



Damian Mrugalski OP

 <https://orcid.org/0000-0002-8689-9832>
mnichop@gmail.com

Akademia Katolicka w Warszawie Collegium Bobolanum

Platońska koncepcja „homoiosis theo” i filozoficzna interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes

 <https://doi.org/10.15633/ps.30103>

Damian Mrugalski OP – doktor teologii i nauk patrystycznych „Augustinianum” w Rzymie, adiunkt w Akademii Katolickiej w Warszawie – Collegium Bobolanum, wykładowca patrologii, filozofii starożytnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów, wykładowca dogmatyki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej.

Article history • Received: 19 Aug 2025 • Accepted: 3 Oct 2025 • Published: 31 Mar 2026

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Platońska koncepcja „homoiosis theoi” i filozoficzna interpretacja Biblii: Filon z Aleksandrii i Orygenes

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, w jaki sposób platońska koncepcja „homoiosis theoi” została wykorzystana w filozoficznej interpretacji Biblii dokonywanej przez teologów żydowskich i chrześcijańskich w pierwszych wiekach po Chrystusie. Jako przykłady tego typu egzegezy wybrano pisma Filona z Aleksandrii (I wiek po Chr.) i Orygenes (III wiek po Chr.). W artykule zastosowano metodę analizy porównawczej idei zawartych w tekstach źródłowych. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej omówiono platońską koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga, która po raz pierwszy pojawiła się w dialogach Platona, a następnie znalazła rozwinięcie w doktrynach medioplatoników (wieki I–III po Chr.). W części drugiej i trzeciej omówiono tę samą koncepcję w pismach Filona z Aleksandrii i Orygenes. Po przeprowadzonych analizach autor dochodzi do wniosku, że myśliciele żydowscy i chrześcijańscy twórczo wykorzystali modne w tamtym czasie idee filozofii platońskiej, a nawet, w wyniku filozoficznej interpretacji Biblii, doszli do nowej i ważnej idei, która nie była obecna w pogańskim platonizmie przed Plotynem, a mianowicie do pozytywnie rozumianej koncepcji nieskończoności transcendentnego Boga. Idea ta znacząco zmodyfikowała platońską koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga.

Słowa kluczowe: platonizm, upodobnienie się do Boga, Filon z Aleksandrii, Orygenes

Abstract

The Platonic concept of “homoiosis theoi” and the philosophical interpretation of the Bible: Philo of Alexandria and Origen

The aim of this article is to examine how the Platonic concept of “homoiosis theoi” was used in the philosophical interpretation of the Bible by Jewish and Christian theologians in the first centuries after Christ. The writings of Philo of Alexandria (1st century AD) and Origen (3rd century AD) were selected as examples of this type of exegesis. The article uses a comparative method of analysing the ideas contained in the source texts. The article consists of three parts. The first part discusses the Platonic concept of the human assimilation to God, which first appeared in Plato’s dialogues and was then developed in the doctrines of the Middle Platonists of the 1st–3rd centuries AD. The second and third parts discuss the same concept in the writings of Philo of Alexandria and Origen. After the analyses, the author concludes that Jewish and Christian thinkers creatively used the ideas of Platonic philosophy, which were in vogue at the time, and even, as a result of their philosophical interpretation of the Bible, arrived at a new and important idea that was not present in pagan Platonism before Plotinus, namely,

the positively understood concept of the infinity of the transcendent God. This idea significantly modified the Platonic concept of human assimilation to God.

Keywords: Platonism, assimilation to God, Philo of Alexandria, Origen

Wpływ platonizmu na doktrynę chrześcijańską, jego zakres, jak i ocena jest kwestią złożoną, budzącą również dzisiaj żywe dyskusje. Krytyczne badania nad relacją między platonizmem a chrześcijaństwem sięgają czasów Lutera, który pojmował filozofię jako owoc ludzkiej pychy i odmówił rozumowi ludzkiemu funkcji zbawczej¹. W tym duchu niektórzy spośród nowożytnych badaczy starali się dowieść, że platonizm wraz ze swoimi dogmatami był w pierwszych wiekach po Chrystusie religią nie do pogodzenia z religią chrześcijańską. Tak zwany „chrześcijański platonizm” oznacza w rzeczywistości odejście od chrześcijaństwa, a tym samym można go znaleźć jedynie u heretyków. Taki pogląd przewija się w różnych pracach niemieckiego filologa klasycznego Heinricha Dörrie². Inni badacze z kolei postawili tezę zgoła przeciwną, a mianowicie, że platonizm, i w ogóle filozofia grecka, zostały przejęte przez chrześcijaństwo do tego stopnia, że przysłoniły pierwotny przekaz Mistrza z Nazaretu. Fenomen ten zostaje określony przez Adolfa von Harnacka jako hellenizacja chrześcijaństwa. W wyniku tejże hellenizacji powstały dogmaty Kościoła, które według protestanckiego teologa mają więcej wspólnego z platonizmem i neoplatonizmem epoki cesarstwa, aniżeli z osobą i nauczaniem Jezusa Chrystusa³. Obie tezy, choć przeciwstawne, łączą negatywny stosunek do platonizmu, który można określić

- 1 Por. G. Reale, *Introduzione*, w: C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993, s. 11.
- 2 Zob. H. Dörrie, *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, w: Gregor von Nyssa und die Philosophie, Hrsg. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 27: „Wer christlichen Platonismus sucht, kann ihn nur bei Häretikern finden” („Ten, kto szuka chrześcijańskiego platonizmu, może go znaleźć tylko u heretyków”). Zob. także H. Dörrie, *Was ist „spätantiker Platonismus?” Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „Theologische Rundschau” 36 (1971), s. 285–302; H. Dörrie, *Die Andere Theologie*, „Theologie und Philosophie” 56 (1981), s. 1–46.
- 3 Zob. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 1, Freiburg im Breisgau 1888, s. 18; 248–251; 273–286; A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorle-*

jako dziedzictwo luterańskie. Współcześnie tak radykalnie postawione tezy są kwestionowane⁴. Wpływ platonizmu na teologię jest faktem historycznym. Natomiast wiara w istnienie jakiegoś czystego przekazu chrześcijańskiego, wolnego od uwarunkowań kulturowych, które postulowali wyżej wspomniani autorzy, jest uważana przez współczesnych badaczy za idealizm, może już nie tyle „platoński”, ile „romantyczny”⁵. Otwarte pozostaje jednak pytanie o zakres wpływu myśli platońskiej na teologię chrześcijańską. W przypadku niektórych autorów mamy do czynienia z przejściem jedynie terminologii, przy równoczesnej krytyce dogmatów platonizmu, w przypadku innych z adaptacją pewnych metafor oraz idei, a w jeszcze w innych przypadkach z twórczym wykorzystaniem koncepcji filozoficznych w celu opracowania chrześcijańskiej etyki i teologii opartej na aksjomatach biblijnych.

W niniejszym artykule skupiono się jedynie na jednym z „dogmatów” platonizmu pierwszych wieków po Chrystusie, jakim była koncepcja upodobnienia się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῶ), aby na przykładzie dwóch autorów, Filona z Aleksandrii i Orygenesesa, pokazać w jaki sposób została ona zaadaptowana w teologii, najpierw żydowskiej, a następnie chrześcijańskiej. Autorzy ci, nie tylko cytowali Platona, co było „modą” ich epoki, lecz wykorzystali platoński koncept w sposób twórczy, włączając go do swej filozoficznej egzegezy Biblii, polemizując niekiedy z platonikami swojej epoki. Wzorami upodobnienia się człowieka do Boga stają się bowiem dla nich poszczególne postaci Starego i Nowego Testamentu, które weszły w swym życiu w intelektualno-etyczny proces stawania się jak Bóg. Proces ten, według myślicieli aleksandryjskich, nie może mieć końca ze względu na nieskończoność przedmiotu

sungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack, Leipzig 1913, s. 119–152.

