

Rafał Marcin Leszczyński

Neoplatoński Bóg Orygenesesa

Słowa kluczowe: *Orygenes, neoplatonizm, Plotyn, Jednia, Bóg, Logos, Syn Boży*

1. Wstęp

W artykule zarysowana zostanie nauka Orygenesesa o Bogu w kontekście filozofii neoplatońskiej. W przekonaniu autora niniejszego tekstu prawidłową metodą interpretacji teologii Orygenesesa jest analizowanie jej przez pryzmat myśli neoplatońskiej. Aleksandryjczyk bowiem nie tylko korzystał z terminologii zaczerpniętej z późnego platonizmu w celu wyjaśnienia kerygmatu kościelnego, ale nadał przesłaniu chrześcijańskiemu charakter neoplatoński. Jego Bóg jest zatem w dużym stopniu Bogiem neoplatońskim, posiadającym cechy Plotynowej Jedni. Orygenes sam zresztą użył tego określenia w stosunku do Boga w *De principiis* I, 1, 6:

...jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; (...) jest Monadą, i że się tak wyrażę, Jednią, jest Rozumem i Źródłem, z którego biorą początek wszystkie istoty duchowe i wszelki rozum (przekład: Kalinkowski 1996).

2. Własności Boga

2.1. Bóg jako $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$

W zacytowanym tekście ujawnia się bardzo istotna własność Boga-Jedni, upodabniająca go do Henady Plotyna – Bóg Orygenesesa jest bowiem źródłem wszelkiego bytu. Oznacza to również, iż jest On źródłem wszelkiej boskości napotykaney w świecie (Orygenes, *Commentaria in Evangelium Ioannis*, II,

20)¹. Boskość, podobnie jak stopień bycia bytem, podlega – w przekonaniu Orygenesesa – gradacji, od pełni boskości do boskości śladowej, napotykaney w świecie materialnym. Boskość kompletna, absolutna i pełna zarezerwowana jest wyłącznie dla Boga Najwyższego, określanego w pismach Orygenesesa terminem $\acute{\omicron}$ θεός, który stanowi źródło wszelkiego bytu i wszelkiej boskości. Z tego powodu tylko $\acute{\omicron}$ θεός jest Bogiem samym w sobie ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\theta\epsilon\omicron\varsigma$) i samym z siebie. Inaczej mówiąc, w odróżnieniu od innych bytów posiadających boskość, $\acute{\omicron}$ θεός posiada boskość ze swej natury, a nie za sprawą partycypacji w nadrzędnej wobec Niego boskiej hipostazie, gdyby bowiem taka hipostaza istniała, Bóg Najwyższy nie byłby już Bogiem Najwyższym, lecz bogiem wtórnym ($\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ θεός). Według Orygenesesa $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ udziela swojej boskości niższemu bytom, w tym także swojemu Synowi – Logosowi, stanowiąc dla nich źródło boskości, z czego wynika, że niższe hipostazy nie posiadają jej same z siebie, będąc bogami w sensie sekundarnym. Ich bóstwo stanowi zatem odbicie pierwowzoru, którym jest bóstwo Jedni (tamże, II, 18)². Z powyższego spostrzeżenia Aleksandryczyk wyciągnął wniosek, że jedynie $\acute{\omicron}$ θεός jest Bogiem *sensu stricto*. W *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* Orygenes stwierdził:

Trzeba (...) powiedzieć, że Bóg [$\acute{\omicron}$ θεός] jest Bogiem samym w sobie [$\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\theta\epsilon\omicron\varsigma$] (...). Wszystko natomiast, co jest poza Bogiem samym w sobie, a jest uświęcone przez udział w jego boskości, raczej winno zwać się nie Bogiem [$\acute{\omicron}$ θεός], ale Bóstwem [$\theta\epsilon\omicron\varsigma$] (...)" (tamże, II, 17, przeł. Kalinkowski 1996).

Nieco dalej możemy przeczytać, „że Ojciec został uznany za jedyne prawdziwego Boga i że oprócz prawdziwego Boga istnieje wielu bogów dzięki swemu uczestnictwu w Bogu” (tamże, II, 19, przeł. Kalinkowski 1996).

