

**Ks. Mariusz Szram**

*Katolicki Uniwersytet Lubelski*

## **ORYGENES A MILLENARYZM**

### **JEDNOZNACZNE ODRZUCENIE CZY PRZYJĘCIE PEWNYCH INSPIRACJI?**

Zdecydowana reakcja na zjawisko millenaryzmu, przyczyniająca się do jego stopniowego zaniku, pojawiła się w pierwszych dziesięcioleciach III w. w środowisku aleksandryjskim. M. Simonetti umieszcza tę opozycję antymillenarystyczną w szerszym kontekście ścierania się kultury aleksandryjskiej z azjatycką.<sup>1</sup> Ta ostatnia, charakteryzująca się materializmem o silnych wpływach stoickich, dominowała w świecie chrześcijańskim od połowy II w. W trzecim stuleciu nastąpiło jednak na terenie syropalestyńskim i azjatyckim, a w w. IV także na Zachodzie, rozpowszechnienie się kultury aleksandryjskiej o nastawieniu spirytualistycznym pochodzenia platońskiego, ujawniającym się zwłaszcza w egzegezie, a także w antropologii czy mistyce. Przy takich założeniach ideologicznych wrogość aleksandryjczyków wobec skrajnie materialistycznej interpretacji obietnic eschatologicznych, przejawiającej się w przekonaniu o istnieniu na ziemi tysiącletniego królestwa Chrystusa i sprawiedliwych, była czymś zrozumiałym, a jednocześnie stanowiła tylko jeden z przejawów o wiele szerszej polemiki międzykulturowej o charakterze ogólnoteologicznym.

Ślady postawy antymillenarystycznej znajdują się już w dziełach Klementa Aleksandryjskiego.<sup>2</sup> Wyraźna krytyka zwolenników poglądów chiliastycznych miała miejsce jednak dopiero w twórczości Orygenesesa. Zajęty polemiką z gnostykami i monarchianami nawiązywał on wprawdzie do doktryny millenarystów tylko na marginesie i niezbyt często, ale wzmianki te wystarczają, by ocenić jego stanowisko w tej kwestii. Pierwszy i najdłuższy

---

<sup>1</sup> Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiatum. Miscellanea E. Dekkers*, Brugge 1975, s. 39-42.

<sup>2</sup> Por. Clemens Alex., *Quis dives salvetur?* 25,1. Zob. C. Nardi, *Clemente di Alessandria*, w: *La Bibbia nell'antichità cristiana*, ed. E. Norelli, t. I: *Da Gesu a Origene*, Bologna 1993, s. 368-369.

z tych tekstów – *De principiis* II,11,2-3 – został poddany analizie przez Simonettiego w artykule *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*,<sup>3</sup> drugi – *Commentarius in Matthaem* 17,35 – omawia Adele Monaci Castagno w artykule *Origene e Dionigi di Alessandria sulle promesse: continuita e differenze*,<sup>4</sup> opublikowanym pod koniec ubiegłego roku w interesującym zbiorze materiałów na temat millenaryzmu wczesnochrześcijańskiego. Pozostałe niewielkie wypowiedzi naszego autora, zawierające aluzje do chiliizmu to: fragment prologu do *Komentarza do Pieśni nad pieśniami* oraz urywki z *Komentarza do Psalmów* i dziełka *De oratione*. Na podstawie tych świadectw przedstawię zarzuty wysunięte przez Orygenesa pod adresem millenarystów i spróbuję określić motywy ich postawienia. Następnie, odwołując się do innych miejsc, zaczerpniętych z dzieł autora *Contra Celsum*, ukazę – na ile to będzie możliwe – orygeniańską interpretację zagadnień eschatologicznych poruszanych przez chiliastów. Wreszcie na zakończenie, nieco prowokacyjnie, proponuję – mimo wszystko – poszukanie pewnych drobnych inspiracji millenarystycznych w myśli Orygenesa.

W najdłuższym ze wspomnianych fragmentów (*De princ.* II,11,2-3)<sup>5</sup> Orygenes ustosunkowuje się do poglądów zwolenników dosłownego wyjaśniania tekstów biblijnych dotyczących eschatologii. Z kontekstu domyślamy się, że celem ataków aleksandryjczyka są przede wszystkim millenaryści, chociaż mogą one równie dobrze odnosić się do wszelkiego rodzaju literalistów i antropomorfistów. Krytyka jest miazdząca i posiada formę typowej inwektywy. Określenia nadane przez Orygenesa adwersarzom stanowią wyraz dwóch głównych jego zarzutów wobec kierunku millenarystycznego. Pierwszy i zasadniczy dotyczy wyłącznie literalnej egzegezy tekstów dotyczących spraw ostatecznych. Zwolenników takiego podejścia do tekstu biblijnego nazywa Orygenes, oczywiście słowami łacińskiego przekładu Rufina, uczniami samej litery (*solius litterae discipuli*), wzbraniającymi się przed wysiłkiem umysłowym (*laborem intellegentiae recusantes*) i idącymi za powierzchownym sensem litery Prawa (*superficiem legis litterae consectantes*). Stosowana przez nich metoda komentowania eschatologii biblijnej nie różni się niczym od tej, jaką uprawiali Żydzi (*Judaico ... sensu scripturas divinas intellegentes*) i jest zupełnie niegodna Bożych obietnic (*nihil ... dignum divinis pollicitationibus*). Aleksandryjczyk ze zgorzeniem stwierdza, że literaliści interpretują dosłownie i cieleśnie nawet słowa Zbawiciela: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego” (Mt 26,29) oraz zniekształcają tekst błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną, albowiem

<sup>3</sup> W: *Corona gratiatum*, s. 42-46.

<sup>4</sup> „Annali di Storia dell’Esegesi” (ASE) 15: 1998, no. 1, s. 108-109.

<sup>5</sup> Por. O r i g e n e s, *Contra Celsum* 5.14; 8.19.

oni będą nasyceni” (por. Mt 5,6), zapominając, że chodzi w nim o pragnienie sprawiedliwości a nie dóbr materialnych.