- 4 Na temat krytyki wspomnianych tu autorów, zwłaszcza Dörriego i Harnacka, oraz bibliografii dotyczącej współczesnych badań nad relacją między platonizmem a chrześcijaństwem zob. C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo*; S. Lilla, *Platonismo e i padri*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 4: P-Z, a cura di A. Di Berardino, Milano 2008, s. 4117–4171; D. Mrugalski, *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) nr 3, s. 639–657.
- 5 Por. W. E. Helleman, *Epilogue*, w: *Hellenization revisited: Shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. W. E. Helleman, Lanham–New York–London 1994, s. 436–437; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, s. 7–8.

upodobnienia, którym jest Bóg. Ta ostatnia teza wydaje się oryginalnym wkładem Filona i Orygenesesa do historii idei, gdyż w filozofii pogańskiej przed Plotynem nieskończoność była uważana za coś niedoskonałego, a nawet negatywnego. Nieskończoną jawiła się materia, lecz nie Bóg.

1. Ὁμοίωσις Θεῶ: Platon i medioplatonizm

W dialogu *Teajtet* Platon stwierdza:

U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej płatać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możliwości (ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν). Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku⁶.

Passus ten odbił się szerokim echem w całej filozofii starożytnej⁷. Diogenes Laertios (III wiek po Chr.), w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, omawiając etykę Platona, stwierdza, że według ateńskiego filozofa celem człowieka jest właśnie upodobnienie się do Boga (τέλος μὲν εἶναι τὴν ἑξομοίωσιν τῷ θεῷ)⁸. W wypowiedzi tej streszcza on to, nad czym między I wiekiem przed Chrystusem a III wiekiem po Chrystusie debatowali komentatorzy Platona zwani medioplatonikami. W rzeczywistości, w medioplatonizmie upodobnienie się do Boga zostaje uznane wręcz za pierwszorzędny dogmat filozofii platońskiej⁹.

6 Plato, *Theaetetus* 176a-b.

7 Należy zaznaczyć, że *Theaetetus* 176b nie jest jedynym miejscem, w których Platon pojawia się formuła ὁμοίωσις θεῶ. Na temat tego konceptu oraz na temat możliwej jego ewolucji w myśli samego Platona zob. D. Sedley, *The ideal of godlikeness*, w: Plato, t. 2: *Ethics, politics, religion, and the soul*, ed. G. Fine, Oxford 1999, 309–328; S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La “homoiosis theoi” nella filosofia di Platone*, Milano 2006; M. Jenkins, *Plato’s godlike philosopher*, „*Classical Philology*” 111 (2016) no. 4, s. 330–352.

8 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* III, 78.

9 Na temat konceptu ὁμοίωσις θεῶ w medioplatonizmie zob. P. Torri, *The telos of assimilation to God and the conflict between theoria and praxis in Plato and the middle Platonists*, w: *Thinking, knowing, acting: Epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism*, eds. M. Bonazzi, A. Ulacco, F. Forcignanò, Leiden–Boston 2019, s. 228–250; G. R. Giardina, *Homoiosis Theoi (Plato, Theaetetus 176b1) in late Neoplatonism*, w: *New explorations in*

Według Eudorosa z Aleksandrii (I wiek przed Chr.–I wiek po Chr.) Platon zaczerpnął ten koncept od Pitagorasa, choć wyraził go w sposób bardziej precyzyjny, dodając słowa: „wedle możliwości (κατὰ τὸ δυνατόν)”, a możliwość ta, dodaje Eudoros, odnosi się tylko do rozumu (φρόνησις)¹⁰. To dzięki rozumowi człowiek prowadzi życie zgodne z cnotą¹¹. Wydaje się, że Platon, kiedy mówił o „upodobnieniu się do Boga wedle możliwości”, miał na myśli ograniczoność śmiertelnej natury w ogóle, tymczasem dla medioplatoników κατὰ τὸ δυνατόν odnosi się do pewnej części człowieka – mianowicie tej, która jest w stanie upodabniać się do Boga – czyli do ludzkiego rozumu. Podobną interpretację znajdujemy u Alkinoosa (II wiek po Chr.), który w swoim *Didaskalikos*, czyli *Wykładzie nauk Platona*, stwierdza:

Z tego, co jest w nas, tylko umysł i rozum (νοῦν καὶ λόγον) mogą osiągnąć podobieństwo do Pierwszego Dobra. Dlatego też i nasze dobro jest piękne, szlachetne, boskie, godne miłości, proporcjonalne i w ogóle przedziwnie nazywane imionami stosowanymi dla czegoś boskiego¹².

Chociaż upodobnienie się do Boga dotyczy jedynie umysłu, a odpowiadającą mu cnotą według Platona jest mądrość, to jednak Alkinoos zwraca uwagę również na rolę cnót praktycznych w procesie upodobnienia się

Plato's „*Theaetetus*”: Belief, knowledge, ontology, reception, ed. D. Zucca, Leiden–Boston 2022, s. 325–352; P. Torri, *Assimilation to God and practical life from Plato to Plotinus*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 19–57. W polskim środowisku naukowym tematem medioplatonizmu zajmowali się głównie Kazimierz Pawłowski oraz Arkadiusz Baron. Zob. np. K. Pawłowski, *Wstęp*, w: *Apulejusz z Madaury, O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII–CXLVII; K. Pawłowski, *Alkinoos i średni platonizm. Pragmatyzm wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019; A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005; A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes)*. Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Kraków 2013. We wszystkich wyliczonych tu pracach znajdują się również rozdziały poświęcone koncepcji upodobnienia się człowieka do Boga.

¹⁰ Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta 25*, w: *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze*. Testi greci e latini a fronte, a cura di E. Vimercati, Milano 2015, s. 100.

¹¹ Zob. Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta 25*, s. 100.

¹² Alkinoos, *Didaskalikos XXVII*, 180, 5–9.

do Boga. Są nimi męstwo i umiarkowanie, które są cnotami właściwymi dla dwóch niższych części duszy, gniewliwej i pożądlivej¹³. Sprawiedliwość natomiast to harmonia tych trzech części duszy, „która sprawia, że każda z nich wypełnia właściwą sobie powinność”¹⁴. Upodobnienie się do Boga jest więc procesem intelektualno-etycznym, w którym ważną rolę odgrywają zarówno cnoty intelektualne, jak i praktyczne. Człowiek nie może stać się sprawiedliwym jak Bóg, zgodnie ze słowami Platona, jeśli nie posiada innych cnót, które wzajemnie się warunkują. Podobne tezy dotyczące konceptu upodobnienia się człowieka do Boga pojawiają się również u innych medioplatoników, tworzących między I a III wiekiem po Chrystusie, do których można zaliczyć między innymi Plutarcha i Apulejusza¹⁵. Należy przy tej okazji zauważyć, że medioplatonicy, oprócz licznych tekstów Platona, które wprost cytowali przy omawianiu koncepcji upodobnienia się do Boga, odwoływali się również do filozofii stoickiej czy mediostoickiej, a w szczególności do koncepcji *apatheii*. Doskonały filozof powinien więc dążyć nie tylko do osiągnięcia cnót kardynalnych, o których mówili Platon i Arystoteles, ale także do ideału niewzruszoności (*ἀπάθεια*), o którym mówili myśliciele z kręgów filozofii stoickiej, a przynajmniej do wygaszenia irracjonalnych namiętności (*μετριοπάθεια*)¹⁶.

Powyzsze tezy zostały pokrótce omówione najpierw przez Humbertusa Merkiego, w monografii z lat 50. XX wieku, zatytułowanej właśnie ‘*Ὁμοίωσις Θεῶν*’¹⁷, a następnie rozwinięte przez innych badaczy, o których już wyżej wspominałem¹⁸. Jeśli chodzi o pracę Merkiego, to jest ona istotna dla naszego tematu, gdyż jej celem było wskazanie, w jakim stopniu platoński koncept upodobnienia się do Boga wpłynął na

¹³ Zob. Alkinoos, *Didaskalikos* XXIX, 182, 15–37.

¹⁴ Alkinoos, *Didaskalikos* XXIX, 182, 38–42.

¹⁵ Por. J. Dillon, *The middle platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) 1996, s. 192–194; 328–336.

¹⁶ Zob. np. Plutarchus, *De virtute morali* 451b-f; Apuleius, *De Platone et eius dogmate* II, 228. Także G. Reydam-Schils, “Becoming like God” in *Platonism and stoicism, w: From stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. T. Engberg-Pedersen, Cambridge 2017, s. 142–158, gdzie autor ukazuje także inne (oprócz koncepcji *apatheii*) elementy stoicyzmu, które zaadaptował medioplatonizm.

¹⁷ H. Merki, ‘*Ὁμοίωσις Θεῶν: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952, s. 1–17.