Zdaniem Orygenesesa zasada ta ma zastosowanie również w odniesieniu do pierworodnego Syna Bożego – Logosu. W przekonaniu Orygenesesa wcielony Syn Boży osobiście przyznał w J 17, 3, że pełne i prawdziwe bóstwo zawarte jest wyłącznie w Bogu Ojcu, modląc się do Niego w taki sposób: „ażeby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga” (tamże, II, 17, przeł. Kalinkowski 1996). Aleksandryczyk sądził, że jest to wyraźny dowód, iż inkarnowany Syn Boży nie pojmował siebie jako Boga samego w sobie, będąc Bogiem w znaczeniu wtórnym, gdyż partycypującym w Bóstwie Ojca i z Niego czerpiącym swą boskość. Bóstwo Logosu nie jest zatem prawdziwym bóstwem, ponieważ

¹ Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου.

² Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκείνον μορφῶν μὲνοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἢ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος, ὃς «ἐν ἀρχῇ» ἦν, τῷ εἶναι «πρὸς τὸν θεὸν» αἰεὶ μένων «θεός», οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεᾷ τοῦ πατρικοῦ βάθους.

stanowi ono jedynie obraz, odbicie prawdziwego bóstwa, które przysługuje wyłącznie Bogu Najwyższemu. Orygenes twierdził bez ogródek, że „wola, która gości w Nim [w Synu], jest obrazem pierwszej woli [Ojca], a Bóstwo, które w nim się ujawnia, jest obrazem prawdziwego Bóstwa [εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος]” (tamże, XIII, 234, przeł. Kalinkowski 1996)³. Atoli z drugiej strony Zbawiciel był pierworodnym wszelkiego stworzenia i jako pierwszy z bytów został przepojony boskością, dlatego też Jego bóstwo przewyższa boskość niższych hipostaz, samo będąc prototypem, choć zarazem przyznać trzeba, że nie dorównuje ono bóstwu Ojca. Szczególna ranga bóstwa Logosu sprawiła, iż otrzymał On od Boga moc uczynienia niższych bytów bogami (tenże, *In Ezechielem homiliae* I, 9). Przez Logos i za Jego sprawą obdarzył Bóg byty stworzone częścią swojej boskości (tenże, *Commentaria in Evangelium Ioannis* II, 17–19).

Mamy więc do czynienia w myśli Orygenes z typowo neoplatońską gradacją boskości (i doskonałości), w której pełnię bóstwa posiada Bóg Najwyższy (Jednia), zaś w niższych hipostazach stopień boskości obniża się w miarę oddalania się ich od źródła bytu, czyli Boga Najwyższego. Prymarność bóstwa ó θεός w stosunku do bóstwa Logosu i niższych bytów rozumnych (λογικοί) jest zatem natury ontycznej, a nie – jak twierdzą niektórzy patrologicy (Crouzel 2004: 218; Szram 1997: 134; Żurek 2005: 83) – tylko dynamicznej. Inaczej mówiąc, Orygenes z całą pewnością głosił subordynacjonizm ontologiczny. Widać to jednak dobrze dopiero wtedy, gdy analizujemy jego poglądy w kontekście ontologii neoplatońskiej.

2.2. Bóg niezłożony i niezmienny

W duchu neoplatońskim Orygenes głosił, że Najwyższy Bóg jest bytem niezłożonym. W odróżnieniu od Niego wszystkie inne byty, w tym również Jego pierworodny Syn – Logos, są bytami złożonymi (Szram 1997: 68). Na sposób neoplatoński Orygenes argumentował, że Bóg nie może być bytem zawierającym w sobie części, gdyż wszelka mnogość w Bogu równałaby się Jego niedoskonałości (Origenes, *Contra Celsum* I, 23). Ponadto gdybyśmy przyjęli, iż Bóg złożony jest z jakichś elementów, należałoby uznać, że są one wcześniejsze od Niego, albowiem byt złożony z części jest wtórny w stosunku do tego, z czego się składa. Ponieważ jednak Bóg jest początkiem wszechrzeczy, więc nie istniały przed Nim żadne elementy, które mogłyby Go utworzyć. Wynika z tego, że Bóg nie jest złożony z części – argumentował Orygenes (tenże, *De principiis* I, 1, 6).

