

Kontrowersje wokół Orygenesa.

Casus Metodego z Olimpu

Controversies around Origen. Methodius of Olympus

Słowa kluczowe: Orygenes, Metody z Olimpu, apokastaza, zbawienie, creatio, deprawacja

Key words: Origen, Methodius of Olympus, apocatastasis, salvation, creatio, depravation

Streszczenie

Artykuł odnosi się do myśli Orygenesa z Aleksandrii i kontrowersji związanych z jego teologią w III/IV wieku. Przede wszystkim w artykule zostają nakreślone główne etapy wczesnego stadium kontrowersji wokół Orygenesa, których kulminacją było formalne potępienie aspektów teologii Aleksandryczyka na II Soborze Konstantynopolitańskim w 533 roku. Następnie artykuł odnosi się do myśli Metodego z Olimpu, pierwszego poważnego krytyka koncepcji Orygenesa. W artykule zostaje naszkicowany zarys teologii Metodego, następnie zaś zostają poddane analizie jego główne dzieła ze wskazaniem na ewolucję myśli teologa oraz coraz bardziej antyoregenesowy charakter jego traktatów. Dialog „O zmartwychwstaniu” może służyć jako dobry przykład dyskusji Olimpijczyka z Orygenesem. Takie koncepcje jak odwieczny status materii, preegzystencja duszy albo natura zmartwychwstałego ciała są szczególnie ważne w tym kontekście. Należy zauważyć, że Metody ze swoją krytyką myśli Orygenesa wywarł wpływ na rozwój teologii chrześcijańskiej w IV i następnym wiekach. Nawet zwolennicy

¹ Dr hab. Wojciech Szczerba, prof. EWST, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Von Hügel Institute at St Edmund's College, University of Cambridge.

Orygenesza zaadaptowali niektóre idee Metodego, czego przykładem jest system myślowy Grzegorza z Nyssy.

Abstract

The article refers to the thought of Origen of Alexandria and the controversies surrounding his concepts in the 3rd and 4th century. First of all, it sketches the main stages of critique of the main theological theories of Origen, which led to the formal condemnation of his thought during the 2nd Council of Constantinople in 533 A.D. Then it refers to the thought of Methodius of Olympus, the first important critic of Origen. The article gives an overview of his theology and then presents the main works of Methodius, showing how his thought evolved and how he became openly anti-Origenian in his later treatises. The dialogue *De resurrectione* serves as a good example of his discussion with Origen. Such concepts as the status of matter, preexistence of the soul or the nature of the resurrected body are particularly significant in this context. It is important to note that in critiquing Origen Methodius influenced the development of Christian theology in the 4th and following centuries. Even the followers of Origen adopted some of the ideas of Methodius, which can be seen in the thought of such Origenian thinkers as Gregory of Nyssa.

1. Wprowadzenie

Niniejszy artykuł kreśli główne etapy wczesnego stadium kontrowersji wokół Orygenesza, których kulminacją było formalne potępienie szeregu koncepcji Aleksandryjczyka na II Soborze Konstantynopoli-tańskim w 533 roku. W szczególności sposób artykuł odnosi się do myśli Metodego z Olimpu, pierwszego znaczącego krytyka myśli Orygenesza. Rekonstrukcja zarysu teologii Metodego w oparciu o przetrwałe fragmenty jego dzieł wskazuje na ewolucję myśli Olimpijczyka i coraz bardziej antyorygenesowe stanowisko. W dialogu „O zmartwychwstaniu” Metody wprost dyskutuje z koncepcjami, które odczytuje w pismach Orygenesza, czego wyrazem jest między innymi jego krytyka odwiecznego statusu materii, preegzystencji dusz czy duchowej natury zmartwychwstałego ciała. Paradoksalnie jednak Metody z Olimpu, jakkolwiek krytyczny wobec nauk przypisywanych Orygenesowi, nie jest w stanie

uwolnić się spod wpływu jego nauczania. Alegoretyczna hermeneutyka Metodego, przekonania chrystologiczne czy eschatologia zbliżająca się do teorii ‘apokatastazy’, wskazują na ciągle orygenesowy charakter jego teologii. Z drugiej strony takie anty-orygenesowe koncepcje teologa z Olimpu jak stworzenie duszy równocześnie z ciałem, czy wskazanie na identyczność natury doczesnego i zmartwychwstałego ciała wpływają w znaczący sposób na rozwój ‘wschodniej’ teologii IV i następnych wieków. W konsekwencji nawet tacy późniejsi zwolennicy myśli Orygenesusa jak Grzegorz z Nyssy przyjmują szereg teologicznych rozwiązań Metodego. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel syntetyczne nakreślenie powyższych tendencji w kontekście wczesnych sporów wokół teologii Orygenesusa z Aleksandrii².

2. Przyczyny kontrowersji

Orygenes z Aleksandrii, swoim alegorycznym ujęciem Pisma, koncepcjami teologicznymi i bezprecedensową próbą systematyzacji myśli chrześcijańskiej, w znaczący sposób wpłynął na jej kształt w wieku III i następnych stuleciach. Jego teorie dotyczące istoty Boga, natury Chrystusa, formacji duchowej człowieka, zakresu i natury zbawienia, czasów ostatecznych czy sposobów odczytania Biblii nie pozostały bez wpływu na kształtującą się z wolna teologię chrześcijańską w jej ortodoksyjnym i heterodoksyjnym – jak się niejednokrotnie miało okazać – kształcie. Przyszłe pokolenia myślicieli chrześcijańskich mogły akceptować lub odrzucać propozycje Orygenesusa, nie sposób jednak było je zignorować. Jakkolwiek Aleksandryjczyk raczej wysuwał hipotezy teologiczne niż ostateczne twierdzenia, a możliwe rozwiązania teologicznych dylematów prezentował w formie ‘teologii poszukiwania’ (Pietras 1996, 5-37), to jednak jego koncepcje ukształtowały znaczące grono uczniów

² Niniejszy artykuł w sposób syntetyczny ujmuje moją szerszą analizę myśli Metodego z Olimpu i jego dyskusji z koncepcjami Orygenesusa w kontekście teorii *apokatastasis*, zawartą w mojej książce „A Bóg będzie wszystkim we wszystkim” (Szczurba 2008, 140-183).

i naśladowców, którzy jak Dydym Ślepy czy Ewagriusz z Pontu z zapałem umacniali Orygenesowe ujęcie chrześcijaństwa w Azji Mniejszej czy północnej Afryce. Postać, życie i myśl samego mistrza z Aleksandrii niejednokrotnie budziły pytania i spory, tak w czasie jego działalności jak i po jego śmierci. W sposób formalny dały temu wyraz postanowienia drugiego Soboru konstantynopolińskiego w VI wieku oraz soborów następnych, które potępiły szereg koncepcji teologicznych przypisywanych Orygenesowi oraz jego duchowym uczniom, Dydimowi i Ewagriuszowi.

U podstaw kontrowersji związanych z myślą i życiem Orygenesusa upatrywać można wielu przyczyn. Niektóre z nich miały charakter osobistych ambicji, inne dotyczyły przyjętej przez Aleksandryjczyka metodologii refleksji teologicznej, jeszcze inne były merytoryczne w swojej naturze. Z perspektywy kształtującej się prawie sto lat po śmierci Orygenesusa ortodoksji chrześcijańskiej krytycznie oceniony został szereg jego koncepcji i hipotez teologicznych. W świetle posoborowej teologii IV i późniejszych wieków, niektóre twierdzenia Aleksandryjczyka nabrały nowego brzmienia i niejednokrotnie ujmowane były w sposób niezamierzony przez samego autora sto lat wcześniej. W dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości młodego Kościoła, nietrudno było o nie-ortodoksyjne odczytanie niektórych aspektów myśli Orygenesusa i wysunięcie zarzutów pod jego adresem.