¹⁸ Por. wyżej przypis 9.

teologię chrześcijańską, a dokładnie na doktrynę Grzegorza z Nyssy. Przy tej okazji Merki omawia myśl poprzedników Grzegorza, a więc Filona, Klemensa z Aleksandrii oraz Orygenes. W swych badaniach autor ogranicza się jednak głównie do wskazania miejsc, w których pojawiają się bezpośrednio lub pośrednio odwołania do tekstów filozofów starożytnych zawierających koncepcję *homoiosis theo*. W przypadku Filona stwierdza on, że jego koncepcja nie jest pochodzenia biblijnego, gdyż myśliciel nie odwołuje się do wypowiedzi z Kpł 19, 2: „Świętymi bądźcie, gdyż ja jestem święty”, lecz posługuje się pojęciami zaczerpniętymi od różnych filozofów greckich¹⁹. Mało tego, przypisuje on żydowskiemu myślicielowi bezkrytyczny eklektyzm²⁰. Przyjęta przez Merkiego metoda filologiczna sprawia, że oryginalność myślicieli żydowskich i chrześcijańskich nie zostaje dostrzeżona. Jest prawdą, że posługiwali się oni pojęciami pochodzącymi z filozofii swojej epoki, lecz brak danego cytatu biblijnego w ich dziełach nie oznacza, iż ta sama koncepcja nie mogła być inspirowana Biblią. Stary Testament wszakże wskazuje jako wzorce pewne postaci, które w swoim życiu dążyły do ideału świętości, to znaczy w jakiś sposób upodabniały się do Boga, który jest święty. Byli nimi patriarchowie, sędziowie, prawodawcy i prorocy²¹. Mało tego, w księgach biblijnych napisanych w epoce hellenistycznej i przetłumaczonych na język grecki, albo nawet napisanych już w języku greckim, pojawiają się pojęcia filozoficzne, takie jak ἀρετή („cnota”), δικαιοσύνη („sprawiedliwość”), φρόνησις („mądrość”), ἀνδρεία („męstwo”), czy σωφροσύνη („umiarkowanie”)²², za które wychwalani są święci mężowie Starego Testamentu. Pojęcia te, jak już wyżej zostało zauważone, wykorzystywane były przez medioplantoników przy okazji omawiania procesu upodabniania się człowieka do Boga. Można więc powiedzieć, że grecka wersja Starego Testamentu, a tą właśnie posługiwali się Filon i Orygenes, zachęcała wręcz do filozoficznego komentarza, wyjaśniającego jego czytelnikom, czym są owe cnoty, które cechowały poszczególnych bohaterów Starego Testamentu oraz w jaki sposób mogą się one uobecniać także w życiu wyznawców judaizmu czy uczniów Chrystusa.

19 Zob. H. Merki, 'Ὁμοίωσις Θεῶ, s. 43–44.

20 Zob. H. Merki, 'Ὁμοίωσις Θεῶ, s. 80.

21 Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, s. 52–66.

22 Zob. np. Syr 44, 10 [LXX]; 2 Mch 6, 31; Mdr 8, 7.

Wykorzystanie platońskiego konceptu ὁμοίωσις θεῶν w komentarzach biblijnych jest więc pewnego rodzaju konceptualizacją tego, co już i tak istniało na gruncie Biblii, i niekoniecznie musi wskazywać na bezrefleksyjny eklektyzm autorów żydowskich czy chrześcijańskich. Stanowi natomiast filozoficzną refleksję nad wzorcami świętości, na które wskazuje księgi biblijne.

2. Filon z Aleksandrii

Najnowsze badania wykazały, że alegoryczna egzegeza Filona ma dwa cele jednocześnie. Z jednej strony jest to cel *ad extra*, który polega na uczynieniu Prawa Mojżeszowego intelektualnie zrozumiałym dla jego nieżydowskich współobywateli; z drugiej strony – cel *ad intra*, który ma nakłonić aleksandryjskich Żydów do filozoficznego spojrzenia na tekst biblijny, a przez to ukazać, że nie stoi on w sprzeczności z filozofią współczesnego im świata. W epoce cesarskiej był nią przede wszystkim platonizm, a dokładniej medioplatonizm, który łączył koncepcje Platona z koncepcjami arystotelizmu i stoicyzmu²³. Komentując w sposób filozoficzny Pięcioksiąg, Filon nie odcina się od prawd teologicznych zawartych w przekazie biblijnym, lecz łączy je w sposób eklektyczny z tezami filozoficznymi. W istocie biblijna wizja Boga i człowieka zostaje przez niego opisana w języku filozoficznym, a niektóre tezy filozofów greckich zostają poddane przez niego krytyce. Jedną z nich jest arystotelesowska teza o „bezczywności” nieruchomego Poruszyciela²⁴. Jeśli chodzi o koncepcję upodobnienia się do Boga, to dla Filona nie było trudnością zintegrowanie jej z tekstem biblijnym. W rzeczywistości termin ὁμοίωσις pojawia się w Rdz 1, 26 [LXX]: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo (κατ’εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ὁμοίωσιν)”. Komentując ten *passus*, Filon stwierdza:

Mojżesz oznajmia, że po wszystkich innych rzeczach stworzył Bóg na końcu człowieka na obraz i podobieństwo Boga, i to powiedzenie jest słuszne, gdyż rzeczywiście żadna istota stworzona na ziemi nie jest bardziej podobna do Boga

²³ Por. M. Rizzi, *The reader, the Bible, and the path to perfection: Philo, Clement & Origen, w: Longing for perfection in late antiquity*, s. 168.

²⁴ Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 7–12.

niż człowiek. Ale niech nikt nie wyobraża sobie, że to podobieństwo polega na kształtach ciała, ponieważ ani Bóg nie ma ludzkiej postaci, ani ciało ludzkie nie jest podobne do Boga. To podobieństwo rozciąga się tylko na umysł ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), który jest przewodnikiem jego duszy. Według jedynego, a kierującego wszechświatem Logosu, jak według prawzoru odmodelował Bóg umysł ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) w każdym poszczególnym człowieku, i jest on w pewnym stopniu bogiem ciała, które jako boski obraz nosi go w sobie²⁵.

Podobieństwo człowieka do Boga, podobnie jak to głosili platonicy epoki Filona, istnieje więc w intelekcie ludzkim, a nie w ciele człowieka²⁶. Ponadto, również podobnie jak platonicy swojego czasu, Filon uważa, że upodobnienie się człowieka do Boga jest procesem, który „zmierza do tego, co naśladuje”²⁷, poprzez praktykę cnót intelektualnych, jak i praktycznych²⁸. Przy tej okazji należy zaznaczyć, że Filon cytuje wprost słynny *passus* z Teajteta 176b w swoim dziele *De fuga et inventione* 63, i podobnie jak inni medioplatonicy łączy platońską doktrynę o upodobnieniu się człowieka do Boga ze stoicką koncepcją *apatheii*. Dokończył mędrzec żydowski staje się niewzruszonym ($\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\eta\acute{\iota}\varsigma$), to znaczy

25 Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 69.

26 Por. także Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 25; *Legum allegoriae* III, 95–96; *Quis rerum divinarum heres sit* 230–232. Na temat umysłu jako obrazu Boga oraz koncepcji umysłu niebiańskiego i umysłu ziemskiego u Filona zob. M. Osmański, *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*, Lublin 2007, s. 55–131.

27 Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II, 4.

28 Por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 144; *Legum allegoriae* I, 57; I, 63–65; I, 70; *De virtutibus* 167–168; *De decalogo* 97–101; *De praemiis et poenis* 11. Na temat pojęcia cnoty oraz roli cnót praktycznych i teoretycznych w procesie upodobnienia się do Boga u Filona zob. J. Dillon, *The middle platonists*, s. 149–153; W. E. Helleman, *Philo of Alexandria on deification and assimilation to God*, „*The Studia Philonica Annual*” 2 (1990), s. 51–71; M. Osmański, *Filona z Aleksandrii etyka*, s. 201–333; F. Calabi, *God’s acting, man’s acting: Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008, s. 155–184; G. H. van Kooten, *Paul’s anthropology in context: The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity*, Tübingen 2008, s. 186–199; C. Lévy, *Philo’s ethics*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge–New York 2009, s. 146–167; P. Torri, *Assimilation to God and practical life*, s. 38–42.

wolnym od irracjonalnych poruszeń, tak jak niewzruszonym (ἀπαθής) jest Bóg²⁹.