Z literalną interpretacją tekstu biblijnego wiąże się ściśle drugi zarzut Orygenes, dotyczący przyjmowania materialistycznej koncepcji królestwa sprawiedliwych. Wyznawców takiej koncepcji nasz autor uważa za ludzi hołdujących własnym upodobaniom i rozkoszy (*magis delectationi suae ac libidini indulgentes*) i uważających, że spełnienia przyszłych obietnic należy oczekiwać w przyjemności i przepychu cielesnym (*repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis expectandas*). Pragną oni, aby życie przyszłe miało postać podobną do obecnej (*similia volunt esse omnia quae de repromissionibus expectantur, id est ut iterum sit hoc quod est*). Ignorując naukę św. Pawła (por. 1Kor 15,44) o powstaniu z martwych ciała duchowego, uważają, że po zmartwychwstaniu człowiek nadal będzie musiał zaspokajać głód i pragnienie. Ich przyziemne dążenia znajdują odbicie również w przekonaniu, że po zmartwychwstaniu ludzie będą w dalszym ciągu wchodzić w związki małżeńskie i oczekiwać potomstwa. Orygenes przedstawia z ironią szczegółowy opis opływającej w bogactwa ziemskiej Jerozolimy, zbudowanej na fundamencie szlachetnych kamieni (por. Ap 21,10-20; Iz 54,11nn.). Do jej konstruowania będą wezwani cudzoziemcy (Iz 61,5; 60,10), a wielbłądy z Madianu i Efy będą dostarczać jej mieszkańcom złota, kadzidła i drogocennych kruszców (Iz 60,6).

Podobne połączenie krytyki egzegezy wyłącznie literalnej oraz materialistycznej interpretacji eschatologii znajdujemy w drugim z omawianych fragmentów, pochodzącym z *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza*, tym razem już w języku oryginału: „mylą się ci, którzy pism proroków nie interpretują tropologicznie i uważają, że po zmartwychwstaniu będą jeść i pić cielesne pokarmy i napoje” (καὶ ὡςπερ πλανῶνται οἱ διὰ τὸ μὴ τροπολογεῖν τὰ προφητικὰ οἰόμενοι μέλλειν ἡμᾶς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐσθίειν καὶ πίνειν σωματικὰ βρώματα).<sup>6</sup> Terminu „interpretować tropologicznie” użył tu Orygenes nie w późniejszym znaczeniu sensu tropologicznego, czyli moralnego ze średniowiecznego zestawienia sensów biblijnych, ale jako synonimu wszelkiej egzegezy przekraczającej znaczenie literalne tekstu, określanej równorzędnymi terminami: τροπολογία, ἀλληγορία, ἀναγωγή, πνευματικὴ ἐκδοχὴ czy μυστικὴ θεωρία.<sup>7</sup> We fragmencie *Komentarza do Psalmów* Orygenes ponownie wspomina licznych lektorów Pisma świętego nie szukających w nim dóbr duchowych, z których najważniejszym jest poznanie Boga, ale uważających, że zawarte są w nim obietnice dotyczące

<sup>6</sup> Origenes, *Commentarius in Matthaeum* 17,35, PG 13, k. 1595 A.

<sup>7</sup> Por. H. de Lubac, *Histoire et l'Esprit. I. l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, s. 124-125; J. Tigheleer, *Didyme l'Aveugle et l'exegese allegorique*, Nijmegen 1977, s. 14.

dóbr materialnych.<sup>8</sup> W prologu do *Komentarza do Pieśni nad pieśniami* powraca znowu ton ironiczny. Zwolennicy materialistycznej interpretacji obietnic eschatologicznych zostali tu określani, ponownie językiem łacińskiego przekładu Rufina, jako ludzie prości nie potrafiący dokonywać właściwych rozróżnień (*simpliciores ... nescientes distinguere ac discernere quae sint*). Odnosząc do spraw zewnętrznych obietnice Boże dotyczące człowieka wewnętrznego, fałszują oni prawdziwy sens Pisma i oddają się próżnym bajaniom (*falsi ad ineptas quasdam se fabulas et figmenta inania contulerint*).<sup>9</sup> Wreszcie w dziełku *De oratione* Orygenes ostrzega czytelników przed interpretowaniem słów Psalmu 90(89),4 („Tysiąc lat w Twoich oczach jest jak wczorajszy dzień, który minął”) w duchu „sławnego chiliazmu” (η διαβόητος χιλιονταετηρίς).<sup>10</sup> Jest to jedyne miejsce w zachowanych dziełach Orygenesa, gdzie wymienia on z nazwy przedstawicieli tego kierunku.

M. Simonetti podejrzewa, że celem ataków Orygenesa mogą być nie tylko millenaryści egipscy, ale także przedstawiciele tradycji azjatyckiej z Ireneuszem na czele, o czym świadczą diametralnie różne interpretacje tych samych tekstów biblijnych przez obu autorów.<sup>11</sup> Słowa Chrystusa z Mt 26,29: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego” służą Ireneuszowi w znaczeniu dosłownym za argument wzmacniający Janowe prorocstwo o pierwszym zmartwychwstaniu samych sprawiedliwych,<sup>12</sup> podczas gdy Orygenes krytykuje interpretację literalną właśnie tego fragmentu pisma jako przejaw egzegezy nierozsądnej, właściwej Żydom.<sup>13</sup> Podobnie fragment Iz 65,17: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię” Ireneusz cytuje w sensie literalnym jako zapowiedź nowej Jerozolimy zstępującej z nieba,<sup>14</sup> Orygenes natomiast, przywołując często te słowa proroka, nadaje im wyłącznie alegoryczne znaczenie bądź przyszłego wieku bądź kolejno następujących po sobie światów.<sup>15</sup>

Jak wynika z zaprezentowanych fragmentów pism Orygenesa, jego krytyka chiliazmu wynikała głównie z przesłanek egzegetycznych i dotyczyła metody interpretacji tekstu natchnionego, która stała się źródłem błędnych koncepcji teologicznych. Od strony filozoficzno-teologicznej Orygenes, pozostając pod silnym wpływem platońskiego spirytualizmu, nie mógł zaakcep-

<sup>8</sup> Por. O r i g e n e s, *Selecta in Psalmos* 4,6. PG 12, k. 1149 C.

<sup>9</sup> Por. tenże, *Commentarius in Canticum canticorum*, prolog 2,14, SCh 375, s. 100-102.

<sup>10</sup> Por. tenże, *De oratione* 27,13; *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i opracowanie H. P i e t r a s, Kraków 1993, s. 199-200.

<sup>11</sup> Por. M. S i m o n e t t i, *Il millenarismo in Oriente*, s. 45-46.

<sup>12</sup> Por. I r e n a e u s, *Adversus haereses* V,36,3.

<sup>13</sup> Por. O r i g e n e s, *De principiis* II,11,2.

<sup>14</sup> Por. I r e n a e u s, jw., V,35,2.

<sup>15</sup> Por. O r i g e n e s, *De principiis* I,6,2; III,5,3.

tować eschatologicznego materializmu i przekonania chiliastów o braku różnicy między ludzkim ciałem obecnie i po zmartwychwstaniu.