³ Zob. też tamże, II, 17.

Zdaniem Aleksandryjczyka, niezłożoność Boga sprawia, iż jest On bytem niezmiennym, niepodlegającym jakimkolwiek przemianom i przekształceniom (tenże, *Contra Celsum* I, 21). Skoro bowiem Bóg nie ma części, zatem nie może w Nim zaistnieć żadna zmiana, wszelkie zmiany zachodzące w bytach są však związane ze zmianami ich części, prowadząc ostatecznie do rozpadu danego bytu. Oznacza to, że przyjmując tezę o złożoności Boga, trzeba by przystać także i na to, iż może On ulec rozkładowi. Orygenes powołuje się w tym miejscu swoich wywodów na epikurejczyków, według których bogowie złożeni są z atomów, dlatego też w niesprzyjających okolicznościach mogą oni – w mniemaniu epikurejczyków – ulec rozkładowi i unicestwieniu. Bóg chrześcijański jest jednak Bogiem wiecznym, niepodlegającym dezintegracji – zauważa Orygenes – a skoro tak, to znaczy, że musi być On niezłożoną jednością, w której nie zachodzą żadne zmiany (tamże, IV, 14). Choć więc rzeczy materialne, którymi kieruje Bóg poprzez swój Logos, podlegają ciągłej zmianie, nieustannie stając się, to jednak ich Stwórca pozostaje nieporuszony i niezmienny (tamże, VI, 62).

Jak w takim razie pogodzić tezę o niezmienności Boga z kościelną nauką o zrodzeniu przez Niego Logosu, však zrodzenie oznacza zaistnienie zmiany w Bogu? Aleksandryjczyk starał się rozwiązać ów problem, odwołując się do neoplatońskiej ontologii. Przyjął on mianowicie, że akt rodzenia Syna przez Ojca zachodzi wiecznie. Podobnie jak Plotynowa Jednia nieustannie wyłania z siebie niższe hipostazy, tak i Bóg Orygenes odwiecznie rodzi z siebie Logos, będąc nieustannie Ojcem Syna. Dzięki tej wyraźnie neoplatońskiej koncepcji Orygenes mógł twierdzić, że zrodzenie Syna nie jest związane z wystąpieniem zmiany w Bogu, gdyż Bóg niezmiennie jest Ojcem Logosu (tenże, *De principiis* I, 2, 2–3)⁴.

⁴ Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, vel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de deo intellegere noverit vel sentire? (...) Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud sement ipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod vel dici vel intellegi potest initium generatam esse credendum est sapientiam. (...) Qui autem initium dat verbo dei vel sapientiae dei, intueri ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iacet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse verbum et habuisse sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid aliud est quod nominari potest. Zob. też na ten temat: Pietras 2000: 172–173; Pietras 2001: 31–38.

2.3. Bóg niecielesny i niematerialny

Orygenes bardzo stanowczo krytykował wszelkie próby przedstawiania Boga-Jedni jako bytu materialnego. Jego zdaniem, Najwyższy Bóg nie może być pojmowany ani jako eteryczna materia, ani jako byt złożony z materialnych cząsteczek. Orygenes argumentował, że Bóg nie może być bytem materialnym, gdyż byłby wtedy zmienny i niestały. W konsekwencji podlegałby zniszczeniu, ponieważ wszystkie rzeczy materialne ulegają przemianie, która prowadzi ostatecznie do ich rozkładu i zniszczenia. Uznanie Boga za byt materialny jest więc nielogiczne i absurdalne (tenże, *Commentaria in Evangelium Ioannis* XIII, 126–129; tenże, *Contra Celsum* VI, 71).

Aleksandryczyk doszedł do wniosku, że teksty biblijne przedstawiające Boga jako byt materialny lub nadające Mu cechy ludzkie należy interpretować alegorycznie (tenże, *Commentaria in Evangelium Ioannis*, XIII, 130–131). Gdy więc czytamy w Piśmie Świętym, że Bóg jest światłością, w której nie ma ciemności, to należy słowo φῶς rozumieć asomatycznie i alegorycznie. Bóg jest światłością w tym sensie, iż oświeca On umysł istot rozumnych, pozwalając im poznać swoją wolę i prawdę o sobie. Jest to zatem oświecenie duchowe, a nie fizyczne, materialne, dlatego też Bóg jest światłością umysłową, niewidzialną i niecielesną (tamże, XIII, 132–137).