Tym jednak, co oryginalne w doktrynie Filona, jest aplikacja intelektualno-etycznego procesu upodobnienia się do Boga do poszczególnych postaci biblijnych, które stają się symbolami pewnego etapu takiego procesu. Najpierw jednak należy zaznaczyć, że Filon rozróżnia kilka typów, czy też grup ludzi, będących w procesie poznawania i upodabniania się do Boga. Najogólniejszy podział, którego dokonuje jest binarny, to znaczy dzieli on ludzi na „przyjaciół ciała i przyjaciół duszy”³⁰. Ci pierwsi pojmują Boga w sposób cielesny, ci drudzy nie przypisują Bogu żadnych cech cielesnych i poznają go jedynie intelektem. Ci pierwsi, interpretując Pismo Święte w sposób dosłowny, lękają się Boga i z lęku przestrzegają jego przykazań, ci drudzy, interpretując biblijne antropomorfizmy w sposób alegoryczny, przestrzegają jego przykazań z miłości. Wyzbywszy się irracjonalnych lęków, zmierzają do *apatheii*, a tym samym upodabniają się do Boga, który jest ἀπαθής³¹. W innym miejscu Filon dokonuje trójpodziału grup ludzi ze względu na właściwe im poznanie Boga. Rozróżnia więc prostych, postępujących i doskonałych³². Podział ten pokrywa się z wcześniej wspomnianym podziałem binarnym, z tym że wśród „przyjaciół duszy” rozróżnia on tych, którzy nie osiągnęli jeszcze doskonałości, jak i tych, którzy tę doskonałość osiągnęli, albo raczej w najwyższym możliwym stopniu upodobnili się do Boga, gdyż stanie się jak Bóg jest niemożliwe, o czym będzie mowa niżej. Dla przykładu niewolnica Abrahama, Hagar, staje się dla Filona symbolem edukacji propedeutycznej. Należy ona do grupy ludzi prostych. Dlatego też w teofanii na pustyni opisanej w Rdz 16, 7–14 postrzega ona Boga w sposób cielesny, to znaczy w postaci cielesnego anioła. „Ci bowiem – wyjaśnia Filon – którzy nie są w stanie patrzeć na samo słońce, patrzą na odbite promienie słońca jak na samo słońce”³³. Ponadto ludzie pozostający na

29 Zob. Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II, 100–102; *Quod Deus sit immutabilis* 52; *De Abrahamo* 202; *Quaestiones in Genesim* I, 95.

30 Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 55–70.

31 Na ten temat, oprócz wskazanych wyżej tekstów Filona, zob. także D. Mrugalski, *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheii Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 282–290.

32 Zob. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 19–24.

33 Zob. Philo Alexandrinus, *De somniis* I, 239.

etapie edukacji podstawowej, nie tylko badają całą rzeczywistość, wychodząc od zmysłów, ale nie posiadają doskonałej cnoty, która przynależy do świata bytów inteligibilnych³⁴.

Przedstawicielem postępujących na drodze upodobnienia się do Boga jest dla Filona patriarcha Jakub, którego walka z aniołem staje się symbolem ćwiczenia się w cnocie i poznawaniu bytu inteligibilnego, jakim jest Logos³⁵. W rzeczywistości bowiem, jak wyjaśnia w innym miejscu Filon, Logos „jest Bogiem dla nas, niedoskonałych ludzi, natomiast Bogiem mędrców i doskonałych jest ten, który istnieje jeszcze ponad Nim”³⁶. Do grupy postępujących zalicza Filon również Abrahama, któremu poświęca traktat *De migratione Abrahami*. Jego wyjście z ziemi ojców symbolizuje wyjście człowieka poza sferę cielesną i zmysłową oraz początek doskonalenia się moralnego. Na tym etapie dusza uczy się obcowania z rzeczywistościami inteligibilnymi i rozpoczyna życie kontemplacyjne³⁷. Pomimo wysiłków intelektualnych i etycznych żaden człowiek nie jest w stanie w zupełności poznać i upodobnić się do Boga, ze względu na nieskończoność Bożej istoty. Koncepcja ta jest wyraźnie obecna w Filonowej interpretacji biblijnych teofanii³⁸. W ten sposób, komentując słynną teofanię pod dębami Mamre, w której Abraham ujrzał trzech mężów bożych³⁹, Filon stwierdza, że Bóg „wytworzył trzy obrazy w duszy, która potrafi widzieć. Żaden z nich nie otrzymał w żaden sposób określonych wymiarów – ponieważ Bóg jest nieskończony, a Jego Moce są również nieskończone – choć każda z nich nadała miary wszystkimu, co istnieje”⁴⁰. Skończony ludzki umysł nigdy nie będzie więc w stanie w zupełności objąć nieskończonego Boga ani jego Mocy. Przy tej okazji należy zaznaczyć, że Filon odchodzi od tez filozofów

34 Zob. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 130–131; *De congressu eruditionis gratia* 20–22.

35 Zob. Philo Alexandrinus, *De ebrietate* 82–83.

36 Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* III, 207.

37 Zob. Philo Alexandrinus, *De migratione Abrahami* 1–12.

38 Por. D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins of apophatic theology: Philo of Alexandria's philosophical interpretation of the Pentateuchal theophanies*, „*Verbum Vitae*” 41 (2023) nr 3, s. 499–528; także D. Mrugalski, *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplantoników*, „*Roczniki Filozoficzne*” 67 (2019) nr 3, s. 38–41.

39 Zob. Rdz 18, 1nn.

40 Philo Alexandrinus, *De sacrificiis Abelis et Caini* 59.

starożytnych, a w szczególności od Arystotelesa, którzy uważali, iż nieskończoność w akcie nie istnieje. To, co jest nieskończone, jest niedokończone, a więc niedoskonałe⁴¹. Nieskończona może być bezkształtna materia, nie Bóg. Dla Filona Bóg jest nieskończony nie w sensie jakiegoś braku, lecz z powodu nadmiaru łask i mocy, które przewyższają zdolności przyjmujących je stworzeń⁴². Stwierdzenie to jest nowością nie tylko na gruncie arystotelizmu, ale i platonizmu. W filozofii pogańskiej pojawi się ono dopiero u Plotyna, dwa wieki później⁴³. Skoro Bóg jest nieskończony, to nieskończony musi być także proces upodabniania się człowieka do Boga. Teza ta pojawia się w Filonowym komentarzu do Rdz 22, 1–18, opowiadającym o podróży Abrahama do miejsca, w którym miał złożyć Bogu ofiarę ze swojego syna Izaaka. Przy tej okazji w wersji Septuaginty czytamy następującą wypowiedź: „Abraham przyszedł na miejsce, o którym mu mówił Bóg, trzeciego dnia; a podniósłszy oczy swe, ujrzał to miejsce z daleka” (22, 3–4). Komentując tę niespójność tekstu biblijnego, Filon stwierdza: „Abraham, otworzywszy oczy umysłu, dostrzega z większą wyrazistością, że wyruszył na poszukiwanie trudnego do uchwycenia przedmiotu, który nieustannie się oddala, pozostaje daleko i wyprzedza tych, którzy za nim podążają, tworząc między sobą a nimi nieskończony dystans (ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι)”⁴⁴. Tak więc, według Filona, niezależnie od tego, jak bardzo człowiek będzie wzrastał w cnotach i poznaniu Boga, ze względu na nieskończoność przedmiotu upodobnienia zawsze będzie miał do przebycia nieskończony dystans (διάστημα)⁴⁵.

41 Por. Arystoteles, *Physica* 204a-b; 207a-b; *Metaphysica* 1066a-b.

42 Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 23; *Quod Deus sit immutabilis* 79–80; *De posteritate Caini* 151–152; 174; *De somniis* I, 12.

43 Szerzej na ten temat zob. D. Mrugalski, *The notion of Divine infinity and unknowability: Philo, Clement and Origen of Alexandria in a polemic with Greek philosophy*, w: *Hellenism, early Judaism and early Christianity: Transmission and transformation of ideas*, eds. R. Fialová, J. Hoblík, P. Kitzler, Berlin–Boston 2023, s. 69–84.

44 Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 16.

45 Dodajmy, że myśl tę wykorzysta później Grzegorz z Nyssy, który rozwinie koncepcję διάστημα i w swoich pismach egzegetycznych będzie ukazywał nieskończoną drogę duszy do poznania i zjednoczenia się z Bogiem. Por. S. Douglass, *Diastēma*, w: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston (MA) 2010, s. 227–228.