Może budzić zdziwienie, że w zachowanych tekstach nie polemizuje on wprost z millenarystyczną interpretacją tekstu *Apokalipsy* 20,1-6, dotyczącego tysiącletniego królestwa pośredniego między pierwszym a drugim zmartwychwstaniem. Istnieje co najmniej kilka powodów tego braku. Po pierwsze aleksandryczyk skupiając się w swojej krytyce millenaryzmu na zagadnieniu szeroko rozumianej materialistycznej interpretacji obietnic eschatologicznych, a nie na koncepcji tysiącletniego królestwa, nie musiał odwoływać się bezwzględnie do tekstu *Apokalipsy*. Po drugie, jak zauważyli C. Mazzucco,<sup>16</sup> M. Simonetti<sup>17</sup> i A. Monaci-Castagno,<sup>18</sup> dla samych millenarystów wspomniany rozdział *Apokalipsy* nie stanowił pierwszorzędno biblijnego punktu odniesienia. Działo się tak być może ze względu na dyskusje nad kanonicznością tej księgi, a z pewnością z powodu judaistycznych korzeni millenaryzmu. Sięgają one tradycji głoszącej przyszłe królestwo mejsjańskie o cechach opływającego w dostatki materialne dominium politycznego, przedstawionej głównie w literaturze międzytestamentalnej (*Księga Jubileuszów*, *1 Księga Henocha*, *4 Księga Ezdrasza*, *2 Księga Barucha*).<sup>19</sup> Justyn pisząc o tysiącletnim panowaniu Chrystusa ze świętymi w odnowionej Jerozolimie najpierw powołuje się na teksty Iz 65,17-25 i Ps 90/89, a dopiero w drugim rzędzie wspomina o *Apokalipsie* św. Jana.<sup>20</sup> Zresztą – jak podkreśla Simonetti – sposób, w jaki Justyn omawia tysiącletnie królestwo, bardziej przypomina judaizujące poglądy Cerynta i Papiasza niż autora *Apokalipsy*.<sup>21</sup> Justyn powołuje się bowiem na tekst Janowy, głosząc pogląd o odnowieniu Jerozolimy podczas millenium, tymczasem tekst *Apokalipsy* mówi wyraźnie o zstąpieniu z nieba na ziemię nowej Jerozolimy nie podczas tysiąclecia, ale po nim i po sądzie ostatecznym. Również Ireneusz, gdy mówi o tysiącletnim królestwie, używa *Apokalipsy* bardzo oszczędnie, natomiast odwołuje się do niej, pisząc o pierwszym zmartwychwstaniu i o czasach

<sup>16</sup> Por. C. Mazzucco – E. Petrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, w: *Studi sull' escatologia. VI Incontro di studiosi dell' antichità cristiana*. „Augustinianum” 18: 1978, s. 29-45; C. Mazzucco, *La Gerusalemme celeste dell' „Apocalisse” nei Padri*, w: „*La dimora di Dio con gli uomini*” (*Ap 21,3*). *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, red. M.L. Gatti-Perer, Milano 1983, s. 57-58.

<sup>17</sup> Por. M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millennio*, „*Vetera Christianorum*” 26: 1989, s. 337-350.

<sup>18</sup> Por. A. Monaci-Castagno, *Origene e Dionigi*, s. 114-116.

<sup>19</sup> Por. C. Nardi, *Introduzione*, w: *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, ed. C. Nardi, Firenze 1995, s. 12nn.; M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15: 1998, no. 1, s. 7-8.

<sup>20</sup> Por. Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Triphone* 81.4.

<sup>21</sup> Por. M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano*, s. 10.

następujących po sędzie ostatecznym.<sup>22</sup> Po trzecie nie posiadamy komentarza Orygenesa do księgi *Apokalipsy*. W łacińskim tłumaczeniu fragmentów *Komentarza do Ewangelii według Mateusza* aleksandryczyk wyraził zamiar skomentowania księgi *Apokalipsy*, ale wydaje się, że nigdy go nie zrealizował.<sup>23</sup> Zachowały się wprawdzie przypisywane mu scholia do *Apokalipsy*, ale autorstwo Orygenesa w stosunku do większej ich części zostało zakwestionowane. W stosunku do niektórych z tych scholiów stwierdzono nawet autorstwo Ireneusza właśnie z racji zawartych w nich poglądów millenarystycznych, ustalających długość istnienia świata na 6000 lat.<sup>24</sup> Po czwarte wreszcie, Orygenes, jak to ukazała w swoich badaniach A. Monaci-Castagno, usiłował w interpretacjach tekstów apokaliptycznych, rozsianych po różnych jego dziełach, dowartościować ich sens chrystologiczny kosztem znaczenia eschatologicznego. Według niego kluczem do odczytania sensu ostatniej księgi biblijnej jest wcielenie i zbawcza śmierć Chrystusa, a inne ważne tematy księgi to: angelologia, męczeństwo, Ewangelia wieczna i niebieska Jerozolima.<sup>25</sup> Można podejrzewać, że do nadania takiej orientacji egzegezie *Apokalipsy* skłoniły aleksandryczyka błędne, jego zdaniem, interpretacje eschatologii apokaliptycznej przez millenarystów i, co za tym idzie, chęć odwrócenia uwagi od wyłącznie eschatologicznego rozumienia tekstu *Apokalipsy* i wskazania na ogólnoteologiczne znaczenie tej księgi.

Omawiany na wstępie podstawowy tekst z *De principiis* (II, 11, 2-3) oraz inne miejsca z dzieł aleksandryczyka pozwalają poznać nie tylko zarzuty wobec błędnych kierunków, ale przede wszystkim główne założenia jego własnej wizji eschatologii. Ponieważ stała się ona już przedmiotem licznych opracowań, z których przede wszystkim należy wymienić prace H. Crou-

<sup>22</sup> Por. Irenaeus, jw., V.34.2: V.36.3. O wiele częściej autor *Adversus haereses* powołuje się na teksty starotestamentalnych proroków: Iz 26,19; 30,25-26; 58,14; Ez 37,12-14; 28,25-26; Dn 7,27. Zob. C. Mazzucco, Ireneo, „*Demonstratio apostolica*”, capp. 9-10 e l'Apocalisse di Giovanni, „*Civiltà Classica e Cristiana*” 4: 1983, s. 87-141; A. Monaci-Castagno, *Origene e Dionigi*, s. 115.