2.4. Bóg niewidzialny

Niematerialny i duchowy charakter Boga wiąże się ściśle z faktem jego niewidzialności. Ponieważ Bóg nie jest substancją cielesną, zatem nie podpada pod nasze zmysły. Wzrokowi podlegają barwy, kształty i wymiary, atoli Bóg, będąc istotą niematerialną, nie posiada owych własności, nie można Go zatem dostrzec przy pomocy zmysłu wzroku. Nawet Syn Boży nie widzi Ojca, gdyż Bóg nie ma żadnych kształtów, które mógłby On postrzegać. Jeśli więc w Biblii znajdujemy teksty, zgodnie z którymi Chrystus jest obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 15), to trzeba rozumieć je w ten sposób, że Syn Boży odzwierciedla duchową naturę Ojca i Jego atrybuty, dzięki czemu możemy poznawać Boga, a nie że jest On obrazem fizycznych cech Ojca (tenże, *De principiis* I, 1, 7–8; tenże, *Contra Celsum* VI, 64).

3. Teologia apofatyczna i katafatyczna

Zarysowane powyżej własności Boga pokazują wyraźnie, że Orygenes był zwolennikiem teologii apofatycznej. Jego zdaniem, Bóg jest całkowicie różny od stworzenia, a ludzkie pojęcia odnoszące się do Niego nie oddają Jego istoty i zniekształcają Bożą rzeczywistość, dlatego też najwłaściwszym sposobem mówienia o Nim jest język teologii apofatycznej. Przekonanie to dzielił Orygenes z Plotynem i podobnie jak Plotyn nie był konsekwentny w swoim apofatyzmie, używając często w odniesieniu do Boga określeń zaczerpniętych z teologii katafatycznej. Wraz z Plotynem przedstawiał zatem Orygenes Boga jako najwyższe dobro, prawdę, piękno i życie (Leszczyński 2014: 93–102). Pamiętać też trzeba, że Orygenes był jednym z najwybitniejszych egzegetów Biblii w starożytnym Kościele, tak więc w swojej nauce o Bogu musiał siłą rzeczy posługiwać się terminologią charakterystyczną dla teologii katafatycznej, która dominuje wszak na kartach Pisma Świętego. Z drugiej strony, w celu uwznioślenia biblijnego nauczania o Bogu, chrześcijański myśliciel starał się nadawać mu sens alegoryczny, odnajdując w literze Pisma różne pozaliteralne warstwy przekazu (Origenes, *De principiis* IV, 2, 2–6; tenże, *Commentarius in Evangelium Mathei* X, 14–15; XI, 18; tenże, *Homiliae in Leviticum* V, 3). Jego zdaniem, w Biblii istnieje też najwyższy poziom nauczania, zarezerwowany jedynie dla Boga i Logosu, który wymyka się jakiemukolwiek rozumieniu ludzkiemu (tenże, *In Ezechielem homiliae* XIV; tenże, *De principiis* IV, 3, 15)⁵.

Jak więc widać, w myśli Orygenesesa teologia katafatyczna i apofatyczna spotykają się ze sobą, wytwarzając w niej napięcie pomiędzy Bogiem objawionym człowiekowi a Bogiem ukrytym, Bogiem dla nas a Bogiem w sobie. U Orygenesesa pozytywnym twierdzeniom na temat Boga towarzyszą nierozdzielnie ich zaprzeczenia, nadając jego teologii charakter dialektyczny. Z tego właśnie powodu Aleksandryjczyk twierdził, że Bóg to $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, przekonując jednocześnie (wraz z platonikami), iż stoi on ponad $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ (tenże, *Commentaria in Evangelium Ioannis* XIII, 123; XIX, 37; tenże, *Contra Celsum* VII, 38). Ponadto Orygenes nauczał, że Bóg jest dobrem, prawdą, pięknem, życiem, dodając jednak, iż jest On kimś więcej niż dobro, prawda, piękno i życie. Z kolei w homilii o Ezechielu głosił, że Bóg kocha, raduje się i płacze nad grzesznikami, choć z innych miejsc jego pism wynika, że Bóg – niczym stoicki mędrzec – jest istotą beznamiętną (*In Ezechielem homiliae* VI, 6). W dialektycznej teologii Orygenesesa teza i antyteza ścierają się więc ze sobą, nie tworząc jednak syntezy.