Należy przede wszystkim zauważyć, że Aleksandryjczyk formułuje swoje nauki w pierwszej połowie III wieku, gdy chrześcijańska refleksja teologiczna stawia swoje pierwsze kroki, kanon Nowego i Starego Testamentu jest jeszcze niedoprecyzowany, wczesne wyznania wiary są dopiero formułowane, a sukcesja apostołska, mająca stać na straży 'ortodoksyjnej genealogii' Kościoła, co najwyżej istnieje w zarysie. Język teologiczny III wieku daleki jest od późniejszych, doprecyzowanych formuł, a sposoby odczytania Pisma i przekładania jego nauk na praktykę życia nie są w żaden sposób ustalone. W tym kontekście Orygenes jest niejako zmuszony do kroczenia po omacku i wykorzystywania w swojej

refleksji teologicznej metod, narzędzi i koncepcji, których geneza sięga poza rzeczywistość biblijną. Konstruując swój system myślowy, teolog w naturalny sposób wykorzystuje zatem grecki aparat kategorialny ustalony wieki wcześniej, odnosi się do alegorycznej hermeneutyki stoików czy filozoficznych koncepcji medioplatońskich (Szczerba 2014, 167-184). Równocześnie w swoich teologicznych wypowiedziach Orygenes stara się być na tyle ostrożny i precyzyjny, aby poddać krytyce przekonania gnostyków i ich chrześcijańskich zwolenników. Prosty chrześcijanin, który literalnie odczytuje Pismo, chciałby zachęcić do głębszej refleksji teologicznej. Natomiast zarzuty takich adwersarzy chrześcijaństwa jak Celsus, pragnie jednoznacznie odeprzeć (Pietras 1996, 31; Kalinkowski 1997, 30-31). Kwestie te, ważne i pilne w czasach Orygenesza, niejednokrotnie tracą na znaczeniu w wiekach następnych, w szczególności gdy po 380 roku, na kanwie tzw. 'dekretów teodozjańskich', chrześcijaństwo staje się religią dominującą w *Imperium Romanum*.

Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do samych zagadnień terminologicznych, nieustalonych jeszcze w wieku III, dookreślonych jednak w następnych stuleciach. Przykładowo, Orygenes nie używa w swoich traktatach terminu *ousia*, jako że może on posiadać lub budzić w czytelnikach zbyt materialne skojarzenia co do natury Boga. Jednak w świetle postanowień soboru nicejskiego i soborów następnych, pojęcie to staje się obowiązujące dla właściwego ujęcia koncepcji Trójcy. Podobnie rzecz się ma z takimi greckimi terminami jak *prosopon* czy *hypostasis*. Ich łacińskie odpowiedniki, *substantia* i *persona* są standardowo stosowane na Zachodzie w czasach Orygenesza, ale w kontekście greckim wydają się sugerować modalizm teologiczny (terminem *prosopon* określa się maskę aktora), 'tryteizm' lub 'subordynacjonizm' (łac. *substantia* tłumaczona jest wymiennie za pomocą terminów *ousia* czy *hypostasis*). W czwartym wieku jednak terminy te zostają włączone do ortodoksyjnego słownika teologii chrześcijańskiej w jej 'wschodniej' proweniencji (Pietras 1996, 32-33).

Te i tym podobne problemy legły u podstaw kontrowersji i polemik, które toczyły się wokół teologii, zagadnień metodologicznych czy osoby Orygenesesa jeszcze za jego życia oraz po jego śmierci. U podstaw merytorycznej krytyki niejednokrotnie kryły się osobiste resentymenty, ambicje i, niestety, znacznie niższe pobudki niż pragnienie dotarcia do prawdy. Ostatecznie kontrowersje wokół myśli Aleksandryjczyka doprowadziły do oficjalnego potępienia jego koncepcji na II Soborze Konstantynopolitańskim i na soborach następnym (HE, 260).

3. Główne etapy kontrowersji

Pierwsze kontrowersje związane z osobą i myślą Orygenesesa miały miejsce jeszcze za jego życia, u ich podstaw leżały tak kwestie osobiste, jak i merytoryczne (Epifaniusz 1987, 132 {64, 2, 1}). Euzebiusz z Cezarei opisuje spór między Orygenesem, kierującym szkołą katechetyczną w Aleksandrii, a Demetriuszem, biskupem tego miasta. Zgodnie z relacją historyka, Demetriuszem kierowały głównie osobiste ambicje i uprzedzenia wobec teologa, który zaczął zyskiwać znaczącą sławę w mieście. Euzebiusz pisze:

...gdy Orygenes uzyskał rozgłos tak wieki, gdy imię jego było wszędy na ustach wszystkich, gdy sobie zdobył sławę cnoty i mądrości, tedy właśnie Demetrios, który mu zresztą nic innego nie mógł zarzucić, wytoczył przeciwko niemu złośliwe a ciężkie oskarżenie o czyn, już dawno, w latach wczesnej młodości spełniony, a ponadto śmiał jeszcze skargą swą objąć tych, którzy go do kapłańskiej wynieśli godności (HE, 260 {VI, 8, 5}).

Podobnie rzecz ujmuje Focjusz, choć podstaw konfliktu upatruje głównie w nieprawomyślnej ordynacji Orygenesesa, przeciwko której występuje biskup Demetriusz. Focjusz wskazuje tym samym nie tylko na ambicjonalny wymiar kontrowersji, ale również na jej podstawy prawne (Focjusz 1986, 192 {kod. 118}). Jakakolwiek była faktyczna geneza opisanego konfliktu między Demetriuszem a Orygenesem, żaden z wczesnych historyków kościoła nie odczytuje go w kategoriach doktrynalnych.

Autorytet mistrza z Aleksandrii, jeszcze za jego życia, starały się również wykorzystać inne osoby lub ugrupowania, bądź to przywłaszczając sobie jego koncepcje, bądź też przypisując Orygenesowi twierdzenia, których nie wypowiedział w takim właśnie znaczeniu. Taka sytuacja m.in. miała miejsce po dyspucie z nieprawowiernym Kandydem. Jej zapis został zredagowany przez samego Kandyda i w takiej postaci otrzymali go przyjaciele Aleksandryjczyka. Niektóre twierdzenia przypisane Orygenesowi w zapisie debaty, np. o zbawieniu szatana, wydawały im się zbyt kontrowersyjne, stąd też ich oczekiwanie wyjaśnienia sytuacji. Orygenes, w „Liście do przyjaciół” (PG 17, 624-626, Orygenes 1997, 24-38; Crouzel 1973, 135-150), odpowiada na te pytania, tłumaczy i żali się, że jego wypowiedzi zostały zmanipulowane przez sprytnego adwersarza.

Nie dziwię się jednak temu, jeżeli moją naukę fałszują nieprzyjaciele i jeżeli się ją psuje w taki sposób, jak sfalszowano list Pawła Apostoła. [...] Bo jakiś autor heretycki, chociaż dyskusja się odbywała w obecności wielu i została spisana, przejął od kopistów kodeks, dodał do niego co chciał i co chciał usunął, a co mu się podobało pozmieniał, a potem obnosił to dookoła, jakby to było moim imieniem podpisane i z urąganiem pokazywał to, co sam napisał (Orygenes, 1997, 27-28).

Po śmierci Orygenesusa kontrowersje związane z jego osobą i myślą zaczęły przybierać bardziej merytoryczny charakter i skupiać się na metodologii Aleksandryjczyka lub jego konkretnych koncepcjach teologicznych. Tzw. ‘antiocheńska szkoła katechetyczna’ może posłużyć jako przykład reakcji na alegoretyczną hermeneutykę Orygenesusa (Zieliński 2000; Simonetti 2000; Szram 2003, 35-48). Tacy przedstawiciele szkoły w Antiochii jak Jan Chryzostom, Diodor z Tarsu czy Teodor z Mopsuestii (Pokorny, Roskovec 2002, 304-308) ‘alegorezję’ Orygenesusa zastąpili ‘theorią’, kładąc szczególny nacisk na znaczenie egzegezy historyczno-gramatycznej. Analiza filologiczna powinna być, w ich przekonaniu, podstawowym narzędziem egzegety, a główną metodą odczytania Starego Testamentu powinna być ‘typologia’, odnosząca figury Biblii

hebrajskiej ('typ') do wypełniającego ją nauczania Nowego Testamentu ('antytyp') (PG 33, 1561-1628; Szymusiak, Starowieyski 1971, 120).