<sup>23</sup> Por. Origenes, *Commentarii in Matthaenum series* 49. Na temat egzegezy księgi *Apokalipsy* w dziełach Orygenesa zob.: C. Anselmetto, *La presenza dell' Apocalisse di Giovanni nelle omelie di Origene*, w: *Origeniana secunda*, Roma 1980, s. 253-266; tenże, *L'Apocalisse di Giovanni nel Contro Celso di Origene*, w: *Origeniana secunda*, s. 215-227; A. Monaci-Castagno, *Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene*, w: *Studi sull'escatologia*, s. 139-152.

<sup>24</sup> Por. E. Junod, *A propos des soi-disant scolies sur l'Apocalypse d'Origene*, „*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*” 20: 1984, s. 113-121; P. Nautin, *Origene. Sa vie et son oeuvre*, I, Paris 1977, s. 449; S. Leanza, *Origene*, w: *La Bibbia nell'antichità cristiana*, s. 403-404.

<sup>25</sup> Por. A. Monaci-Castagno, *Apocalisse ed escatologia*; tenże, *Origene e Dionigi*, s. 116.

zela<sup>26</sup> i M. Simonettiego.<sup>27</sup> Ograniczam się tutaj do zarysowej prezentacji jedynie tych zagadnień, które wiązały się z poglądami millenarystów.

Literalistom interpretującym materialistycznie obfitość pokarmu w czasach ostatecznych Orygenes przeciwstawia tłumaczenie wyłącznie alegoryczne, duchowe, które zgodnie z myślą apostołów (*secundum sensum apostolorum*) ujawnia głębsze znaczenie Pisma (*theoriam scripturarum*). Według naszego autora jedynym pokarmem eschatologicznym, którym żywić się będą święci mieszkańcy niebieskiej Jerozolimy, będzie chleb życia (*panis vitae*; por. J 6,35), czyli duchowy pokarm Boskiej Mądrości (por. Prz 9,2-3.5), żywiący duszę i oświecający umysł (*veritatis et sapientiae cibus nutrit animam et illuminat mentem et potat eam divinae sapientiae poculis*). Ma to być pokarm pouczający dokładnie o tym, że „nie samym chlebem człowiek żyje, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Boga” (por. Mt 4,4). Umysł ludzki nakarmiony tą nauką zostanie odrodzony i powróci do pierwotnego stanu doskonałości, odzyskując w pełni swoje podobieństwo do Boga (*quibus Sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem et similitudinem Dei reparatur*).<sup>28</sup>

Orygenes odrzuca również skrajnie materialistyczną koncepcję ciała zmartwychwstałego, które, zdaniem millenarystów, ma być pod każdym względem identyczne z ciałem posiadanym za życia. Aleksandryczyk przedstawia własny pogląd o zmartwychwstałym ciele duchowym. Traktat *De resurrectione* prezentujący w sposób wyczerpujący ten problem niestety zaginął, za to wzmianki na temat koncepcji ciała zmartwychwstałego znajdują się w *De principiis*, *Contra Celsum*, fragmentach *Homilii o 1. Liście św. Pawła do Koryntian*, łacińskim przekładzie *Komentarza do Ewangelii według Mateusza* oraz fragmencie *Komentarza do Psalmu 1.*, zachowanym u Metodego z Olimpu<sup>29</sup> i Epifaniasza.<sup>30</sup> Według aleksandryczyka ciało zmartwychwstałe będzie odmienne od obecnego przez swoją duchową jakość, która będzie coraz bardziej się pogłębiać, dostosowując się stopniowo do duchowej

<sup>26</sup> Por. H. Crouzel, *L'exegese origenienne de 1 Cor 3, 11-15 et la purification eschatologique*, w: *Epektasis: Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*, ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 173-183; tenże, *La „premiere” et la „seconde” resurrection des hommes d'apres Origene*, „Didskalia” 3: 1973, s. 3-19; tenże, *La doctrine origenienne du corps ressuscite*, „Bulletin de litterature ecclesiastique” 81: 1980, s. 175-200, 241-266; tenże, *Differences entre les ressuscites selon Origene*, w: *Jenseits-vorstellungen im Antike un Christentum: Gedankenschrift fur Alfred Stuiber, Jahrbuch fur Antike und Christentum* (Erganzungsband. 9), Munster 1982, s. 107-116.

<sup>27</sup> Por. M. Simonetti, *L'escatologia di Origene*, w: *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, ed. M. Naldini, Fiesole 1994, s. 76-84.

<sup>28</sup> Por. Orygenes, *De principiis* II,11,3. Zob. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente*, s. 44.

<sup>29</sup> Por. Methodius ex Olympo, *Aglaophon* I,20-24.

<sup>30</sup> Por. Epiphanius, *Panarion* 64,10.12-16. Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. z franc. J. Margánski, Bydgoszcz 1996, s. 338.

kondycji duszy i uzyskując w ten sposób doskonałość, która pozwoli także ciału kontemplować Boga twarzą w twarz.<sup>31</sup> U podstaw tej koncepcji leży stwierdzenie platońskie identyfikujące istnienie z dobrem i w konsekwencji ustalające ścisły związek między warunkami ontycznymi i sytuacją moralną. Im bardziej dusza doskonaląc się, wzrasta moralnie, tym bardziej kondycja ciała dostosowuje się do tego wzrostu, podlegając stopniowej spirytualizacji. To ciało duchowe będzie jednak posiadać istotny wspólny element z ciałem ziemskim w postaci tej samej podstawy substancjalnej (οὐσία). Ta substancja materii nie jest sama z siebie związana z żadną jakością (ποιότης, σχῆμα, habitus), bez jakości jednak istnieć nie może. Może natomiast je z woli Stwórcy zmieniać. Tożsamość ciała ziemskiego i zmartwychwstałego dotyczy, zdaniem naszego autora, właśnie tego stałego elementu substancji, a nie przepływających przez ciało i nieustannie zmieniających się składników materialnych, czyli jakościowych. Ten stały element określa Orygenes również terminem εἶδος (forma, postać, kształt)<sup>32</sup> w znaczeniu zasady jedności charakteryzującej konkretne ciało i konstytuującej jego istotę. Eἶδος przejawia się na zewnątrz poprzez cechy, dzięki którym osoba jest rozpoznawana, sam jednak nie stanowi zewnętrznego wyglądu, lecz stały czynnik determinujący wciąż zmieniające się składniki materialne ciała. To właśnie εἶδος powstanie z martwych i będzie gwarantem substancjalnej tożsamości ciał ziemskich z ciałami chwalebnyymi, które będą miały formę eteryczną (αιθέρια), oślepiającą światłem (ἀυγοειδὲς φῶς), podobną do ciała anielskiego (ὁποῖά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα), Orygenes bowiem przypisywał wszystkim bytom poza Bogiem, nawet aniołom, jakiś rodzaj cielesności.<sup>33</sup>