Symbolem człowieka doskonałego jest w przekonaniu Filona Mojżesz. Mogłoby się wydawać, że doskonali, to ci, którzy doszli do kresu upodobnienia się do Boga. Nie znajdujemy jednak takiej tezy w pismach Filona. Mojżesz w najwyższy sposób spośród wszystkich patriarchów zbliżył się do Boga, lecz nie był w stanie poznać jego istoty w sposób kompletny. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest w dalszym ciągu koncepcja radykalnej transcendencji i nieskończoności Boga. Widać to w Filonowym komentarzu do teofanii, w której uczestniczył Mojżesz. Przy okazji teofanii z Wj 3, 14, gdzie Bóg w krzewie gorejącym wypowiada swe imię, Aleksandryczyk stwierdza, że Bóg tak naprawdę nie objawił Mojżeszowi swojego imienia, lecz wypowiadając słowa: „Jestem, który Jestem”, chciał powiedzieć: „Moją naturą jest być, a nie być opisanym imieniem”⁴⁶. Kiedy zaś według Wj 20, 21 Mojżesz wszedł w ciemną chmurę, w której był Bóg, Filon stwierdza, że Bóg jest w rzeczywistości światłością, lecz człowiek nie posiada żadnego organu, ani zmysłów, ani umysłu, za pomocą którego moglibyśmy wyobrazić sobie tego, który prawdziwie istnieje i który jest prawdziwym Dobrem⁴⁷. Światłość, którą jest Bóg, jest oślepiająca⁴⁸. W tym miejscu należy zaznaczyć, że Filon polemizuje nie tylko z Arystotelesem, dla którego nieskończoność nie istnieje aktualnie, ale i z Platonem. Choć także Platon porównuje najwyższy byt – a więc ideę dobra do słońca, to jednak uważa, że jest ona poznawalna⁴⁹. Poznanie dobra jest celem życia filozofa. Wprawdzie początkowo trudno jest patrzeć na słońce i pojawiają się zaburzenia wzroku, to jednak z czasem – stwierdza Platon – wzrok przyzwyczaja się do patrzenia na nie⁵⁰. Według Filona Bóg, ze względu na swą nieskończoność, zawsze pozostanie światłością, która oślepia. „Żaden byt stworzony nie jest w stanie poznać natury Boga w jego istocie”⁵¹ – stwierdza *explicit*e Filon przy okazji komentarza do

46 Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 11.

47 Zob. Philo Alexandrinus, *De mutatione nominum* 6–7.

48 Zob. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 71; *Quod Deus sit immutabilis* 78; *De mutatione nominum* 6–7. Szerzej na ten temat wraz z odniesieniami do konkretnych tekstów Filona zob. F. Calabi, *The Dazzling Light: A metaphor on the unknowability of God*, w: F. Calabi, *God's acting, man's acting*, s. 57–69; D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins*, s. 511–522.

49 Zob. Plato, *Respublica* 508e.

50 Zob. Plato, *Respublica* 516b; 517b-c; 518c; 532a-b.

51 Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 16.

kolejnej teofanii z Wj 33, 12, w której Mojżesz usilnie prosi Boga, aby ukazał mu swoją twarz. Z przytoczonych tu przykładów wynika, że Filon nie jest bezkrytycznym eklektykiem, lecz wykorzystuje filozoficzny język do opisania prawd pochodzenia biblijnego, a przez to dochodzi do nowych rozwiązań teoretycznych. Wierząc w transcendencję, wszechmoc, nieskończoną dobroć i mądrość Boga, postuluje nieskończony proces upodabniania się. Proces ten nie jest jednak czymś niedoskonałym. Szczęściem bowiem jest nieustanny wzrost w cnotach i poznaniu oraz nieskończone łaski, których udziela Bóg, tym, którzy za nim podążają⁵².

3. Orygenes

Orygenes był doskonale zaznajomiony z egzegezą Filona. Co więcej, przenosząc bibliotekę Filona z Aleksandrii do Cezarei, ocalił jego dzieła od zapomnienia⁵³. Orygenes znał też doktryny medioplatoników swojej epoki⁵⁴, a wśród nich koncepcję upodobnienia się człowieka do Boga. W swoim *De principiis*, cytując słynny *passus* z Teajteta 176b, uważa, w duchu apologetycznym, że doktryna ta jest pochodzenia biblijnego. W rzeczywistości stwierdza:

Jeśli więc chodzi o najwyższe dobro, do którego zmierza cała rozumna natura, a które określa się również jako cel wszechrzeczy, to przeważająca większość filozofów definiuje je następująco: Najwyższym dobrem jest, jeśli to możliwe, stać się podobnym Bogu. Jestem przekonany, że nie jest to ich własny pomysł, lecz że definicję tę zapożyczyli z Pism Bożych⁵⁵.

W dalszym ciągu swojej wypowiedzi Aleksandryjczyk odwołuje się do Rdz 1, 26, gdzie w zdaniu: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo” pojawia się termin *ὁμοίωσις*. Obraz według Orygenesusa tkwi w ludzkim umyśle, natomiast podobieństwo (*ὁμοίωσις*) jest procesem, w którym człowiek poprzez naśladowanie Boga i dobre czyny

⁵² Zob. Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I, 39–41; *Quod Deus sit immutabilis* 55.

⁵³ Por. D. T. Runia, *Philo in early Christian literature: A survey*, Assen 1993, s. 16–31, 157–183.

⁵⁴ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VI, 19, 8–14.

⁵⁵ Orygenes, *De principiis* III, 6, 1.

staje się jak Bóg⁵⁶. Tę samą kwestię wyjaśnia Orygenes w swych *Homiliach do Księgi Rodzaju*, doprecyzowując, że Obrazem Boga jest Syn Boży, Logos. To na Jego obraz został stworzony człowiek. Wpatrując się w ten Obraz i naśladowując Go człowiek odnawia w sobie podobieństwo Boże⁵⁷. Przy tej okazji należy już zauważyć, że choć Orygenes obficie czerpie z alegorycznej egzegezy Filona⁵⁸, to interpretuje Stary Testament w kluczu chrystologicznym. Nie chodzi tu jednak tylko o to, że dostrzega on w księgach Starego Testamentu zapowiedzi dotyczące Mesjasza, które spełniły się w osobie Jezusa Chrystusa. Według niego całe księgi, nawet jeśli nie ma w nich zapowiedzi mesjańskich, opowiadają w sposób symboliczny o Chrystusie, który przecież jest Słowem Boga⁵⁹. Z tego powodu nie podoba mu się nawet samo wyrażenie „Stary Testament”:

Jeśli zatem rozumiem Prawo w sposób duchowy, to nie nazywam go „Starym” Testamentem. Prawo jest Starym Testamentem jedynie dla tych, którzy chcą je rozumieć cieleśnie. Z konieczności Prawo stało się dla nich „stare” i zestarzało się, ponieważ nie może zachować swych sił. Dla nas zaś, którzy rozumiemy je i wyjaśniamy duchowo, według sensu ewangelicznego, Prawo zawsze jest „nowe”. Obydwa Testamenty są dla nas nowe, nie ze względu na swój wiek, lecz z uwagi na nowy sposób ich pojmowania [...]. Natomiast dla grzesznika i dla tego, kto nie dotrzymuje układów miłości, nawet Ewangelie się starzeją. Nie może też mieć

56 Zob. Origenes, *De principiis* III, 6, 1.

57 Zob. Origenes, *Homiliae in Genesis* 1, 13. Por. także M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku* (stanowisko Ireneusza i Orygenesa), „*Vox Patrum*” 42 (2002), s. 368–374.

58 Dla przykładu, również przy okazji komentarza do Rdz 1, 26, Orygenes, podobnie jak Filon (por. Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 69, cytowany wyżej), zauważa, że obrazu Bożego w człowieku nie należy szukać w tym, co cielesne. Zob. Origenes, *Homiliae in Genesis* 1, 13: „Ten, który został stworzony „na obraz Boga”, to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny: w takich bowiem przymiotach słuszniej można rozpoznać obraz Boga. Kto zaś sądzi, że cielesną istotą jest człowiek, który został stworzony «na obraz podobieństwo Boże», ten, jak się zdaje, samego Boga przedstawia jako byt cielesny i mający ludzką postać, a taka myśl o Bogu jest oczywistą bezbożnością”.