Pierwszym znaczącym krytykiem, który podjął dyskusję z myślą teologiczną Aleksandryczyka, był Metody z Olimpu żyjący i tworzący w drugiej połowie III wieku. Wraz z Piotrem z Aleksandrii³ (ANF, 261-291; Quasten 1999, 113-114) oraz Eustacjuszem z Antiochii (Eustacjusz 2016; Cartwright 2013, 465-486; Sellers 2014) poddał on krytyce szereg teorii Orygenesa w tym koncepcję preegzystencji dusz, duchowej natury zmartwychwstania czy odwiecznego istnienia stworzeń w Logosie. W swoich pismach, w szczególności zaś w dialogu „O zmartwychwstaniu” (GCS 27, 217-425) w sposób negatywny ocenił aspekty teologii Orygenesa i zaproponował alternatywne, prawowierne w jego przekonaniu, rozwiązania. W obronie Aleksandryczyka w powyższym sporze stanął Pamfil z Cezarei, który w traktacie „Obrona Orygenesa” wraz z historykiem Euzebiuszem⁴ starał się odeprzeć główne zarzuty Metodego i bronić prawowierności Aleksandryczyka (Pamfil 1996, 29-104). Spór wokół myśli Orygenesa, choć znaczący merytorycznie, szybko wygasł z przyczyn obiektywnych. Główni bohaterowie debaty, Pamfil, Metody oraz Piotr z Aleksandrii, ponieśli męczeńską śmierć na początku IV wieku najprawdopodobniej z rąk cesarza Maksymiliana Dazy (Banaszak 1986, 114-118).

Następny etap kontrowersji związanych z myślą Orygenesa miał miejsce na przełomie IV i V wieku. Ich animatorem i głównym bohaterem był Epifaniusz z Salaminy, którego misją życiową było tropienie nieprawowiernych nauk i praktyk w obrębie ówczesnego chrześcijaństwa.

³ Przetrawły jedynie fragmenty jego dzieł: „O boskości Jezusa Chrystusa”, „O zmartwychwstaniu”, „O duszy”, „O nawróceniu”. Por. ANF 6, 261-291; Quasten 1999, 113-114.

⁴ Przy założeniu, że Euzebiusz jest autorem szóstej księgi „Obrony Orygenesa”, co sugeruje Rufin z Akwilei oraz Focjusz (Focjusz 1986, 192 {kod. 118}). Warto tutaj zaznaczyć, że Hieronim jednak twierdzi, iż osobną „Obronę...” napisał Pamfil, osobną zaś Euzebiusz (Hieronim 1970, 96 {par. 75}, 96 i 99-100 {par. 81}; HE, 289 {VI, 36, 4}; Kalinkowski 1977, 12).

Wiele z nich, jak wskazuje w swoim traktacie „Panarion”, upatrywał w pismach Orygenesesa i jego uczniów. Epifaniusz w dużej mierze powiełał zarzuty Metodego z Olimpu, dodając do krytyki preegzystencji dusz i duchowej natury zmartwychwstania oskarżenia o subordynacjonizm chrystologiczny oraz uniwersalny zakres zbawienia, koncepcję ‘apokatastazy’. Ślad tego sporu odnaleźć można w zachowanych traktatach Rufina z Akwilei, Epifaniusza oraz polemicznych listach Hieronima ze Strydonu (Kalinkowski 1996, 14-19).

Epilog wczesnej fazy sporów wokół osoby i nauczania Orygenesesa przyniósł wiek VI, kiedy nowa fala kontrowersji załaziła Wschód chrześcijański, w szczególności zaś ówczesną Palestynę. Koncepcje mnicha Stefana bar Sudaili z Edessy, broniącego m.in. preegzystencji dusz, w tym – w duchu Orygenesesa – preegzystencji duszy Chrystusa (Zajkowski 1971, 307-309; Sachs 1993, 638-639), odnowiły wcześniejsze spory i polemiki. Tym razem jednak do sporu włączył się cesarz Justynian, który opierając się na fragmentach traktatu „Peri archon”, potępił – jak mniemał – nauki Orygenesesa w liście do Menasa, biskupa Konstantynopola (Kalinkowski 1996, 19). Podobne stanowisko zajął w piśmie skierowanym do biskupów przed Drugim Soborem Konstantynopolitańskim w 553 r. W efekcie oficjalnie potępiono szereg koncepcji Orygenesesa. Stanowisko Soboru Konstantynopolitańskiego potwierdziły następne sobory powszechne, rozszerzając anatemy na uczniów Aleksandryjczyka, w szczególności Dydyma Ślepego oraz Ewagriusza z Pontu⁵.

1. Jeśli ktoś wyznaje mityczną preegzystencję dusz oraz łączącą się z nią potworną apokatastazę, niech będzie wyklęty [...]

11. Jeśli ktoś twierdzi, że przyszły sąd oznacza całkowity rozpad ciał, a końcem tego zmyślnego zdarzenia będzie natura niematerialna i w przyszłości nie będzie niczego materialnego, lecz tylko nagi umysł, niech będzie wyklęty.

⁵ Konstantynopolitański III w 682 r., Nicejski II w 767 r., Konstantynopolitański IV w 870 r., Florencki w 1442 r. Pietras, Baron 2001, 307-323, 327-380; Pietras, Baron 2003a, 25-114; Pietras, Baron 2003b, 459-620.

12. Jeśli ktoś twierdzi, że potęgi niebieskie, wszyscy ludzie, diabeł i duchowe pierwiastki zła zjednoczą się z Bogiem-Słowem tak nierozdzielnie jak sam umysł, który zwą Chrystusem, a który istnieje w postaci Bożej i огоłocił samego siebie, oraz że nastanie koniec królestwa Chrystusa, niech będzie wyklęty.

13. Jeśli ktoś twierdzi, że Chrystus nie będzie się wcale różnił od żadnej istoty rozumnej – ani substancją, ani poznaniem, ani mocą i działaniem, lecz wszyscy będą zasiadać tak jak Chrystus po prawicy Boga, tak jak to było w wymyślonej przez nich preegzystencji, niech będzie wyklęty.

14. Jeśli ktoś twierdzi, że nastanie jedna jedność wszystkich istot rozumnych, gdy substancje i liczby zostaną zniszczone wraz z ciałami; że za poznaniem bytów rozumnych idzie rozpad światów, porzucenie ciał i usunięcie nazw, i nastanie tożsamość poznania, niech będzie wyklęty.

15. Jeśli ktoś twierdzi, że istnienie umysłów będzie takie samo jak poprzednio, gdy jeszcze nie spadły w dół, tak że początek będzie identyczny z końcem, a koniec będzie miarą początku, niech będzie wyklęty (Pietras 1996, 393-396; NPNF XIV, 297-321).

3. Metody z Olimpu

Życie Metodego z Olimpu osnuwa duża doza tajemnicy oraz szereg niedopowiedzeń (Diekamp 1928, 285-308). Z jednej strony Euzebiusz z Cezarei, sam będąc zwolennikiem Orygenesesa, pomija Metodego w „Historii kościelnej”. Z drugiej Hieronim i Epifaniusz z Salami, przeciwnicy orygenizmu, gloryfikują Metodego jako prawowiernego naśladowcę Chrystusa (Hieronim 1970, 101-102 {par. 83}). Z zachowanych tekstów nie wynika jednoznacznie, czy Metody był biskupem w licyjskim Olimpie, czy może w macedońskim Filippi. Najprawdopodobniej zmarł śmiercią męczeńską, kiedy jednak to się stało, pozostaje zagadką historii. Zazwyczaj przyjmuje się rok 311 jako datę jego martyrologii.

Niewiele lepiej przedstawia się sytuacja zachowanych pism Metodego z Olimpu (Quasten 1999, 130-140)⁶. Wiele jego tekstów zaginęło, wiele

⁶ Warto tutaj zwrócić uwagę na dostępne główne edycje i tłumaczenia dzieł Metodego. Przytaczam wybrane pozycje, które konsultuję w trakcie pisania niniejszego artykułu: (1) PG 18 zawiera przedkrytyczny i niepełny zbiór dzieł Olimpijczyka w języku

zaś znanych jest jedynie z przekazów doksoografów i historyków. Jedyny traktat Metodego, który przetrwał w języku greckim, to dialog „Uczta, czyli o dziewictwie” (PG 18, 27-220; GCS 27, 1-141)⁷. Inne pisma, w tym traktat „O wolnej woli”, „O stworzeniu” czy „O zmartwychwstaniu” zostały zachowane w „Bibliotece” Focjusza oraz w traktacie „Panarion” Epifaniusza z Salaminy. Pisma te, w szczególności „O wolnej woli” oraz „O zmartwychwstaniu”, przetrwały również w wersjach starosłowiańskich ze względu – jak się wydaje – na mylne utożsamienie Metodego z Olimpu z Metodym z Tesaloniki, tzw. ‘apostołem Słowian’.