Relacja równoczesnej tożsamości i odmienności między ciałem ziemskim a ciałem chwalebnym została również przez Orygenesę porównana do relacji kontynuacji i różnicy zachodzącej między nasieniem a rośliną, o której pisze św. Paweł w 1 Kor 15,35-44. Według Orygenesę, nawiązującego do filozofii stoickiej, w nasieniu jest λόγος σπερματικός, czyli siła wzrostu i indywidualizacji, która sprawia, że rozwija się ono w roślinę. Podobnie w ziemskim ciele obecny jest λόγος (łac. ratio), stanowiący w pewnym sensie odpowiednik wspomnianych pojęć οὐσία i εἶδος. Ów λόγος stanowi siłę indywidualizacji i wzrostu, która po śmierci zakiełkuje, by wydać owoc chwały, czyli porzuci cechy ciała zniszczalnego i śmiertelnego, a przyjmie niezniszczalność i nieśmiertelność.<sup>34</sup> Przedstawiona tu w kilku autorskich odmianach doktryna Orygenesę o naturze ciała chwalebnego stanowi próbę

<sup>31</sup> Por. O r i g e n e s, *De principiis* II,11,3. Zob. M. S i m o n e t t i, *L'escatologia*, s. 77-78.

<sup>32</sup> Zob. G.W.H. L a m p e, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 407-408.

<sup>33</sup> Por. O r i g e n e s, *Commentarius in Matthaeum* 17,30.

<sup>34</sup> Por. O r i g e n e s, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* 2,13. Zob. H. C r o u z e l, *Orygenes*, s. 336-339.



znalezienia złotego środka w dyskusji na temat zmartwychwstania ciał. Z jednej strony unika skrajnego spirytualizmu gnostyków, uznających ciało, podobnie jak wszystko, co materialne, za dzieło złego boga i odrzucających w konsekwencji jego zmartwychwstanie; z drugiej – przeciwstawia się materializmowi eschatologicznemu chrześcijan, nazywanych przez aleksandryjczyka ludźmi „o małej inteligencji, mających bardzo prymitywne pojęcie zmartwychwstałego ciała”, które to określenie należy odnieść do zwolenników chiliizmu.<sup>35</sup>

Jak już wspomniałem, Orygenes interpretuje *Apokalipsę* według szeroko rozumianego klucza teologicznego nie zawężonego do zagadnień eschatologicznych. Zupełnie odmienna niż u millenarystów, typowo alegoryczna, jest jego interpretacja pierwszego zmartwychwstania (por. Ap 20,6). Nawiązując do Rz 6 aleksandryjczyk nazwał pierwszym zmartwychwstaniem chrzest i wynikające z niego życie chrześcijańskie, czyli przejście ze stanu grzechu do życia w łasce. Jest to zmartwychwstanie niedoskonałe, dokonujące się „w zwierciadle, niejasno”, w odróżnieniu od drugiego zmartwychwstania ostatecznego, „twarzą w twarz”, będącego jedynym zmartwychwstaniem eschatologicznym. „Żywymi” Orygenes określił tych, którzy po chrzcie ciężko nie zgrzeszyli i w niewinności przechodzą od pierwszego zmartwychwstania do drugiego, „umarłymi w Chrystusie” natomiast tych, którzy ciężko zgrzeszyli i okazali skrucę.<sup>36</sup>

Nie znajdujemy w zachowanych dziełach Orygenesesa wyraźnych śladów polemiki z millenarystyczną interpretacją szabatu. O krytyce tego poglądu może jednak świadczyć jego duchowa egzegeza różnych biblijnych zastosowań liczby siedem. Oznacza ona dla naszego autora najczęściej prawdziwy szabat wyzwolenia i odpoczynku od grzechów, przyniesiony przez Chrystusa i mający osiągnąć swoją pełnię, gdy przeminie świat, symbolizowany przez liczbę 6 dni stworzenia.<sup>37</sup> Według aleksandryjczyka alegoryczne znaczenie szabatu w odniesieniu do dziejów świata jest więc w większości wypadków zbliżone do symboliki dnia ósmego, oznaczającego nowy świat i nową ziemię oraz przebywanie w wieczności ze zmartwychwstałym Chrystusem.

<sup>35</sup> Por. Origenes, *De principiis* II,10,3. Zob. H. Crouzel, *Les critiques adressees par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps ressuscite*, „Gregorianum” 1972, s. 679nn.; G. Dorival, *Origene et la resurrection de la chair*, w: *Origeniana Quarta*, red. L. Lies, Innsbruck-Wien 1987, s. 291-321; H. Crouzel, *La doctrine origenienne du corps ressuscite*; tenże, *Fonti prenicene della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti*, „La Scuola Cattolica” 102: 1974, s. 373-388.

<sup>36</sup> Por. H. Crouzel, *La premiere et la seconde resurrection*, s. 12-17; tenże, *Orygenes*, s. 299-300, 329-330.

<sup>37</sup> Por. Origenes, *Hom. Num. 22,4: Selecta in Exodum* 127, PG 12, k. 293 BC; tenże, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 8,7, PG 14, k. 1177 B: „Ad istum ergo septenarium numerum pertinet omnis qui veniens ad Christum deposuit onera peccati et requiem salutis invenit”.

Na ten duchowy i pozaczasowy charakter dnia siódmego, przechodzącego w ósmy i w gruncie rzeczy z nim się utożsamiającego, zwracali już wcześniej uwagę zarówno pozostający pod wpływem millenaryzmu Pseudo-Barnaba,<sup>38</sup> jak i przeciwny chiliizmowi Klemens Aleksandryjski.<sup>39</sup>