⁵ Zob. też na ten temat Leszczyński 2015: 122–124.

4. Orygenes i Plotyn

Łatwo zauważyć, że Orygenesowa koncepcja Boga wykazuje wiele zbieżności z filozofią głoszoną przez Plotyna i jego następców. Powodem owych zbieżności jest wspólny mianownik filozoficzny teologii Orygenes

i Plotyna, czyli konkretnie filozofia neoplatońska. Na podstawie wiedzy, którą Orygenes i Plotyn zaczerpnęli od swojego nauczyciela, Amoniosa Sakkasa, uchodzącego za inicjatora neoplatonizmu, stworzyli oni dwa systemy neoplatońskie, z których jeden był na usługach chrześcijaństwa, drugi natomiast wspierał pogaństwo. Nie powinniśmy się zatem dziwić, że ich koncepcje dotyczące Boga wykazywały liczne analogie.

Po pierwsze, zarówno Orygenes, jak i Plotyn przedstawiali Boga jako Henadę, Jednię, w której nie ma mnogości i nie występuje podzielność. Wszelkie atrybuty Boga można utożsamić z Nim samym. Oznacza to, że Bóg nie posiada dobra, piękna, mądrości, ale sam jest dobrem, pięknem i mądrością, dlatego też nie ma w Nim żadnego zdwojenia. Nawet gdy wyłania z siebie niższe hipostazy, nie dzieje się to poprzez oderwanie ich od Niego, lecz za sprawą emanacji, zrodzenia, z tego powodu byty wyłonione z Boga nie oddzielają się od Niego, partycypując w Jego naturze. Orygenes i Plotyn byli zgodni także co do tego, że akt wyłaniania się niższych hipostaz z Jedni trwa wiecznie i niezmiennie.

Po drugie, Orygenes i Plotyn wspólnie negowali materialność Najwyższego Boga. Jednia, będąc bytem prostym i niezłożonym, nie może być materialna, gdyż materialność wiąże się z posiadaniem części i rozkładalnością.

Po trzecie, zdaniem Plotyna i Orygenes, pełnia bytu i boskości występuje jedynie w Bogu Najwyższym, który jest jedynym bytem samym z siebie. Oznacza to, że Bóg nie zaczerpnął swego istnienia i boskości od jakiegoś innego bytu, będąc bytem prymarnym i stojąc nad innymi bytami. Z pełni swojego bytu Bóg udziela istnienia niższym hipostazom. Byty te nie istnieją więc same z siebie, ale ze względu na swój udział w Bogu. Ich istnienie jest zatem wtórne w stosunku do istnienia Jedni. Podobnie mają się sprawy z boskością hipostaz powstałych z Henady. Byty owe nie są boskie same z siebie, ale ze względu na partycypację w naturze Najwyższego Boga, dlatego też ich boskość ma charakter sekundarny. Dla Orygenes i Plotyna charakterystyczna jest również gradacyjna wizja rzeczywistości. Uważali oni, że doskonałość i boskość hipostaz zmniejsza się wraz z oddalaniem się ich od źródła bytu, czyli Henady.

Po czwarte, obydwaj myśliciele byli zdania, że używanie w stosunku do Boga terminów pozytywnych nie oddaje tego, kim jest On w swej najgłębszej istocie. W związku z tym głosili oni, że wszelkie pozytywne określenia Boga trzeba traktować jako przenośnie i obrazy, a nie jako adekwatny opis rzeczy-

wistości transcendentnej. Orygenes chętnie korzystał z alegorycznej metody interpretacji Biblii, zaś Plotyn zalecał stosowanie w odniesieniu do Jedna terminologii wywodzącej się z teologii apofatycznej. U Orygenesesa także występuje skłonność do teologii apofatycznej, choć, jak się zdaje, w mniejszym stopniu niż u Plotyna, co można tłumaczyć faktem częstego nawiązywania przez chrześcijańskiego filozofa do tekstów biblijnych, w jakich Bóg jest przedstawiany najczęściej przy pomocy określeń pozytywnych. Poza tym, o ile neoplatonizm Plotyna był przede wszystkim systemem filozoficznym, o tyle chrześcijaństwo było w pierwszym rzędzie religią dążącą do nawiązania bezpośrednich relacji z osobowym Bogiem, co odbiło się na języku pism Orygenesesa.