Z zachowanych wersji oraz fragmentów pism wyłania się obraz dobrze wykształconego myśliciela chrześcijańskiego, który w szczególny sposób podkreśla z jednej strony upadek człowieka jako efekt źle użytej wolnej woli, z drugiej zaś kreśli drogę powrotu chrześcijan do Boga opartą na właściwym wykorzystaniu wolności. Owa wolność, wynikająca z pokrewnej Bogu natury człowieka, wyraża się w szczególnej relacji z Chrystusem i świętości życia. Asceza, która w przekonaniu Metodego jest najwyższym wyrazem cnoty, nie jest alternatywnym sposobem życia, ale naturalną czy wręcz konieczną drogą postępowania jednostek i całej wspólnoty wiernych na drodze do eschatologicznego wypełnienia, ‘apokatastazy’ (Szczerba 2008, 187-191).

Odnosząc się do twórczości Metodego w kontekście kontrowersji wokół Orygenesusa, należy podkreślić fakt, że teolog z Olimpu, pisząc swoje wczesne traktaty ledwie dekadę po śmierci Orygenesusa, próbuje po raz pierwszy dokonać krytycznej oceny nauczania Aleksandryjczyka (Paterson 1997, 123). Tak więc dezaprobuje koncepcję preegzystencji

greckim. (2) Jahn 1865 włącza pełniejszy zbiór dzieł Metodego niż PG (Jahn 1865) (3) GCS, tom 27. Bonwetsch tłumaczy tutaj tekst dostępny w języku starosłowiańskim na język niemiecki i uzupełnia fragmentami greckimi (GCS). Pełne opracowanie bibliograficzne literatury źródłowej dotyczącej Metodego z Olimpu: Pearse 2011.

⁷ Tłumaczenie, do którego odnoszę się w niniejszym artykule to: Metody z Olimpu 1997, 127-253. Inne polskie wydania: Metody z Olimpu 1980, 27-108; Metody z Olimpu 1975, 426-441; Focjusz 1994, 205-215 {kod. 237}.

duszy, opowiadając się za stanowiskiem kreacionistycznym, zgodnie z którym dusza i ciało zostają stworzone równocześnie. Krytykuje teorię *stricte* duchowej natury zmartwychwstania, broniąc nauki o identycznej naturze doczesnego i zmartwychwstałego ciała. Odrzuca Orygenesowe – jak twierdzi – przekonanie o odwiecznej materii, kształowanej przez Boga w procesie *creatio*. Neguje teorię tłumaczącą genezę i naturę zła w oparciu o dualistyczną ontologię: duch-materia, którą łączy w swoich późniejszych pismach z myślą Orygenesowa.

Paradoksalnie jednak, zachowane fragmenty pism Metodego, przy założeniu ewolucji myśli teologa, wskazują, że nigdy nie udało mu się uwolnić spod wpływu nauczania Aleksandryjczyka. Metody krytykuje Orygenesowa i sprzeciwia się wielu jego koncepcjom, szczególnie w swoich późniejszych traktatach, mimo to jednak jego alegoretyczna hermeneutyka, koncepcje chrystologiczne⁸ czy ‘quasi-apokatastatyczna’ eschatologia w dużej mierze pozostają Orygenesowe w swoim charakterze (Williams 2001, 168; Paterson 1997, 4-8).

4. „O wolnej woli”, „O stworzeniach”, „Uczta”

We wczesnych dialogach, takich jak „O wolnej woli”⁹ czy „Uczta”, Metody z Olimpu nie odnosi się wprost krytycznie do nauk Aleksandryjczyka lub czyni to w pośredni, niejednoznaczny sposób. Dopiero w późniejszych pismach prezentuje bardziej krytyczną postawę wobec teorii Orygenesowi przypisywanych. W traktacie „O wolnej woli” raczej dyskutuje z koncepcjami gnostyckimi niż Orygenesowym ujęciem

⁸ Np. przekonanie, że Logos, istnieje przedwiecznie (Metody z Olimpu 1997, 161 {III, 4}), jest odwiecznie Synem (Metody z Olimpu 1997, 204-205 {VIII, 9}), jest różny od Ojca – *anarchos arche*, większego od Logosu (Metody z Olimpu 1997, 195-221 {VIII}). (Williams 2001, 169).

⁹ Traktat w dużej części przetrwał w wersji starocerkiewnosłowiańskiej oraz w *Codex Laurentianus* 23 z X wieku (Vaillant 1932, 631-889 {XII, 5}). Por. GCS 27, 143-206. Fragment dialogu zamieszcza też Focjusz 1994, 199-204 {kod. 236}. Również XXIV rozdział „Filokalii” Orygenesowa sporządzonych przez Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego Wielkiego. Por. Orygenes 1979, 214-226; Paterson 1997, 35-37.

genezy i natury zła. W swojej argumentacji przeciwstawia tradycję filozoficzną, sprowadzając ją do dualistycznej ontologii: materia-Bóg, tradycji chrześcijańskiej, gdzie podkreśla znaczenie wolnej woli jako źródła dobra, czy zła, rozumianego jako nieobecność dobra. Zgodnie z przekonaniem Metodego nie można tłumaczyć przyczyn istnienia zła materią *per se*, jako że jest ona moralnie obojętna. Nie do utrzymania jest, w jego przekonaniu, rozumienie materii jako zasady współwiecznej Bogu, w takim bowiem przypadku należałoby jej również przypisać atrybut boskości. Dualizm ontyczny: materia-duch, obcy tak Metodemu, jak i Orygenesowi, przynajmniej w kwestii przyczyn istnienia zła, zostaje przeciwstawiony we wczesnych dialogach Olimpijczyka wolnej woli stworzenia, które może i *de facto* wybiera nieposłuszeństwo wobec Boga. Podobną genezę deprawacji człowieka przedstawia Orygenes w traktacie „O zasadach” (Orygenes 1996, 198 {II, 9, 2}; 189-192 {II, 8, 3}; 90-92 {I, 3, 8}; 178-180 {II, 6, 4-6}; Szczerba 2014, 215-217).

Jednakowoż, w późniejszym dialogu „O stworzeniach” (Focjusz 1994, 194-199 {kod. 235}) Metody podejmuje podobną problematykę jak w piśmie „O wolnej woli”, w szczególności kwestię Boga jako ostatecznej zasady wszechświata *contra* współistnienie Stwórcy i materii. W dziele tym, jeśli wierzyć streszczeniu Focjusza, Metody przyjmuje inne stanowisko niż w dialogu „O wolnej woli” i odczytuje Orygenesową koncepcję wiecznego stworzenia jako dowód na współistnienie w myśli Aleksandryjczyka dwóch zasad podstawowych: Boga i materii (Orygenes 1996, 96-97 {I, 4, 5}; 151-152 {II, 3, 5})¹⁰, łączy ten pogląd z gnostycką ontologią i ją dyskredytuje (Focjusz 1994, 195 {kod. 235, 302}). Z tej perspektywy, przy synoptycznym ujęciu zachowanych tekstów teologa z Olimpu, pytanie o antyorygenesowy charakter dialogu „O wolnej woli” pozostaje otwarte. Być może również krytyka sukcesywnych światów

¹⁰ Orygenes broni teorii wiecznego stworzenia, równocześnie jednak – w tłumaczeniu Rufina z Akwilei dzieł Orygenesusa – wskazuje na różnicę statusu ontycznego Boga i stworzenia. Por. Orygenes 1996, 62 {I, 1, 6}; 145-146 {II, 2}; 367 {IV, 3, 15}; Orygenes 1977, 362-263 {VII, 38}.

w tym dialogu odnosi się pośrednio do koncepcji Orygenesesa, bardziej jednak prawdopodobne jest, że Metody neguje tutaj kosmologiczne koncepcje filozofów greckich (Szczerba 2008, 153-157).