59 Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 76–82; M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesa*, „*Verbum Vitae*” 7 (2005), s. 187–200.

„Nowego” Testamentu ten, kto nie „porzuca dawnego człowieka i nie przyobleka się w nowego, stworzonego według Boga” (Ef 4, 22. 24)⁶⁰.

Według Orygenesza zachęty do porzucenia „dawnego człowieka”, a przyobleczenia się w nowego, stworzonego na obraz Boga, znajdują się więc w całym Piśmie Świętym. Zgodnie z tą metodologią Księga Wyjścia, która na poziomie dosłownej interpretacji tekstu opisuje wyjście Izraelitów z Egiptu, czemu Orygenes oczywiście nie zaprzecza, w alegorycznej egzegezie Aleksandryjczyka opowiada o duchowej drodze każdego człowieka z niewoli grzechu ku wolności, którą daje dopiero Chrystus. Księga Liczb z kolei w symboliczny sposób opowiada o drodze doskonalenia się ucznia Chrystusa po chrzcie. Orygenes był świadom, że chrzest, choć jest bramą do zbawienia, nie czyni ucznia Chrystusa doskonałym. Dlatego po chrzcie chrześcijanin powinien kontynuować drogę upodabniania się do Chrystusa, która polega na wzroście w cnotach moralnych i intelektualnych⁶¹. Przy tej okazji Orygenes, podobnie jak Filon, a w odróżnieniu od medioplatoników swojej epoki, mówi o drodze, która nie ma końca⁶²:

Jeśli zaś chodzi o tych, którzy zabiegają o mądrość i wiedzę, to ponieważ nie mają one żadnego kresu – bo jaki może być kres Mądrości Bożej? – zatem im dalej ktoś zajdzie, tym większe napotyka głębinę, im bardziej będzie dociekał, tym lepiej zrozumie, że sprawy te są niewysłowione i niepojęte. Mądrość Boża jest niepojęta i niezgłębiona⁶³.

⁶⁰ Orygenes, *Homiliae in Numeros* 9, 4.

⁶¹ Por. E. Stanula, *Życie duchowe w ujęciu Orygenesza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków, 2016, s. 13–26; J. Romanek, *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenesza do Pentateuchu*, Lublin 2016, s. 92–116.

⁶² Na temat koncepcji nieskończoności Boga, która różni doktrynę Orygenesza od doktryny medioplatoników jego epoki, zob. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesza: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „*Vox Patrum*” 67 (2017), s. 437–475; D. Mrugalski, *Potentia dei absoluta et potentia dei ordinata u Orygenesza? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De principiis”*, „*Vox Patrum*” 69 (2018), s. 493–526; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 44–47.

⁶³ Orygenes, *Homiliae in Numeros* 17, 4.

Podobnie jak to było w przypadku Filona, również u Orygenesa poszczególne patriarchowie Starego Testamentu stają się symbolami poszczególnych etapów procesu upodobniania się do Boga, albo też symbolizują kolejne etapy edukacji, prowadzącej do poznania i zjednoczenia się człowieka z Bogiem:

Abraham z uwagi na swoje posłuszeństwo symbolizuje filozofię moralną; tak bardzo bowiem był posłuszny i tak dalece przestrzegał przykazań [...]. Izaak symbolizuje filozofię naturalną, gdy kopie studnie i zagłębia się w przyrodę. Jakub wreszcie jest symbolem filozofii kontemplacyjnej, gdyż dzięki temu, że oglądał rzeczywistość Bożą, nazwany został Izraelem: widział obóz niebieski, dom Boży, ścieżki aniołów oraz szczeble drabiny wiodącej z ziemi do nieba⁶⁴.

W tym miejscu należy dodać, że trzy wielkie działy filozofii greckiej, którymi są „etyka, fizyka i enoptyka”⁶⁵, a których symbolami są kolejni patriarchowie, odpowiadają według Orygenesa trzem kolejnym księgom Starego Testamentu, zaliczanym do ksiąg mądrościowych. Są nimi Księga Przysłów, Księga Eklezjastesa i Księga Pieśni nad Pieśniami. Księgi te, w alegorycznej interpretacji Aleksandryjczyka, opowiadają kolejno o „teologii moralnej, naturalnej i kontemplacyjnej”⁶⁶. Jeśli chodzi o tę ostatnią, to Księga Pieśni nad Pieśniami staje się dla Orygenesa alegorią dialogu duszy ludzkiej z Logosem, który prowadzi do ostatecznego zjednoczenia duszy z Bogiem. Pojawia się jednak pytanie, czy owo zjednoczenie oznacza całkowite i totalne upodobnienie się człowieka do Boga. Wprawdzie, komentując słowa Pieśni nad Pieśniami: „Wprowadził mnie król do komnaty swojej” (Pnp 1, 4), Orygenes stwierdza, że dusza wchodzi do komnaty, gdzie są złożone skarby mądrości i wiedzy Boga, to jednak zauważa, że oprócz tej komnaty, Pismo mówi jeszcze o uczcie w domu wina. Przy tej okazji Orygenes stwierdza, że „wino pochodzące z prawdziwego krzewu winnego jest zawsze nowe”⁶⁷. Dusza więc będzie się upajać coraz to nowym winem mądrości i wiedzy Boga. Natomiast na zakończenie drugiej Homilii do Pieśni nad Pieśniami,

64 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticozum*, Prolog 4.

65 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticozum*, Prolog 4.

66 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticozum*, Prolog 4.

67 Origenes, *Commentarius in Canticum Canticozum* 3, 6.

kończącej cykl, Orygenes nawiązuje do teofanii ze Starego Testamentu, w której uczestniczył Mojżesz (por. Wj 33, 12–23), a którą komentował również Filon z Aleksandrii⁶⁸. W teofanii tej Mojżesz prosi Boga, aby Ten ukazał mu swoją twarz, po czym zostaje mu wskazane miejsce przy skale, gdzie słyszy słowa Boga: „ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę” (Wj 33, 23). Słowa te oznaczają według Filona, że żaden człowiek nie jest w stanie poznać istoty Boga, a jedynie jego moc, która za nim podąża⁶⁹. Orygenes, nawiązując do tej Filonowej interpretacji, zauważa, że dusza ludzka, według Pieśni nad Pieśniami, podobnie jak Mojżesz stoi przed murem, pragnąc ujrzeć twarz Oblubieńca. Pragnienie to powinno zostać zrealizowane, co sugeruje przytaczany przez Orygenes passus Listu św. Pawła do Koryntian: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). W tym jednak miejscu kończy się homilia Orygenes a i nie otrzymujemy, żadnej informacji na temat tego, czy oblubienica-dusza jest w stanie w zupełności upodobnić się do swego obrazu i poznać go w pełni. Pozostaje jednak nadzieja i wiara, którą wyrażają następujące słowa kończące homilię: „Powstawszy więc prośmy Boga, abyśmy stali się godni Oblubieńca – Słowa, Mądrości, Chrystusa Jezusa; «Jemu chwala i władza na wieki wieków, amen» (1 P 4, 11)”⁷⁰.

Należy jednak dodać, że Orygenes, choć podążając za Filonem, uznaje poszczególnych patriarchów Starego Testamentu za symbole etapów upodabniania się człowieka do Boga, to za doskonałych uznaje nie Jakuba, Abrahama czy Mojżesza, lecz uczniów Chrystusa, a zwłaszcza apostołów Pawła i Jana. Ten ostatni podczas ostatniej wieczerzy spoczywał na piersi Chrystusa, co w alegorycznej egzegezie Orygenes a oznacza, iż Jan był w łonie (κόλπος) Logosu, tak jak Logos jest w łonie (κόλπος) Ojca. Użyte tylko w dwóch miejscach Ewangelii Jana greckie słowo κόλπος nie umyka uwagi Orygenes a. Pojawia się ono zarówno na początku Ewangelii, czyli w Prologu (J 1,18), jak i na końcu, czyli w narracji o ostatniej wieczerzy (J 13,23). Umiłowany uczeń, wsłuchując się

68 Zob. Origenes, *Homiliae in Canticum Canticozum* 2, 13.

69 Zob. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 168–169; *De specialibus legibus* I, 39–41; także D. Mrugalski, *The Platonic-biblical origins*, s. 517–522.