5. Zakończenie

Jak się okazuje, pomimo różnic pomiędzy Orygenesem i Plotynem schemat myślenia filozoficznego Aleksandryjczyków na temat Boga był podobny: Boska Henada jest niepodzielna, niezróżnicowana wewnętrznie, niematerialna, odwieczna i niezmienna. Stanowi Ona źródło wszystkiego, co istnieje, dlatego też jest pełnią bytu, doskonałości, dobra, piękna i boskości. Wszelkie hipostazy powstałe z Jedni posiadają wspomniane atrybuty na mocy uczestnictwa w Niej, a nie same z siebie, będąc jedynie obrazem i odbiciem doskonałości Najwyższego Boga. Wynika z tego, że byty wyłonione z Henady są od Niej mniej boskie i mniej doskonałe. Innymi słowy, w Orygenesowej nauce o Bogu uwidacznia się wyraźnie subordynacjonizm ontologiczny. Aby dojść do powyższej konkluzji, należy rozpatrywać naukę Orygenesesa o Bogu i bytach powstałych dzięki Niemu w świetle filozofii neoplatońskiej. Odrywając teologię Orygenesesa od neoplatonizmu nie jesteśmy w stanie prawidłowo jej zrekonstruować ani ocenić.

Bibliografia

- Crouzel H. (2004), *Orygenes*, przeł. J. Margański, Kraków: Homini.
- Leszczyński R.M. (2014), *Koncepcja Henady w ontologii Plotyna*, „Studia Religiologiczna” 47, z. 2, s. 89–104.
- Leszczyński R.M. (2015), *Disciplina arcani w dziełach Orygenesesa*, w: W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, Kraków: Wydawnictwo WAM, s. 103–124.
- Origenes (1857), *Contra Celsum*, w: *Patrologia Graeca* 11, rec. J.P. Migne, Parisiis, 641–1632.

- Origenes (1857), *De principiis libri quatuor*, w: *Patrologia Graeca* 11, rec. J.P. Migne, Parisiis, 107–414.
- Origenes (1862), *Homiliae in Leviticum*, w: *Patrologia Graeca* 12, rec. J.P. Migne, Parisiis, 405–574.
- Origenes (1862), *In Ezechielem homiliae*, w: *Patrologia Graeca* 13, rec. J.P. Migne, Parisiis, 665–826.
- Origenes (1862), *Commentarius in Evangelium Mathei*, w: *Patrologia Graeca* 13, rec. J.P. Migne, Parisiis, 829–1800.
- Origenes (1862), *Commentaria in Evangelium Ioannis*, w: *Patrologia Graeca* 14, rec. J.P. Migne, Parisiis, 21–830.
- Orygenes (1986), *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Orygenes (2000), *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków: WAM.
- Orygenes (2003), *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków: WAM.
- Szram M. (1997), *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pietras H. (2000), *Początki teologii Kościoła*, Kraków: WAM.
- Pietras H. (2001), *Orygenes*, Kraków: WAM.
- Żurek A. (2005), *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”.

Streszczenie

Koncepcję Boga Orygenes należy analizować w kontekście filozofii neoplatońskiej. Zgodnie z nauczaniem neoplatońskim Orygenes przedstawiał Boga jako niematerialną, niezmienną i niepodzielną Jednię, która jest źródłem istnienia wszystkich bytów. Nawiązując do neoplatonizmu twierdził, że boskość i doskonałość bytów zmniejsza się wraz z oddalaniem się ich od źródła bytu, czyli Boga. Również Syn Boży ma w sobie mniej boskości i doskonałości od Boga Ojca, będąc Bogiem w sensie wtórnym.