Podobnie w dialogu „Uczta dziesięciu dziewic” Metody bezpośrednio nie występuje przeciwko Orygenesowi i jego teoriom (Szczerba 2008, 157-165). Co więcej, szerokie ujęcie problemu dziewictwa przez teologa z Olimpu czy raczej procesu uświęcenia w doczesnej egzystencji niejednokrotnie bliskie jest koncepcjom Aleksandryjczyka. Bez wątplenia alegoretyczny sposób odczytania Pisma zbieżny jest z hermeneutyką Orygenesesa (Metody z Olimpu 1997, 178 {V, 7}; 224-225 {IX, 2}). Podobna do Orygenesowej jest interpretacji postaci faraona jako symbolu szatana (Metody z Olimpu 1997, 165-171 {IV, 1-6}), Adama jako typu Chrystusa (Metody z Olimpu 1997, 151-152 {III, 4-5}), odniesienie do skończonej liczby ludzkości (Metody z Olimpu 1997, 223-224 {IX, 1-2}) czy, w końcu, wskazanie w przemowie Tyzjane, że zmartwychwstałe ciało będzie różniło się od doczesnej, cielesnej formy istnienia (Metody z Olimpu 1997, 225 {IX, 2}). Bezpośrednich i pośrednich odniesień do myśli Orygenesesa, a także Ireneusza z Lyonu i Klemensa Aleksandryjskiego jest dużo w dialogu. Zasadniczo są to jednak odniesienia pozytywne (Paterson 1997, 111-115).

5. „O zmartwychwstaniu”

Znacznie bardziej krytyczną postawę wobec koncepcji Orygenesesa prezentuje Metody w dialogu „O zmartwychwstaniu”, najbardziej znaczącym dziele z punktu widzenia relacji Metody-Orygenes (Szczerba 2008, 166-183)¹¹. W traktacie tym wysunięte jako Orygenesowe,

¹¹ Dialog „O zmartwychwstaniu” (Ἐπιτομή τῆς ἀναστάσεως) nie przetrwał w pełni w greckim oryginale. Fragmenty dzieła przytacza Focjusz w „Bibliotece” (Focjusz 1994, 195 {kod. 234}). Część dzieła zawarta jest w „Panarionie” Epifaniasza z Salaminy (Epifaniasz 1987, 141-188 {64, 12-62}). Obszerna wersja dzieła dostępna jest w języku starosłowiańskim. W niniejszej analizie dialogu korzystam głównie z wydania Methodius, *De resurrectione* [dalej *O zmartwychwstaniu*], GCS 27, 217-425, opracowanego

a następnie skrytykowane zostają takie koncepcje jak teoria preegzystencji dusz-duchów (w stanie bezcielesnym kontemplujących Boga) (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 223-226 {I. 4}), teoria inkarnacji jako kary i konsekwencji grzechu pierworodnego (duchów, które odpadają od Boga) (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 228-236 {I. 8-12}), teoria bezcielesnej natury zmartwychwstania (jako powrotu do pierwotnego stanu duchowego bytowania); (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 240-241 {I. 17-18}; 27, 246-248 {I. 23}; Epifaniusz 1987, 143 {64, 15, 1-4}; I Kor. 15, 44.).

W zamian Metody z Olimpu wskazuje i broni teorii, zgodnie z którą dusza zawsze istniała wraz z ciałem, o czym świadczy literalnie odczytany opis stworzenia w Księdze Rodzaju (rozdz. 1-2) (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 270-271 {I. 33}; 27, 284-285 {I. 40}; Epifaniusz 1987, 148-161 {64, 21-34}; Szczerba 2008, 184-187). W rzeczywistości można utrzymywać, że to *soma* poprzedziło *psyche* w swym istnieniu. Wszak ‘tchnienie Boga’ [hebr. *nephesh*] miało miejsce po uformowaniu ciała z prochu ziemi, a nie przed. Ponadto ‘okrycia ze skóry’, które Orygenes rozumie jako ciała, Metody ujmuje jako ‘śmiertelność’ tych, którzy pierwotnie stworzeni zostali jako istoty nieśmiertelne (Rdz 2,7; *O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 271-275 {I. 34-35}; 27, 282-284 {I. 39}; Epifaniusz 1987, 155 {64, 27, 2}; Paterson 1997, 159-162). Interesujące jest, że śmierć rozumie niemal w orygenistyczny sposób jako narzędzie boskiej pedagogii. W ten sposób bowiem Bóg eliminuje zło z ciała człowieka (dusza sama w sobie nie podlega deprawacji), niszcząc je a następnie wzbudzając oczyszczone ze zła. „...Bóg wszechmogący, [...] widząc że przez oszustwo szatana człowiek stał się nieśmiertelnym złem, uczynił okrycia ze skór, aby okryć człowieka śmiertelnością, tak aby zło, które się w nim zakorzeniło, zostało zniszczone razem ze śmiercią

przez G.N. Bonwetscha w oparciu o wersję starosłowiańską oraz zachowane fragmenty greckie, wspomagam się fragmentami z „Biblioteki” Focjusza, częścią dostępną w „Panarionie” Epifaniasza z Salaminy oraz anglojęzycznym tłumaczeniem „O zmartwychwstaniu”, opartym na tekście PG 18, w ANF 6, 309-402.

ciała” (Epifaniusz 1987, 158-159 {64, 30, 8}; 160 {64, 32, 4-6}). W ten sposób śmierć stała się lekiem zastosowanym przez boskiego lekarza, którego celem było usunięcie choroby dla uratowania chorego (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 285-287 {I. 41-42}; Epifaniusz 1987, 161 {64, 34, 4}). Tak jak rzeźbiarz może przetopić zniszczony posąg i odnowić go (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 289-291 {I. 43-44}; Epifaniusz 1987, 162 {64, 35, 1-9}), a architekt usunąć dziki figowiec, który uszkadza mur świątynny, i na nowo ułożyć kamienie (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 282-284 {I. 39}; Epifaniusz 1987, 160 {64, 33,1-3}), tak samo Bóg może przez śmierć ‘zniszczyć zdeprovane ciało’ człowieka i odtworzyć je w naturalnym, czystym kształcie (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 284-285 {I. 40}; Epifaniusz 1987, 161 {64, 33, 6}). Pytanie o zakres eschatologicznego odnowienia pozostaje otwarte, należy jednak wskazać, że teoria ‘apokatastazy’ jako koncepcja uniwersalnego zakresu zbawienia ludzkości nie budzi sprzeciwu Metodego (*O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 310-313 {I. 54}; Focjusz 1994, 188 {kod. 299a}).

W końcu Metodego z Olimpu broni w dialogu „O zmartwychwstaniu” identyczności doczesnego i zmartwychwstałego ciała, wskazując na samą definicję zmartwychwstania jako odtworzenia, nie ponownego *creatio*. Odnosząc się do koncepcji eidosu rozumianego przez pryzmat *schemal/morphe*, zmartwychwstania Chrystusa oraz ilustracji artysty, architekta i lekarza, wskazuje, że powstanie z martwych oznaczać będzie powrót do ciała doczesnego, z którego zostanie usunięty element grzechu i które istnieć będzie w szczególnie bliskiej relacji z Bogiem (‘ciało duchowe’; *O zmartwychwstaniu*, GCS, 27, 329-424 {II-III}; Paterson 1997, 162-170).

W kontekście takiej argumentacji Metodego należy zauważyć, że z jednej strony krytykuje on stanowisko odczytywane przezeń w pismach Orygenesusa, z drugiej zaś modyfikuje własne koncepcje wysuwane we wcześniejszych pismach. Przykładowo w przemowie Tyzjane w traktacie „Uczta” jednoznacznie sugerował, że zmartwychwstałe ciało będzie inne od doczesnego: „...moje ciało nie zostało niezmienione, lecz

po tysiącleciu z ludzkiej postaci i zniszczenia odmieniło się wielkość i piękno anielskie” (Metody z Olimpu 1997, 225 {IX, 2}). W dialogu „O zmartwychwstaniu” poświęca jednak dużo miejsca, aby wykazać, że zmartwychwstałe ciało, choć oczyszczone z deprawacji, będzie identyczne z doczesnym. Jego argumentacja przypomina wywód Atenagorasa w dialogu „O zmartwychwstaniu” (Atenagoras 1985).