Za przejaw konfrontacji Orygenes z millenarystami można uznać również jego koncepcję stopniowego dojrzewania duszy po śmierci do pełnego poznania spraw Boskich i ludzkich oraz ich przyczyn. Millenaryści przyjmowali ideę ziemskiego królestwa pośredniego jako czasu wypełnienia się życia ziemskiego i przygotowania się do życia w niebieskiej Jerozolimie i w związku z tym uznawali za chrześcijan o niedoskonałej wierze tych, którzy uważali, że dusze wstępują do nieba bezpośrednio po śmierci. Twierdzili, że wszelkie cierpienia i braki, jakich doświadczyli ludzie w ziemskim życiu, muszą być zrekompensowane w tysiącletnim królestwie, stąd jego materialistyczny, ziemski i czasowy wymiar.<sup>40</sup> Tym ideom chiliastów Orygenes przeciwstawia następujący dyskurs. Nie kwestionuje, że człowiek musi po śmierci przejść pewne etapy doskonalenia. Uważa jednak, że dotyczą one nie spraw materialnych, lecz procesu poznania. Według aleksandryjczyka, pozostającego pod wpływem stoików, konkretne zewnętrzne warunki egzystencji są obojętne (ἀδιάφορα), a prawdziwym szczęściem jest radość duchowa i poznanie prawdy. Co więcej, to poznanie, obejmujące „rationes” (zasady, przyczyny) dotyczące człowieka, tajemnic natury, ukrytego sensu Pisma świętego czy wyroków Opatrzności jest możliwe właśnie wtedy, gdy duszy nie przeszkadzają zmysły cielesne. Stąd, w ujęciu Orygenes, „królestwo pośrednie”, jeśli w ogóle można w odniesieniu do jego doktryny użyć takiego pojęcia, ma charakter duchowy. Jest to swoisty διδασκαλεῖον, „schola animarum”, w której pozostają po śmierci błogosławieni, żywiąc się kontemplacją i poznaniem Boga.<sup>41</sup> Zdaniem naszego autora także po zmarłych wstaniu dusza wkracza na drogę, po której ma wstąpić do nieba,

[...] nie wznosi się na sam szczyt natychmiast i bez chwili zwłoki, lecz jest prowadzona przez wiele etapów (per multas dedicatur mansiones), na każdym z nich zostaje oświecona, otrzymuje coraz więcej oświecenia, na każdym etapie

<sup>38</sup> Por. Pseudo-Barnaba, *Epistula* 15.1-9. Zob. C. Nardi, *Introduzione*, w: *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, ed. C. Nardi, Fiesole 1995, s. 39-42; tenże, *Il regno millenario nelle attese dei primi cristiani*, w: *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, ed. M. Naldini, Fiesole 1994, s. 56.

<sup>39</sup> Por. Clemens Alex., *Stromata* VI.16.138.5. Zob. C. Nardi, *Introduzione*, s. 41-43.

<sup>40</sup> Por. Irenaeus, jw., V.32.1; V.35.1.

<sup>41</sup> Por. Origenes, *De principiis* II.11.6-7. Zob. A. Monaci-Castagno, *Origene e Dionigi*, s.110-113.

zostaje oświecona blaskiem mądrości (*illustrata sapientiae lumine*), aż dociera do samego Ojca światła (Jk 1,17).<sup>42</sup>

Po ukazaniu polemiki Orygenesesa z literalną egzegezą i eschatologicznym materializmem chiliastów przedstawię teraz kilka wypowiedzi aleksandryczyka, w których w sposób bardziej lub mniej świadomy nawiązuje on do pewnych elementów doktryny millenarystów. Nie są to koncesje na rzecz ich rozwiązań, ale drobne inspiracje bądź zbieżne stwierdzenia, odzwierciedlające poszukiwawczy, a więc otwarty na szereg rozmaitych hipotetycznych teorii, charakter jego teologii.

Mimo że Orygenes dokonał silnej spirytualizacji obietnic eschatologicznych w duchu platońskim, znajdują się w jego dziełach stwierdzenia wskazujące na pewne podobieństwa z materialistycznym wymiarem tysięcletniego królestwa w ujęciu millenarystów. Otóż nasz autor, mimo podkreślenia duchowego charakteru wspomnianej pośmiertnej „*schola animarum*”, sytuuje ją w jakimś miejscu na ziemi, gdzie święci mają zostać pouczeni o wszystkim, co widzieli w swoim ziemskim życiu i gdzie rozpoczną poznawać rzeczywistość niebiańską. W *De principiis* czytamy:

Sądzę mianowicie, że wszyscy święci odchodząc z tego życia będą przebywać w określonym miejscu na ziemi, w miejscu, które Pismo święte nazywa „rajem”, a będzie to jakby miejsce nauczania oraz, że się tak wyrażę, sala wykładowa i szkoła dusz; tam święci otrzymują naukę o tym wszystkim, co dzieje się na ziemi, a ponadto otrzymują jakieś wskazówki o sprawach przyszłych [...]<sup>43</sup>

Umieszczenie rajy na tej ziemi jest wyjątkiem w dziele Orygenesesa. Zazwyczaj sytuował go aleksandryczyk na ziemi prawdziwej, znajdującej się ponad sferą gwiazd stałych lub tożsamej z nią. Świadczą o tym inne fragmenty *De principiis*, w którym Orygenes odróżnia niebo i ziemię prawdziwą, której stworzenie przedstawia, jego zdaniem, opis z Rdz 1,1 i która właśnie ma być miejscem stopniowego przygotowania świętych do przyjęcia doskonałej wiedzy od nieba i ziemi suchej, jałowej (*arida*), stworzonej w drugiej kolejności, na której człowiek egzystuje za życia.<sup>44</sup> W cytowanym wyżej fragmencie jednak „*schola animarum*” wydaje się być usytuowana na ziemi jałowej, a nie prawdziwej, chociaż brak jakiegokolwiek określenia przydawkowego dookreślającego charakter ziemi, którą autor ma tu na myśli, pozwala dopuszczać obie interpretacje. Różnie można uzasadniać to

<sup>42</sup> Origenes, *Homiliae in Numeros* 27.6, GCS 7, s. 264, PSP 34/1, s. 271. Por. tenże, *De principiis* III.6.8, SCh 268, s. 250-254, PSP 23, s. 281-282. Zob. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*. Lublin 1997, s. 298. To orygenesowskie przekonanie o stopniowym doskonaleniu się i wznoszeniu się duszy po śmierci i po zmartwychwstaniu ku pełni poznania i prawdy znalazło później swoje odbicie w duchowej postaci millenaryzmu Metodego z Olimpu. Zob. niżej przypis nr 54.

<sup>43</sup> Por. Origenes, *De principiis* II.11,6.