70 Origenes, *Homiliae in Canticum canticozum* 2, 13.

w Logos, upodobnił się do Jezusa⁷¹. Stał się on według Orygenes, jak gdyby „drugim Jezusem”, dlatego pod krzyżem otrzymał Maryję za swoją Matkę⁷². Jeśli chodzi o Apostoła Pawła, to Orygenes, komentując jego okrzyk z Listu do Rzymian: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysłedzenia Jego drogi!” (Rz 11, 33), stwierdza:

Paweł nie powiedział przecież, że z trudnością można zbadać wyroki Boże, lecz że wcale nie można ich zbadać; nie powiedział, że z trudnością można ogarnąć Jego drogi, lecz że nie można ich ogarnąć. Choćby bowiem nie wiadomo jak bardzo się ktoś przykładął do badań i w usilnym staraniu czynił postępy, nawet wspomagany łaską Bożą i oświecony w umyśle, nie zdoła dotrzeć do doskonałego celu badanych spraw. I żaden stworzony umysł nie może pojąć w żaden sposób, lecz gdy znajdzie cokolwiek z tego, czego szuka, widzi dalsze problemy, które trzeba zbadać; a jeśli i te rozstrzygnie, ujrzy znowu jeszcze więcej zagadnień, które powinny zostać zbadane⁷³.

Całkowite poznawanie Boga, podobnie jak zupełne upodobnienie się do Niego, nigdy nie będzie mieć końca ze względu na nieskończoność istoty, mocy i mądrości Boga. Stworzony, a więc skończony ludzki umysł, wspomagany łaską Boga, może się poszerzać w nieskończoność w poznawaniu i przyjmowaniu Dobra, jakim jest Bóg. Nigdy jednak skończoność

71 Zob. Origenes, *Commentarii in Iohannem* XXXII, 20, 263–264: „Skoro naśladowający Jezusa uczeń, którego Jezus miłował, spisuje ducha i życie, to zdanie: «Jeden z uczniów spoczywał na łonie Jezusa» (J 13, 23), należy rozumieć zgodnie z czcią, której może udzielić Syn Boży i którą może przyjąć ten, kogo Syn Boży miłuje. Sądzę, że chociaż Jan symbolicznie spoczywał wówczas na łonie Jezusa, obdarzony tym zaszczytem jako ten, kogo Nauczyciel uznał za godnego szczególnej miłości, to jednak symbol ten wskazuje, że Jan opierając się na Słowie i dotykając pełnych znaczenia tajemnic, spoczywał na łonie Słowa tak, jak Słowo znajduje się w łonie Ojca, zgodnie ze zdaniem: «Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, pouczył o nim (J 1, 18)»”.

72 Zob. Origenes, *Commentarii in Iohannem* I, 4, 23: „Możemy więc śmiało powiedzieć, że pierwocinami wszystkich Pism są Ewangelie, natomiast pierwocinami Ewangelii jest Ewangelia według Jana. Jej sensu nie potrafi pojąć nikt, kto nie spocznie na piersi Jezusa i nie przyjmie od Niego Maryi jako swojej Matki. Ten zatem, kto ma być drugim Janem, powinien stać się takim, aby Jezus mógł go nazwać, jak Jana, «drugim Jezusem»”.

73 Origenes, *De principiis* IV, 3, 14.

nie obejmie nieskończoności⁷⁴. Nawet w przyszłym życiu dusze zbawionych będą syciły się coraz to nowym pokarmem, a więc będą coraz bardziej kochały i poznawały Boga. Ów pokarm jednak będzie im udzielany według miary, którą jest w stanie przyjąć skończone stworzenie, o czym opowiada Orygenes w całym 11 rozdziale drugiej księgi *De principiis*⁷⁵. Jego doktryna apokatastazy nie dotyczy więc rzeczywistości statycznej, lecz dynamicznej. Jak zauważa Ilaaria L. E. Ramelli, jest ona próbą stworzenia „ortodoksyjnego chrześcijańskiego platonizmu”, która stanowi polemikę i odpowiedź na gnostycki determinizm jego czasów⁷⁶. Istota rozumna zawsze, nawet po śmierci, będzie miała wolną wolę, a tym samym możliwość odwrócenia się od Boga lub stawania się jak Bóg⁷⁷. Orygenes wierzy jednak, że w apokatastazie, to znaczy, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15, 28), poznawanie i kochanie Boga przez istoty rozumne będzie się rozwijać w nieskończoność. Wszakże, zgodnie ze słowami apostoła Pawła, „Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). A skoro to właśnie miłość, która jest większa od wiary i nadziei (por. 1 Kor 13, 13), będzie jedyną rzeczą, która pozostanie po śmierci, nie będzie już możliwe grzeszenie, a więc odwrócenie się woli istot

74 Tylko nieskończony Bóg jest w stanie pojąć swoje nieskończone idee. Choć teza ta jest trudna do udowodnienia na drodze logicznego rozumowania – gdyż z logicznego punktu widzenia nic nie jest w stanie objąć nieskończoności – to Orygenes postuluje, że tak właśnie należy myśleć „o niestworzonym i wszelką naturę przewyższającym Umyśle”. Zob. Origenes, *Philocalia* XXIII, 20. Zob. także Origenes, *De principiis* IV, 4, 8, gdzie jest mowa o tym, iż żadne stworzenie nie jest w stanie pojąć Boga, choć jest to możliwe dla Niego samego, a właściwie dla całej Trójcy: „Bo tylko Ojciec zna Syna i tylko Syn zna Ojca, i tylko Duch Święty przenika nawet głębokości Boże”. Por. D. Mrugałski, *Nieskończoność Boga u Orygenesa*, s. 458–470.

75 Zob. w szczególności: Origenes, *De principiis* II, 11, 7: „W naszym cielesnym życiu najpierw cielesnie rośniemy, aby stać się tym, czym jesteśmy: w dzieciństwie odpowiednia ilość pożywienia udziela nam wzrostu; później, gdy nasze ciało rosnąc osiągnie już swe ostateczne rozmiary, spożywamy pokarmy, nie po to jednak, aby rosnąć, lecz po to, żeby żyć i dzięki jedzeniu zachować swe życie; podobnie też, jak sądzę, rozum, gdy dojdzie już do doskonałości, karmi się przecież i przyjmuje odpowiednie i stosowne pokarmy w takiej mierze, której nic nie powinno ani zabraknąć, ani zbywać. We wszystkich zaś umysłach za pokarm ten trzeba uznać oglądanie i rozumienie Boga; pokarm ten ma własną miarę, odpowiednią dla stworzonej natury”.

76 I. L. E. Ramelli, *Origen, the philosophical theologian: Trinity, Christology, and philosophy-theology relation. Selected studies*, Berlin–Boston 2025, s. 96.

77 Zob. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* V, 10.

rozumnych od Boga⁷⁸. Tym zatem, co pozostanie, będzie nieustanny wzrost w miłości i poznawaniu Nieskończonego.

Konkluzja

Konkludując, można powiedzieć, że koncepcja upodobnienia się człowieka do Boga, którą znajdujemy w egzegezie Filona i Orygenes, nie jest wynikiem irracjonalnego eklektyzmu, jak to stwierdził Merki. Przenika ona wszystkie dzieła egzegetyczne obu autorów. Przy tej okazji dochodzą oni do nowych koncepcji filozoficznych, które nie były znane filozofom platońskim ich epoki, a mianowicie do koncepcji pozytywnie rozumianej nieskończoności Boga i wynikającej z niej radykalnej niepoznawalności Jego istoty. Poznawanie i upodabnianie się do Boga, choć nieskończone, nie jest uważane przez nich za rzeczywistość negatywną, gdyż prowadzi do nieustannie rosnącego szczęścia; szczęścia, które będzie się rozwijało w nieskończoność.

Bibliografia

- Alcinoos, Didaskalikos, w: Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté*, éd. J. Whittaker, Paris 1990.
- Alkinous, Wykład nauk Platona (Didaskalikos), tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, w: *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt*, t. 3: *De philosophia libri*, ed. C. Moreschini, Stuttgartiae-Lipsiae 1991.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków 2005.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013.

⁷⁸ Zob. Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos V*, 10. Szerzej na ten temat: I. L. E. Ramelli, *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013, s. 137–221.