Podobnie typologia Adam-Chrystus w przemowie Talii (Metody z Olimpu 1997, 147-165 {III, 1-14}) wydaje się sugerować preegzystencję dusz i ich późniejszą inkarnację. Metody mówi ustami dziewicy:

Zastanówmy się przeto, w jaki sposób zgodnie z prawą wiarą zestawił on [Paweł] Adama z Chrystusem, mając pewność, że Adam był nie tylko symbolem i obrazem Chrystusa, ale że Chrystus był rzeczywiście Adamem, ponieważ Słowo wstąpiło w Niego przed wiekami. Wypadało bowiem, żeby pierworodna, pierwsza i jednorodzona latorośl Boga, Jego Mądrość, przybrała ciało połączywszy się z pierwszym człowiekiem, który był pierworodnym między ludźmi (Metody z Olimpu 1997, 151 {III, 4}; Bonwetsch 1903, 92).

Przeciw takiemu stanowisku jednak Metody jednoznacznie występuje w dialogu „O zmartwychwstaniu”, wskazując, że dusza od początku jest integralnie złączona z ciałem, jakkolwiek, w sensie ontycznym, stanowi osobny, intelektualny-eteryczny byt, co – zdaniem Metodego – uwidacznia przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19-31).

W kontekście analizy pism Orygenesa i jego zwolenników oraz anty-origenesowej argumentacji Metodego należy zadać pytanie, na ile teolog z Olimpu rzeczywiście dyskutuje z koncepcjami wynikającymi z tekstów Aleksandryjczyka, na ile zaś z koncepcjami zwyczajowo mu przypisywanymi, które jednak przy bliższej analizie bardziej odnoszą się do późniejszych zwolenników Orygenesa niż do samego mistrza z Aleksandrii (Crouzel 1972, 679-716; Daley 1991, 62). L.G. Paterson (Paterson 1997, 146) wskazuje, że – z dużym prawdopodobieństwem – Metody, pisząc swoje wczesne pisma zaledwie dekadę po śmierci Orygenesa,

opiera się bezpośrednio nie tyle na tekstach Aleksandryjczyka, co raczej na wypisach, opracowaniach i stereotypowych interpretacjach, dostępnych w drugiej połowie III w.

Przykładowo teolog z Olimpu dyskutuje z Orygenesową koncepcją bezcielesnej natury zmartwychwstania. Czy jednak rzeczywiście zachowane pisma Orygenesusa potwierdzają taką koncepcję w nauczaniu Aleksandryjczyka? Przy założeniu, że tłumaczenie Rufina z Akwilei jest bliskie oryginałowi, trudno jest się dopatrzeć tego typu, jednoznacznych twierdzeń u Orygenesusa. Raczej Aleksandrykczyk bliski jest przekonaniom Metodego, twierdząc, że to wyłącznie Bóg jest bytem bezcielesnym *per se* (Dechow 1992, 509-518; Bardy 1923). W podobny sposób Metody interpretuje teorię *eidosu* w myśli Orygenesusa i odnosi ją do koncepcji *schema/morphe*, sugerując tym samym, nieprzekładalność ciała doczesnego i zmartwychwstałego u Aleksandryjczyka. Orygenes jednak, w zachowanych pismach, wydaje się ujmować *eidos* raczej w ogólny-generyczny, nie partykularny sposób, rozumiejąc koncepcję bardziej jako ogólną zasadę duchową czy może niezmienną ideę niż substancjalną formę-strukturę (Orygenes 1996, 144-145 {II, 2}; 159-165 {IV, 4}; *O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 415-416 {III, 18, 4}). W końcu Metody z Olimpu odnosi się do rzekomo Orygenesowej koncepcji wcielenia jako kary, która w jego przekonaniu wydaje się zakładać dualistyczną ontologię: duch-materia. Jednak takie odczytanie problemu bliższe jest koncepcjom gnostyckim niż nauce Orygenesusa, na co zresztą Olimpijczyk wskazuje we wczesnym dialogu „O wolnej woli”. Później jednak, w piśmie „O stworzeniach”, ów dualizm ontyczny Metody wprost przypisuje Orygenesowi. Trudno jest jednak taką jednoznaczną koncepcję odnaleźć w zachowanych pismach Aleksandryjczyka, szczególnie w kontekście jego wywodu o różnym statusie Boga i materii oraz o pedagogicznym wymiarze wcielenia stworzeń (Quasten 1999, 134; Paterson 1997, 173).

Interesujące jest, w odniesieniu do późniejszych kontrowersji, że Metody nigdy nie neguje Orygenesowej koncepcji osobowej 'apokatastazy'¹². *De facto* sam teolog z Olimpu kilkakrotnie posługuje się terminem *apokatastasis* w znaczeniu eschatologicznego odnowienia stanu człowieka sprzed upadku. Nie jest pewne jednak, czy ujmuje ową koncepcję w sensie uniwersalnego zakresu zbawienia stworzeń rozumnych (Paterson 1997, 65; Szczerba 2008, 187). Problem zakresu Metody pozostawia otwarty, jednak eschatologiczne wypełnienie historii ujmuje w kategoriach powrotu do początku, odnowienia zgodnie z pierwotnym planem zbawienia nakreślonym w raju (Metody z Olimpu 1997, 151-152 { III, 5}; 165-166 {IV, 2}; 221-231 {IX, 1-5}).

6. Metody z Olimpu a późniejsza recepcja nauk Orygenesesa. Grzegorz z Nyssy

Postać i myśl Orygenesesa budziły kontrowersje i spory już za życia teologa. Metody z Olimpu, którego pisma przetrwały do czasów współczesnych w formie pozwalającej na głębszą analizę, jest pierwszym znaczącym krytykiem koncepcji Aleksandryjczyka. Pewne wątpliwości budzi pytanie, na ile Metody właściwie przedstawia aspekty nauczania Orygenesesa. Nie ulega jednak kwestii, że odczytanie filozofii Aleksandryjczyka przez Metodego zostaje przejęte i rozwinięte przez późniejszych myślicieli chrześcijańskich, w tym – paradoksalnie – przez takich zwolenników Orygenesesa jak Grzegorza z Nyssy (np. *De anima et resurrectione* [dalej *De an.*]; Paterson 1997, 186-196).

Przykładowo, analogicznie do Metodego z Olimpu, Nyssenńczyk odchodzi od Orygenesowej koncepcji preegzystencji dusz. Twierdzi, że dusza i ciało zostają stworzone równocześnie (*De hominis opificio* [dalej *De hom.*] XXIX, PG 44, 233D; *De an.*, PG 46, 124AB; Dennis 1981, 55-80). Grzegorz z Nyssy podobnie do Metodego rozumie również genezę

¹² W myśli starożytnej dokonują rozróżnienia między apokatastazą osobową i kosmiczną. Szczerba 2014, 21-31.

i naturę grzechu pierworodnego. Zgodnie z opisem zawartym w Księdze Rodzaju (1-2) wskazuje, że człowiek został powołany do istnienia jako zwieńczenie Bożego dzieła stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Do upadku ludzi tylko w ograniczonym sensie przyczyniło się ciało, dusza bowiem uległa jego zmysłowym pożądliwościom. Jednakże tym, który *de facto* zwiódł i skłonił człowieka do upadku, był szatan, upadły anioł odpowiedzialny za ziemską rzeczywistość (*Oratio Catechetica* [dalej *Or. cat.*] 6, PG 45, 25Bnn). Zawiść wobec istot ludzkich była głównym motywem jego działania. Wszak to ludzie, nie aniołowie powołani zostali do istnienia na obraz Boga. Szatan zdołał przekonać pierwszych rodziców, że spożycie owocu z drzewa wiadomości dobra i zła jest dobre mimo zakazu Stwórcy. W ten sposób będą mogli poznać dobro i zło, a więc stać się jak Bóg. Ostatecznie, czyż to nie przebóstwienie ludzi było celem-*telos* ich stworzenia? (Szcherba, 2008, 258-260) Intellectualny charakter grzechu pierworodnego podkreśla tak Metody z Olimpu, jak i Grzegorz z Nyssy (*Or. Cat.* 6, PG 45, 25Bnn; *O zmartwychwstaniu*, GCS 27, 254-256 {I, 27}).