<sup>44</sup> Por. tamże, II.9,1; II.3,7.

wyjątkowe u Orygenesesa stwierdzenie o zabarwieniu materialistycznym. A. Monaci-Castagno podejrzewa jakiś błąd w przekładzie Rufina, który ma wyraźne kłopoty z tłumaczeniem skomplikowanych rozważań kosmologicznych aleksandryjczyka.<sup>45</sup> Należy także pamiętać, że w jego poszukiwawczej i hipotetycznej teologii wielokrotnie można spotkać alternatywne rozwiązania i pozornie wykluczające się stanowiska. Biorąc jednak pod uwagę przede wszystkim kryteria wewnętrzne, czyli kontekst wypowiedzi Orygenesesa, można domniemywać, że stwierdzenie o ziemskiej szkole dusz jest wyraźnym nawiązaniem do tła millenarystycznego, stanowi bowiem kontynuację polemiki ze zwolennikami materializmu eschatologicznego. Przypomina się w tym miejscu znana argumentacja chiliastów, głosząca że skoro ludzie sprawiedliwi trudzili się podczas życia na ziemi, również po zmartwychwstaniu powinni zebrać z niej owoce.<sup>46</sup> Aleksandryjczyk odrzuca wprawdzie materialistyczny charakter pośredniego królestwa chiliastów i przenosi punkt ciężkości z korzyści materialnych na duchowe, pozostaje jednak w kręgu tego samego sposobu myślenia, domagającego się ostatecznego rozrachunku z tym, co ziemskie, w tym wypadku na płaszczyźnie poznania. Orygenes pisze:

[...] w czasie pobytu na ziemi widzieliśmy zwierzęta i drzewa, dostrzegaliśmy zarówno różnice między nimi, jak i istotne dysproporcje pomiędzy ludźmi; widząc to jednak nie rozumieliśmy ich istoty, a różnorodność tego, co widzimy, pozwoliła nam jedynie dociekać i badać, w jakim celu to wszystko zostało stworzone i uporządkowane w różnorodny sposób; jeśli jednak już na ziemi pojawiła się chęć i pragnienie tego poznania, to po śmierci będzie nam dana również pełnia poznania i zrozumienia tego problemu [...]<sup>47</sup>

Tak więc aleksandryjczyk, zasadniczo polemizując z millenarystami, zdaje się nawiązywać do ich poglądów, przyjmując hipotezę umiejscawiającą pierwszy etap pośmiertnego bytowania dusz na ziemi, gdzie mają one poznać całą prawdę o stworzeniu.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że pewną formę pośredniego życia ziemskiego między obecną egzystencją a niebieską Jerozolimą proponowała również orygenesowska hipoteza następujących po sobie światów, oparta na założeniach platońskich, a więc zupełnie innych niż biblijne przesłanki w przypadku millenarystów.<sup>48</sup> Według tej teorii dusza przechodzi z jednego

<sup>45</sup> Por. A. Monaci-Castagno, *Origene e Dionigi*, s. 111.

<sup>46</sup> Por. Irenaeus, jw., V, 32, 1.

<sup>47</sup> Origenes, *De principiis* II, 11, 6. Zob. A. Monaci-Castagno, *Origene e Dionigi*, s. 112.

<sup>48</sup> C. Nardi wskazuje na charakterystyczną dla starożytnego świata grecko-rzymskiego ideę „wiecznego powrotu” związaną z cykliczną koncepcją czasu, jako na drugie, równoległe do mesjańsko-apokaliptycznej tradycji judaistycznej, źródło millenaryzmu. Zob. C. Nardi, *Il regno millenario*, s. 52.

świata ziemskiego do drugiego i, co za tym idzie, od stanu lepszego do gorszego lub odwrotnie, w zależności od postępowania wynikającego z jej wolnych wyborów. Od metempsychozy, którą aleksandryczyk zdecydowanie zwalczał, odróżnia tę koncepcję przekonanie, że dusza nie przechodzi z jednego ciała do innego, ale zachowuje zawsze to samo ciało, a raczej niezmienną formę (οὐσία, εἶδος, λόγος) decydującą o jego tożsamości i indywidualności.<sup>49</sup> Orygenes próbował dopasować do teorii następujących po sobie światów argumentację skryptyrystyczną, odwołując się szczególnie do zdania Iz 65,17: „oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię”, które dla Ireneusza i innych zwolenników millenaryzmu było jedną z głównych przesłanek doktryny o ziemskim królestwie pośrednim.<sup>50</sup>

Mimo że Orygenes, jak wspomniałem, nie skłania się ku millenarystycznej interpretacji szabatu, można zauważyć pewne nikłe pokrewieństwo niektórych jego stwierdzeń z tą teorią. W hipotetycznej koncepcji kolejnych światów aleksandryczyk usiłuje następujące po sobie wieki umieścić w schemacie tygodnia wieków (αἰώνων ἑβδομάς), co wskazuje na podobieństwo do chiliastycznej interpretacji dziejów świata jako sześciu tysiącleci zakończonych millenarystycznym szabatem. Nasz autor zaznacza jednak, że ów tydzień wieków kończy się eschatologiczną kontemplacją Boga. Tak więc święty szabat czy też siódmy rok jubileuszowy stanowią symbol stanu ostatecznego, a nie tysiącletniego królestwa w odnowionej Jerozolimie.<sup>51</sup> Daje się uchwycić również ślad pewnego podobieństwa między niektórymi symbolicznymi znaczeniami łączonymi przez aleksandryczyka z liczbą siedem a materializmem królestwa millenarystycznego przypadającego na siódme tysiąclecie dziejów świata. W przypisywanych Orygenesowi zachowanych fragmentach *Komentarza do Psalmów* autor, zestawiając znaczenie szóstki, siódemki i ósemki, wyraźnie przeciwstawia sobie pierwszą i ostatnią z nich. W liczbie sześć dostrzega symbol materii świata, w liczbie osiem zaś zapowiedź przyszłego wieku po zmartwychwstaniu i zasadę wyższego, niematerialnego stanu bytowania. Siódemka, chociaż w innych dziełach Orygenes jest znakiem wolności od grzechu, przyniesionej przez Chrystusa i zapowiedzią wiecznego odpoczynku, czyli prawdziwego szabatu, w omawianym kontekście zajmuje pośrednie miejsce między szóstką i ósemką, a więc między obecnym światem stworzonym a nowym światem duchowym po zmartwychwstaniu. Wskazuje ona wprawdzie już na rzeczywistość przekraczającą świat stworzony, o czym świadczą słowa psalmisty o siedmiokrotnym wychwalaniu Boga każdego dnia, należy jednak nadal jeszcze do tego świata jako jego symbol (σύμβολον ἐστὶ τοῦ κόσμου τούτου) i, co ciekawe, jako

<sup>49</sup> Por. Origenes, *De principiis* II,3,2-3. Zob. M. Simonetti, *L'escatologia di Origene*, s. 79-80.

<sup>50</sup> Por. tamże, I,6,2; III,5,3. Zob. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente*, s. 46.