- Calabi F., *God's acting, man's acting: Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008.
- Calabi F., *The Dazzling Light: A metaphor on the unknowability of God*, w: F. Calabi, *God's acting, man's acting. Tradition and philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden–Boston (MA) 2008, s. 57–69.
- Dillon J., *The middle platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca (NY) 1996.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, w: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, vol. 1: *Libri I–X*, eds. M. Marcovich, H. Gärtner, Berlin–New York 2008.
- Douglass S., *Diastêma*, w: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden–Boston (MA) 2010, s. 227–228.
- Dörrie H., *Die Andere Theologie*, „*Theologie und Philosophie*” 56 (1981), s. 1–46.
- Dörrie H., *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, w: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Hrsg. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, s. 21–42.
- Dörrie H., *Was ist „spätantiker Platonismus?” Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „*Theologische Rundschau*” 36 (1971), s. 285–302.
- Eudorus Alexandrinus, *Fragmenta*, w: *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*, a cura di E. Vimercati, Milano 2015, s. 74–139.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna. Tekst grecki i polski, tłum. A. Caba*, opr. H. Pietras, Kraków 2013.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Giardina G. R., *Homoiôsis Theô (Plato, Theaetetus 176b1) in late Neoplatonism*, w: *New explorations in Plato's „Theaetetus”: Belief, knowledge, ontology, reception*, ed. D. Zucca, Leiden–Boston 2022, s. 325–352.
- Harnack von A., *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen der Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf von Harnack*, Leipzig 1913.
- Harnack von A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1888.

- Helleman W. E., *Epilogue*, w: *Hellenization revisited: Shaping a Christian response within the Greco-Roman world*, ed. W. E. Helleman, Lanham–New York–London 1994, s. 429–511.
- Helleman W. E., *Philo of Alexandria on deification and assimilation to God*, „*The Studia Philonica Annual*” 2 (1990), s. 51–71.
- Jenkins M., *Plato’s godlike philosopher*, „*Classical Philology*” 111 (2016) no. 4, s. 330–352, <https://doi.org/10.1086/688645>.
- Kooten van G. H., *Paul’s anthropology in context: The image of God, assimilation to God, and tripartite man in ancient Judaism, ancient philosophy and early Christianity*, Tübingen 2008.
- Lavecchia S., *Una via che conduce al divino. La “homoiosis theo” nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
- Lilla S., *Platonismo e i padri*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 4: P-Z, a cura di A. Di Berardino, Milano 2008, s. 4117–4171.
- Lévy C., *Philo’s ethics*, w: *The Cambridge Companion to Philo*, ed. A. Kamesar, Cambridge–New York 2009, s. 146–171.
- Merki H., *Ὁμοίωσις Θεῶν: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gotähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952.
- Mrugalski D., *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „*Roczniki Filozoficzne*” 67 (2019) nr 3, s. 25–51.
- Mrugalski D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheii Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, „*Verbum Vitae*” 33 (2018), s. 279–314, <https://doi.org/10.31743/vv.2018.33.11>.
- Mrugalski D., *Nieskończoność Boga u Orygenesesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „*Vox Patrum*” 67 (2017), s. 437–475, <https://doi.org/10.31743/vp.3409>.
- Mrugalski D., *O pojęciu hellenizacji*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) nr 3, s. 639–657, <https://doi.org/10.31743/vv.13032>.
- Mrugalski D., *The notion of Divine infinity and unknowability: Philo, Clement and Origen of Alexandria in a polemic with Greek philosophy*, w: *Hellenism, early Judaism and early Christianity: Transmission and transformation of ideas*, eds. R. Fialová, J. Hoblík, P. Kitzler, Berlin–Boston 2023, s. 69–84.
- Mrugalski D., *The Platonic-biblical origins of apophatic theology: Philo of Alexandria’s philosophical interpretation of the Pentateuchal theophany*

- nies, „Verbum Vitae” 41 (2023) nr 3, s. 499–528, <https://doi.org/10.31743/vv.16300>.
- Mrugalski D., „Potentia dei absoluta et potentia dei ordinata” u Orygenesy? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De principiis”, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 493–526, <https://doi.org/10.31743/vp.3272>.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, w: Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, t. 2: Livres III-V, ed. L. Brésard, M. Fédou, Paris 2010 (Sources Chrétiennes, 539).
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, w: Origène, *Commentaire sur saint Jean*, ed. C. Blanc, Paris 1966–1992 (Sources Chrétiennes, 120, 157, 222, 290, 385).
- Origenes, *Commentarius in Canticum Canticorum*, w: Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* t. 1–2, ed. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, Paris 1991–1992 (Sources Chrétiennes, 375, 376).
- Origenes, *De principiis*, w: Origène, *Traité des principes*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris 1978–1980 (Sources Chrétiennes, 252, 268).
- Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, w: Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, ed. O. Rousseau, Paris 2007 (Sources Chrétiennes, 37bis).
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, w: Origène, *Homélie sur la Genèse*, Paris 1976 (Sources Chrétiennes, 7bis).
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, w: Origène, *Homélie sur les Nombres*, t. 1–3, ed. L. Doutreleau, Paris 1996–1999–2001 (Sources Chrétiennes, 415, 442, 461).
- Origenes, *Philocalia*, w: Origène, *Philocalie* 21–27, ed. É. Junod, Paris 1976 (Sources Chrétiennes, 226).
- Origenes, *Filokalia*, tłum. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- Origenes, *Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2016.
- Origenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*. *Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012.
- Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003.
- Origenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994.
- Origenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*. *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*. Homilie o Pieśni nad pieśniami, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
- Osmański M., *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*, Lublin 2007.
- Pawłowski K., *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019.
- Pawłowski K., *Wstęp*, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, s. VII–CXLVII.
- Philo Alexandrinus, *Opera*, w: *Philo in ten volumes*, ed. G. P. Goold, tłum. F. H. Colson, G. H. Whitaker, t. 1–10, Cambridge–London 1981–1999.
- Plato, *Respublica*, w: *Platon, Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2, ed. E. Chambry, Paris 1931–1934.
- Plato, *Theaetetus*, w: *Platon, Oeuvres Complètes*, t. VIII, 2e, ed. A. Diès, Paris 1923.
- Plutarchus, *De virtute morali*, w: *Plutarco, Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte*, coord. E. Lelli, G. Pisani, Milano 2017, s. 828–851.
- Ramelli I. L. E., *Origen, the philosophical theologian: Trinity, Christology, and philosophy-theology relation. Selected studies*, Berlin–Boston 2025.
- Ramelli I. L. E., *The Christian doctrine of apokatastasis: A critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013.
- Reale G., *Introduzione*, w: C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993, s. 9–23.
- Reydams-Schils G., “Becoming like God” in *Platonism and stoicism*, w: *From stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. T. Engberg-Pedersen, Cambridge 2017, s. 142–158.
- Rizzi M., *The reader, the Bible, and the path to perfection: Philo, Clement & Origen*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 166–182.
- Romanek J., *Koncepcja świętości chrześcijanina na podstawie homilii Orygenes do Pentateuchu*, Lublin 2016.
- Runia D. T., *Philo in early Christian literature: A survey*, Assen 1993.

- Sedley D., *The ideal of godlikeness*, w: *Plato, t. 2: Ethics, politics, religion, and the soul*, ed. G. Fine, Oxford 1999, s. 309–328.
- Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stanula E., *Życie duchowe w ujęciu Orygenesusa*, w: *Orygenes, Homilie o Księdze Liczb*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2016, s. 9–32.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku (stanowisko Ireneusza i Orygenesusa)*, „*Vox Patrum*” 42 (2002), s. 357–376, <https://doi.org/10.31743/vp.7165>.
- Szram M., *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesusa*, „*Verbum Vitae*” 7 (2005), s. 187–200, <https://doi.org/10.31743/vv.1380>.
- Torri P., *Assimilation to God and practical life from Plato to Plotinus*, w: *Longing for perfection in late antiquity: Studies on journeys between ideal and reality in pagan and Christian literature*, eds. J. Leemans, G. Roskam, P. Van Deun, Leiden–Boston 2024, s. 19–57.
- Torri P., *The telos of assimilation to God and the conflict between theoria and praxis in Plato and the middle Platonists*, w: *Thinking, knowing, acting: Epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism*, eds. M. Bonazzi, A. Ulacco, F. Forcignanò, Leiden–Boston 2019, s. 228–250.
- Vogel de C., *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale, E. Peroli, Milano 1993.