Nyssenńczyk, podobnie jak teolog z Olimpu, jednoznacznie wskazuje na niewspółmierność Boga i materii, Stwórcy i stworzenia. Obaj myśliciele są przekonani, że przyjęcie, za filozofami Hellady i – według ich przekonania – Orygenesem, wieczności materii musi prowadzić do akceptacji istnienia dwóch odwiecznych bytów, Boga i materii. W ten sposób jednak materii zostaje przypisany boski atrybut, co z perspektywy rozwijającej się teologii chrześcijańskiej jest nie do przyjęcia dla obydwu myślicieli. Koncepcja wiecznego stworzenia, którą odczytują w pismach Orygenesusa, prowadzi, w ich przekonaniu, do takich właśnie fałszywych wniosków (np. *O wolnej woli*; *O stworzeniach*; *De hom.* XXIII, PG 44, 211).

W końcu, tłumacząc naturę zmartwychwstania, tak Grzegorz z Nyssy, jak i Metody z Olimpu, podkreślają identyczność ciała doczesnego i ciała zmartwychwstałego. Jak wskazują, zmartwychwstanie nie będzie

ponownym dziełem *creatio*¹³, ale odtworzeniem doczesnej struktury człowieka z pominięciem deprawacji (*De an.* PG 144B-45A). Rozwijając takie rozumienie zmartwychwstania, obaj – za apologetą Atenagorasem – odnoszą się do koncepcji *eidosu* (Daley 1991, 238; Laplace, Danielou 1943, 208; Dennis 1981, 59-60) jako trwałego elementu w człowieku i bronią jego materialnego charakteru. Oczyszczeni ze skutków upadku ludzie – w przekonaniu Grzegorza i Metodego – zmartwychwstaną w tych samych ciałach, w których przyszło im żyć w rzeczywistości doczesnej (*De an.* PG 46, 129B; 46, 132A-35A; 46, 136AB).

Grzegorz z Nyssy kontynuuje i rozwija wiele koncepcji, które odczytuje w pismach Orygenesusa. Nie podąża jednak bezkrytycznie śladami teologa z Aleksandrii. Przeciwnie, konstruuje swój system myślowy, odzwierciedlając stan wiedzy teologicznej i przekonań eklezjalnych IV wieku naszej ery. Z tej perspektywy odczytuje koncepcje Orygenesusa, odnosi się do jego myśli i kontynuuje jego główne wątki, aczkolwiek w sposób niepozbawiony krytyki. Przekonania Metodego z Olimpu są pomocne Grzegorzowi z Nyssy w tej analizie i procesie kontekstualizacji teologii chrześcijańskiej. W ten sposób Metody z Olimpu, inicjując poważną dyskusję z teoriami Orygenesusa, przyczynił się w znaczący sposób do rozwoju tradycji teologicznej IV wieku i wieków następnych, w tym do rozwoju koncepcji post-Orygenesowych.

Bibliografia

- ANF: *Ante-Nicene Fathers*. 1999. Opr. Alexander Roberts, James Donaldson. 2. wydanie. Peabody, Mas.: Hendrickson Publishers.
- Atenagoras. 1985. *O zmartwychwstaniu umarłych*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: PAX.

¹³ *De hom.* XIII, PG 44, 167n.; XXV, PG 44, 215-224 – Bóg niczym artysta rekonstruuje prymarne ciało. *De hom.* XXVI, PG 44, 224n. – elementy ciała po śmierci nie zostaną zagubione. *De hom.* XXVII, PG 44, 225 – struktura ciała jest stała w czasie [*eidosis*].

- Banaszak, Marian. 1986. *Historia kościoła katolickiego*. Tom 1: *Starożytność*. Warszawa: ATK.
- Bardy, Gustave. 1923. *Récherches sur l'histoire du texte des versions Latines du 'De principiis' d'Origenes*. Paris: Edouard Champion.
- Bonwetsch, Georg Nathanel. 1903. *Die Theologie des Methodius von Olympus*. Göttingen: Weidmannsche Buchhandlung.
- Buonaiuti, Ernesto. 1921. „The Ethics and Eschatology of Methodius Of Olympus.” *Harvard Theological Review* 14: 255-266.
- Cartwright, Sophie. 2013. „Eustathius of Antioch in modern research.” *Vox Patrum* 33 (59): 465-486.
- Crouzel, Henri. 1972. „Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps résuscité.” *Gregorianum* 53: 679-716.
- Crouzel, Henri. 1973. „A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria.'” *W The Heritage of the Early Church, Essays in Honor of George Vasilievich Florovsky*. Red. David Neiman i Margaret Schatkin, 135-150. Rzym: Pontificio Istituto Orientale.
- Daley, Brian E. 1991. *The Hope of the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dechow, John F. 1992. „Origen and Corporeality. The Case of Methodius' On the Resurrection.” *W Origeniana Quinta*. Red. Robert J. Daly, 509-518. Leuven: Peeters/Leuven University Press.
- Dennis, Thomas J. 1981. „Gregory on the Resurrection of the Body.” *W The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*. Red. Spira Andreas, Klock Christoph, 55-80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diekamp, Franz. 1928. „Über den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius.” *Theologische Quartalschrift* 109: 285-308.
- Diodor z Tarsu. 1857. *Fragmenta ex Catenis: In Genesin*. W PG 33, 1561-1628.
- Epifaniusz z Salaminy. 1987. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Tłum. Frank Williams. Leiden: Brill.

- Eustacjusz z Antiochii. 2016. „Pogląd o wróżce w polemice przeciw Orygenesowi.” W *O wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela?* (Biblioteka Ojców Kościoła). Red. Leon Nieścior, 87-139. Kraków: Wydawnictwo M.
- HE: Euzebiusz z Cezarei. 1993. *Historia Kościelna*. Tłum. Arkadiusz Lisiecki. Pierwsze wydanie, Poznań 1924. Reprint I. Kraków: WAM.
- Focjusz. 1986. *Biblioteka*. Tom 1. Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa: PAX.
- Focjusz. 1988. *Biblioteka*. Tom 2. Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa: PAX.
- Focjusz. 1994. *Biblioteka*. Tom 3. Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa: PAX.
- GCS: *Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte. Methodius*. Tom 27. Tłumaczenie i opracowanie George Nathanel Bonwetsch. 1917. Lipsk: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung. Dostęp 2020.20.08. <https://archive.org/details/methodiusherausg00meth/page/34/mode/2up>.
- GNO: Grzegorz z Nyssy. 1958. *Gregorii Nysseni Opera*. Redakcja Werner Jaeger. Leiden: Brill.
- Grzegorz z Nyssy. 1996. „Dogmatic Treatises. Selected Writings and Letters.” Tłum. William Moore i Henry Austin Wilson. W NPNE. Series II. Volume 5.
- Hieronim ze Strydonu. 1970. *O znakomitych mężach (De viris illustribus)* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 6). Tłum. Władysław W. Szoldrski. Warszawa: ATK.
- Jahn, Albert. 1865. *S. Methodii Opera et Methodius Platonizans*. Dostęp 2020.12.08. <https://archive.org/details/smethodiioperae00meth-goog/page/n21/mode/2up>
- Kalinkowski, Stanisław. 1977. Wstęp do *Przeciw Celsusowi* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 17), Orygenes, 6-32. Warszawa: ATK.
- Kalinkowski, Stanisław. 1996. Wstęp do *Obrona Orygenesesa*, Pamfil z Cezarei, 5-24. Kraków: WAM.