<sup>51</sup> Por. Origenes, *De oratione* 27,16: *Odpowiedź na Słowo*, s. 201.

znak obfitości materialnej (σημεῖον ὑλικῆς παχύτητος), co nasuwa skojarzenia z siódmym tysiącleciem w ujęciu millenarystów jako czasem pełnego obfitości materialnej królestwa Chrystusa i sprawiedliwych.<sup>52</sup>

Podsumowując przedstawione analizy, należy stwierdzić, że – zgodnie z panującym wśród badaczy przekonaniem – w zachowanych dziełach Orygenes zdecydowanie przeważa stanowisko odrzucenia tez millenarystycznych. Autor *De principiis* jako wierny spadkobierca platońskiego spirytualizmu ontycznego, zmodyfikowanego przez dane biblijne, oraz jako kontynuator filonowej egzegezy duchowej, przekształconej w duchu chrześcijańskim, krytykuje w millenaryzmie przede wszystkim literalizm egzegetyczny i materializm ontyczny w odniesieniu do obietnic eschatologicznych. Dosłownej lekturze tekstów prorockich, psalmów i *Apokalipsy* przeciwstawia ich tłumaczenie alegoryczne. Atakuje w ten sposób same podstawy poglądów millenarystycznych, nie widząc chyba potrzeby szczegółowego odpierania koncepcji tysiącletniego królestwa, która była już tylko konsekwencją tych materialistycznych założeń. Niemniej jednak musi budzić zdziwienie, że Orygenes, uważany przez badaczy za pierwszego zdecydowanego przeciwnika chiliizmu, w zachowanych dziełach nie daje pełnej egzegezy tekstu *Apokalipsy* 20,1-6, szczególnie alegorycznej wykładni tysiącletniego królestwa. Nigdzie też nie mówi wyraźnie o millenarystach, każąc czytelnikowi wyławiać z kontekstu ich obecność wśród traktowanych en bloc literalistów, antropomorfistów i materialistów. Nie nazywa ich też nigdzie heretykami naruszającymi jedność wspólnoty Kościoła, jak to uczyni później Dionizy Aleksandryjski w stosunku do schizmy egipskiego biskupa Neposa, lecz uważa ich za wiernych głoszących błędne teorie.<sup>53</sup> Znajdują się natomiast w tekstach aleksandryjczyka, jak starałem się to ukazać na kilku przykładach, pewne ślady zdradzające drobne inspiracje chiliastyczne w zakresie przekonań o istnieniu pewnego etapu rozliczenia z ziemią, poprzedzającego ostateczne zmartwychwstanie oraz dotyczące rozumienia symboliki liczby siedem i dnia siódmego. Mogą one wynikać z niedostatków łacińskiego tłumaczenia Rufina oraz ze zniekształceń tekstu greckiego, budzącego w wypadku niektórych fragmentów dzieł wątpliwości co do rzeczywistego autorstwa Orygenes. Niezależnie od tych przesłanek zewnętrznych trzeba jednak wziąć pod uwagę również fakt, że łączenie przeciwnych stanowisk jest bardzo charakterystyczne dla poszukiwawczej teologii naszego autora, co znalazło swój wyraz chociażby w odniesieniu do dwóch kwestii wspomnia-

<sup>52</sup> Por. O r i g e n e s, *Selecta in. Psalmos* 118,1, PG 12, k. 1585 C.

<sup>53</sup> Doktryna millenarystów nie stała się w starożytności chrześcijańskiej przedmiotem oficjalnego potępienia. Zachowany u Euzebiusza fragment dzieła Dionizego z Aleksandrii mówiący o schizmie millenarystycznego biskupa egipskiego Neposa jest budzącym zastanowienie wyjątkiem. Por. E u s e b i u s, *Historia ecclesiastica* VII, 24-25. Zob. M. S i m o n e t t i, *Il millenarismo in Oriente*, s. 47, 50.

nych w tym referacie: do koncepcji zmartwychwstania ciała duchowego, która wśród potomnych budziła niesłuszne podejrzenie, czy aleksandryczyk jako platonik w ogóle wierzył w zmartwychwstanie ciał, oraz do hipotezy następujących po sobie światów, zakładającej pewną formę wędrówki dusz i ciał, chociaż wykluczającej klasyczną metempsychozę. Należy podkreślić, że obecne w pismach Orygenesesa drobne nawiązania do założeń znanych z koncepcji millenarystycznych, nie oznaczają żadnej sympatii aleksandryczyka wobec millenaryzmu, służą do wyciągnięcia innych wniosków, są jednymi z szeregu elementów, pochodzących z różnych doktryn wykorzystanych przez aleksandryczyka do prowadzenia wielkiej otwartej dyskusji teologicznej, jaką stanowi jego dzieło. Historia myśli teologicznej potoczyła się jednak w taki, zapewne nieoczekiwany dla naszego autora, sposób, że pewne jego sformułowania odżyły w twórczości Metodego z Olimpu, który pogodził je z koncepcjami millenarystycznymi. Głosił on wprawdzie tysiącletnie królestwo, ale pozbawione cech materialnych i umieszczone poza ziemskim czasem, a więc włączone już niejako w wieczność. Ponadto Metody wykorzystał orygenesowski motyw stopniowego doskonalenia się duszy po śmierci i zmartwychwstaniu oraz, za wzorem aleksandryczyka, połączył temat pośmiertnego zdatowania ku ostatecznemu celowi z intepretowaną alegorycznie wędrówką Izraelitów z Egiptu do ziemi obiecanej.<sup>54</sup> Można więc, jak to czynią M. Simonetti,<sup>55</sup> C. Mazzucco<sup>56</sup> i C. Nardi,<sup>57</sup> uznać Orygenesesa w pewnym sensie za zwiastuna millenaryzmu duchowego w wydaniu autora *Ucztu*.

## ORIGENE E MILLENARISMO – TOTALE RIFIUTO OPPURE SOTILI ISPIRAZIONI?

### S o m m a r i o

Millenarismo non viene confrontato direttamente da Origene. Nei suoi testi però si osserva sotili riferimenti a questo corrente. Anzitutto la sua allegoristica interpretazione dei testi eschatologici viene interpretata come una risposta alla eschatologia troppo materialistica di millenaristi. Invece alcune idee riguardanti la vita dopo la morte come pure il concetto di tempo possono essere nate dalla ispirazione millenaristica.

<sup>54</sup> Por. Methodius ex Olympo, *Convivium* 9,1-3.5. Pewne elementy millenaryzmu duchowego znajdują się już u Justyna (por. Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 139,4) i Tertuliana (por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III,24,4).

<sup>55</sup> Por. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente*, s. 54-58.

<sup>56</sup> Por. C. Mazzucco, *Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuita?*, „Augustinianum” 26: 1986, s. 73-87.

<sup>57</sup> Por. C. Nardi, *Il regno millenario*, s. 62.