jest tożsame z aktem najwyższej miłości.

Poglądy teologiczne O. wywarły ogromny wpływ na rozwój chrześcijańskiej teologii (trynitologia, chrystologia, antropologia, nauka o łasce i wolnej woli, teologia życia duchowego, egzegeza Pisma Świętego). Niektóre z jego przekonań (np. teoria preegzystencji dusz, hipoteza apokatastazy), wraz z rozwojem katolickiej teologii zostały odrzucone i uznane za zniekształcenie doktryny biblijnej przez wpływy starożytnej myśli filozoficznej, zwł. platońskiej. Wbrew woli O. niektóre z jego teorii (np. umiarkowany subordynacjonizm Syna i Ducha wobec Boga Ojca, ścisłe złączenie i podporządkowanie duszy ludzkiej Chrystusa Boskiej naturze Logosu), wynikające z ubóstwa rodzącego się dopiero języka teologii i jej poszukiwawczego charakteru oraz konieczności toczenia polemik z konkretnymi herezjami, zwł. monarchianizmem i gnostycyzmem, mogły stać się w następnych stuleciach, w nowych realiach, inspiracją dla arianizmu czy monofizytyzmu. Hipoteza apokatastazy została rozwinięta przez Grzegorza z Nyssy i Jana Szkota Eriugene.

H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über O. und sein Verhältnis zum Platonismus*, B 1932, NY 1979; J. Daniélou, *Origène*, P 1948; H. Dörrie, *Ammonius der Lehrer Plotins*, Hermes (St) 83 (1955), 439–478; Gilson HFS; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, C (Mass.) 1956, 1970³; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis O.*, St 1958; H. Crouzel, *O. et la „connaissance mystique”*, Bg 1961; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, C (Mass.) 1961 (*Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bd 1997, 2002²); H. Crouzel, *O. et la philosophie*, P 1962; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Ox 1966 (*Myśl wczesnochrześcijańska i tradycja klasyczna*, Pz 2000); W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des O.*, w: *Forschungen zum Neoplatonismus*, B 1966, 1–45; J. Dupuis, „*L'esprit de l'homme*”. *Étude sur l'anthropologie religieuse d'O.*, P 1967; H. Crouzel, *Le thème platonicien du „véhicule de l'âme” chez O.*, Didaskalia 7 (1977), 225–237; R. Goulet, *Porphyre, Ammonius, les deux O. et les autres*, Revue d'histoire et de philosophie religieuse 57 (1977), 471–496; W. Myszor, *O. jako systematyk*, w: *Orygenes, O zasadach*, Wwa 1979, 17–33; H. Crouzel, *Idées platoniciennes et raisons stoïciennes dans la théologie d'O.*, Studia patristica 18 (1983) z. 3, 365–383; H. Crouzel, DPAC II 2517–2532;

tenże, *Origène*, P 1985 (*Orygenes*, Bd 1996, Kr 2004²); tenże, *O. et Plotin. Comparaisons doctrinales*, P 1992; H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei O., Plotin und ihren Vorläufern*, T 1994; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według O.*, Lb 1997; H. Pietras, *Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u O.*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lb 1998, 89–97; G. Dorival, *Filosofia*, w: *O. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, R 2000, 172–177; J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wr 2000, 163–260; H. Pietras, *Orygenes*, Kr 2001; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Br 2004.

Mariusz Szram