- Laplace, Jean, i Jean Danielou. 1943. *Gregoire de Nysse: La Creation de l'homme*. Paris: Editions du Cerf.
- Metody z Olimpu. 1975. „Uczta dziesięciu dziewic (fragmenty).” W *Antologia literatury patrystycznej*. Red. Michalski Marian, 426-441. Warszawa: PAX.
- Metody z Olimpu. 1980. *Uczta* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 26). Tłum. Stanisław Kalinkowski Stanisław. Red. Emil Stanula. Warszawa: ATK.
- Metody z Olimpu. 1997. *Uczta*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. W *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*. Red. Józef Naumowicz, 127-253. Kraków: Wydawnictwo Tyniec.
- NPNF: *Nicene and Post-Nicene Fathers. The Seven Councils*. Red. Philip Schaff, Henry Wallace. 1996. 2. wydanie. Peabody, Mas.: Hendrickson Publishers.
- Orygenes. 1977. *Przeciw Celsusowi* (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 17). Tłum. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: ATK.
- Orygenes. 1979. *Filokalia*. Tłum. Katarzyna Augustyniak. Warszawa: PAX.
- Orygenes. 1996. *O zasadach* (Źródła Myśli Teologicznej 1). Tłum. Stanisław Kalinkowski. Opracowanie Henryk Pietras Kraków: WAM.
- Orygenes. 1997. „List to przyjaciół w Aleksandrii.” W Orygnese, *Korespondencja* (Źródła Myśli Teologicznej 6). Tłum. Henryk Pietras, 24-38. Kraków: WAM ŻMT.
- Pamfil z Cezarei. 1996. *Obrona Orygenesesa*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Kraków: WAM.
- Paterson, Lloyd George. 1997. *Methodius Of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*. Washington D. C.: Catholic University of America Press.
- Pearse Roger. 2011. „The Works of Methodius.” Dostęp 2020.12.08: <https://www.roger-pearse.com/weblog/2011/10/28/the-works-of-methodius/>

- PG: *Patrologiae cursus Completus. Series Graeca Prior*. Opr. i wyd. Jacques -Paul Migne. 1856-1866. Parisis: Garnier.
- Pietras, Henryk i Artur Baron, red. 2001. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 1. Kraków: WAM.
- Pietras, Henryk i Artur Baron, red. 2003a. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 2. Kraków: WAM.
- Pietras, Henryk i Artur Baron, red. 2003b. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tom 3. Kraków: WAM.
- Pietras, Henryk. 1996. *Dodatek do O zasadach*, Orygenes. Tłum. Stanisław Kalinkowski, 393-397. Kraków: WAM.
- Pietras, Henryk. 1996. *Wprowadzenie do O zasadach*, Orygenes. Tłum. Stanisław Kalinkowski, 5-45. Kraków: WAM.
- Pokorny, Peter, i Jan Roskovec, red. 2002. *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Quasten, Johannes. 1999. *Patrology*. Tom 2. Allen. Texas: Christian Classics.
- Sachs, John R. 1993. „Apocatastasis in Patristic Theology.” *Theological Studies* 54: 617-640.
- Sellers, Robert V. 2014. *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simonetti, Manlio. 2000. *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*. Tłum. Tomasz Skibiński. Kraków: WAM.
- Szczerba, Wojciech. 2008. *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim. Apokatastaza Grzegorza z Nyssy*. Kraków: WAM.
- Szczerba, Wojciech. 2014. *Koncepcja wiecznego powrotu*. Toruń: UMK.
- Szram, Mariusz. 2003. „Koncepcje komentarza biblijnego w epoce patrystycznej.” *Vox Patrum* 23: 35-48.
- Szymusiak, Jan Maria i Marek Starowieyski. 1971. *Słownik piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

- Vaillant, André. 1932. „De autexusio de Méthode d'Olympe, version slave, texte grec at traduction française.” *Patrologia Orientalis* XXII (5): 631-889.
- Williams, Rowan. 2001. *Arius, Heresy and Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zajkowski, Tadeusz Alfred. 1971. „Orygenesowe spory.” W *Słownik piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego*. Red. Jan Maria Szymusiak i Marek Starowiejski, 307-309. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Zieliński, Jacek. 2000. *Jerozolima, Ateny, Aleksandria*. Wrocław: Wydawnictwo UWr.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 17. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JAKUB ŚLAWIK, *O hermeneutycznych założeniach badań biblijnych* 371
- ŚLAWOMIR ZATWARDNICKI, *Pismo Święte w warsztacie teologa. Geralda O'Collinsa przewodnik korzystania z tekstów natchnionych* 389
- TOMASZ TEREFENKO, *Herod's Birthday Banquet and its Significance for Jesus and his Disciples in the Gospel of Mark* 411
- WOJCIECH SZCZERBA, *Kontrowersje wokół Orygenesusa. Casus Metodego z Olimpu* 427
- RAFAŁ PROSTAK, *Przypowieść o pszenicy w zmaganiach Kościoła z herezją w nauczaniu Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra i Jana Kalwina* 453
- ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Kalwiński Psalterz Genewski (1562) jako źródło inspiracji luterńskiego kancjonału „Cithara Sanctorum” (1636) na tle procesów konfesjonalizacji protestantyzmu* 491
- Илья Мельников, «Святая старина»: иконы старообрядческих моленных Устюженского уезда Новгородской губернии 511
- MARCIN RZEPKA, *Migrujące obrazy. Fotografia w praktyce misyjnej Ludviga O. Fossuma. (Lutheran Orient Mission)* 557
- MONIKA WIŚNIEWSKA, *Warszawska administracja wyznaniowa 1950–1956. Wybrane zagadnienia* 587
- BORYS PRZEDPELSKI, *Geneza mariawityzmu i nieoficjalne relacje mariawicko-rzymskokatolickie w latach 1906-1939* 613
- HALINA GUZOWSKA, *110 lat prasy mariawickiej* 687
- BARTŁOMIEJ SŁOJEWSKI, *Sakralna twórczość muzyczna mariawitów a śpiewy cerkiewne* 725
- Wykaz autorów 765

Contents

ARTICLES

- JAKUB SLAWIK, *On the Hermeneutic Premises in Biblical Research*..... 371
- SŁAWOMIR ZATWARDNICKI, *The Holy Scriptures Handled by a Theologian. Gerald O'Collins' Guide on Making Use of Inspired Texts* 389
- TOMASZ TEREFENKO, *Herod's Birthday Banquet and its Significance for Jesus and his Disciples in the Gospel of Mark*. 411
- WOJCIECH SZCZERBA, *Controversies around Origen. Methodius of Olympus*..... 427
- RAFAL PROSTAK, *The Parable of Wheat in the Church's Struggle Against Heresy in the Teachings of Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, Martin Luther and John Calvin*..... 453
- ANDRZEJ POLASZEK, MARIA POLASZEK, *Calvinistic Genevan Psalter (1562) as a Source of Inspiration for Lutheran Cantional "Cithara Sanctorum" in the context of the Protestant Confessionalization Process*..... 491
- ILJÂ MELNIKOV, "Sacred Antiquity": *The Icons of Old Believers' Houses of Prayer in Ustyuzhensky district of Novgorod Province* 511
- MARCIN RZEPKA, *Migrating pictures. Photography in the missionary practice of Ludvig O. Fossum. (Lutheran Orient Mission)* 557
- MONIKA WIŚNIEWSKA, *Warsaw's Religious Administration 1950–1956. Selected Issues*..... 587
- BORYS PRZEDPELSKI, *The Genesis of Mariavitism and Unofficial Relations between the Mariavite and Roman Catholic Church in the Years 1906–1939*..... 613
- HALINA GUZOWSKA, *110 years of Mariavite press* 697
- BARTŁOMIEJ SŁOJEWSKI, *Mariavite Sacral Music and Orthodox Chants* .. 735
- List of authors 775

Wykaz autorów

Jakub Sławik, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Sławomir Zatwardnicki, zatwardnicki@gmail.com, ul. Cz. Miłosza 14, 57-100 Strzelin

Tomasz Terefenko, terefenkotomasz@gmail.com, Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne, ul. Szczytnowska 58-59, 04-812 Warszawa

Wojciech Szczerba, w.szczerba@ewst.edu.pl, Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, ul. Św. Jadwigi 12, 51-253 Wrocław

Iljâ Melnikov, potep_88@mail.ru, 2 / 2 Chudintzeva str., Velikiy Novgorod, Rus-sia, 173003

Rafał Prostack, prostakr@uek.krakow.pl, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Katedra Stosunków Międzynarodowych, ul. ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków

Andrzej Polaszek, Andrzej@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny

Maria Polaszek, Marysia@polaszek.eu, os. Nadwarciańskie 3, 62-035 Trzykolne Młyny

Marcin Rzepka, marcin.rzepka@uj.edu.pl, Instytut Religioznawstwa, Ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

Borys Przedpelski, b.przedpelski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Halina Guzowska, inagie@poczta.onet.pl, ul. Człuchowska 9B m.3, 01-360 Warszawa

Monika Wiśniewska, mwisniewska@ihnpan.pl, Instytut Historii Nauki PAN, ul.
Nowy Świat 72, pokój A09, 00-330 Warszawa

Bartłomiej Słojewski, bslojewski000@gmail.com, ul. Tadeusza Kościuszki 88,
05-120 Legionowo