

***Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8<sup>th</sup> International Origen Congress (Pisa, 27-31 August 2001)***, ed. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini, vol. I-II, Leuven 2003, University Press: Mitgeverij Peeters, ss. 1406.

Patronat nad organizacją ósmego już międzynarodowego sympozjum orygenesowskiego sprawowała Włoska Grupa Badań nad Orygenesem i Tradycją Aleksandryjską (Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina), kierowana z Pizy przez prof. Lorenzo Perrone, znana m. in. z redagowania niezwykle przydatnego do prowadzenia badań nad tradycją aleksandryjską periodyku „Adamantius” oraz z aktywnego udziału w opracowaniu i publikacji monotematycznego słownika poświęconego życiu, dziełom i myśli Orygenesesa: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000 (zob. recenzja niżej). Nie dziwi więc wybór właśnie Pizy na miejsce kongresu, który odbył się w dniach 27-31. 08. 2001 r. pod hasłem ***Orygenes i tradycja aleksandryjska***. Zainteresowanie „Origenianami” nieustannie wzrasta, stąd ogromna liczba uczestników i wystąpień (104 referaty i komunikaty podzielone na 12 grup tematycznych), które trudno przeanalizować i ogarnąć w jednej recenzji. Zostaną w niej tylko wskazane aktualne kierunki badań nad Orygenesem, znajdujące odbicie w zaprezentowanych referatach, oraz streszczone i ocenione wnioski kilkunastu wystąpień, wybranych oczywiście subiektywnie, zgodnie z osobistymi zainteresowaniami piszącego te słowa. Nie ulega wątpliwości, że cała publikacja stanowi zbiór najbardziej aktualnych wypowiedzi w wielu szczegółowych kwestiach dotyczących aleksandryjskiego teologa i że żaden specjalista badający środowisko szkoły aleksandryjskiej nie może obok omawianych dwóch tomów przejść obojętnie.

Większość prelegentów, których wystąpienia zamieszczono w omawianej pozycji, to znane postacie zajmujące się od lat badaniami nad Orygenesem, głównie ze środowiska francuskiego i włoskiego, do których dołącza coraz liczniejsza grupa nowych patrologów ze Stanów Zjednoczonych. Cieszy udział wielu młodszych badaczy pochodzących z krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Znane są już nazwiska orygenistów węgierskich, którzy okazali się

środowiskiem na tyle prężnym, że zajęli się organizacją kolejnych „Orygenianów” na temat „Orygenes i praktyki religijne w jego czasach” w Pecu w 2005 roku. Niespodzianką jest natomiast pojawienie się w Pizie badaczy z Moskwy, Sankt Petersburga, a nawet z Tbilisi. Radość wzbudzają wreszcie akcenty polskie: aktywna obecność w Pizie zasłużonego polskiego patrologa, jezuita Henryka Pietrasa z Krakowa oraz kilkakrotne odwołania w wystąpieniach jego i Enrica dal Covolo z Rzymu do publikacji polskiego orygenisty ks. Mariusza Szrama z Lublina. Szkoda tylko, że z powodu bariery języka niektóre znakomite polskie opracowania nie mogą dotrzeć do międzynarodowego środowiska orygenistów. Przykładowo E. Junod opracowuje zagadnienie recepcji Orygenesusa i tradycji aleksandryjskiej u Focjusza, nie zdając sobie zapewne sprawy z istnienia gruntownego źródłowego opracowania tej kwestii przez J. Naumowicza w jego opublikowanej rozprawie doktorskiej *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w „Bibliotece” Focjusza* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1995).

Temat kongresu został zakreślony tak szeroko, że poszczególne grupy, na które podzielono teksty prelegentów, obejmują niemal wszystkie ważne pola badawcze związane z Orygenesem i kontynuacją jego myśli w tradycji aleksandryjskiej. We wstępnym bloku artykułów, ukazującym tło kulturowe Aleksandrii, na uwagę zasługuje tekst Ch. Jacoba *Bibliothèque, livre, texte: formes de l'érudition alexandrine* (ss. 13-22), wskazujący na wpływ aleksandryjskiej filologii, rozwijającej się w cieniu znakomitej biblioteki, na Orygenesową krytykę tekstu biblijnego. Za jego rozwinięcie i uzupełnienie można uznać umieszczony w następnej grupie tematycznej artykuł J.A. McGuckina – *Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition* (ss. 121-135), dowodzący, że Orygenes na każdym odcinku swojej metody interpretacji tekstów biblijnych – alegorycznym, gramatycznym czy filozoficznym – zależy od tradycji scholarchów skupionych wokół słynnej biblioteki aleksandryjskiej.

Do myślenia skłaniają dwa artykuły związane z kwestią diaspory żydowskiej w Aleksandrii: G.G. Stroumsy – *Alexandria and the Myth of Multiculturalism* (ss. 23-29) i R.L. Wilkena – *Creating a Context „Anti-Judaism” and Scholarship on Origen* (ss. 55-59). Stroumsa przedstawia zjawisko multikulturalizmu jako mit, którego realizacja, nie osiągnęła nigdy etapu prawdziwej pokojowej konwencji, także w Aleksandrii, gdyż i tam była silnie rozwinięta wrogość do Żydów. Wilken natomiast przestrzega przed zbyt pochopnym stosowaniem pojęcia „antyjudaizm” do opisywania relacji między judaizmem a wczesnym chrześcijaństwem. Zaleca dużą ostrożność zwłaszcza w odniesieniu do oceny postawy i teologii Orygenesusa, o którym w najnowszej literaturze coraz częściej mówi się właśnie w kontekście „antyjudaizmu”. Jako przykład odpowiedzi na niesłuszne uznawanie Aleksandryjczyka za wroga Żydów poleca prace ukazujące ich pozytywny obraz w myśli Orygenesusa: książkę G. Sgherri – *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (Milan 1982) i artykuł T. Heithera – *Juden und Christen. Anregungen des Origenes zum Dialog* (TQ 177:1997, 15-25).

G. Dorival w interesującym artykule *La Bible d'Origène* (ss. 49-53) prezentuje oryginalne podejście Aleksandryjczyka do kwestii wyboru właściwej wersji ksiąg starotestamentalnych. Choć Orygenes wydaje się akceptować przekład Septuaginty, dostrzega w nim jednak również błędy kopistów. W przypadku niektórych fragmentów preferuje późniejsze przekłady tłumaczy greckich żyjących już po Chrystusie (np. Akwili czy Symmacha), którzy jaśniej i wyraźniej oddali „chrystologiczny” sens tych tekstów, niż żyjący przed Chrystusem tłumacze Septuaginty. Biblia hebrajska natomiast została, zdaniem Orygenesesa, pozbawiona autentycznych fragmentów krytykujących starszych, przywódców i sędziów Izraela; należy jednak korzystać z niej w dialogu z Żydami, a także korygować przy jej pomocy błędy Septuaginty.

Wśród artykułów drugiego bloku tematycznego, poświęconego chrześcijańskiemu kontekstowi aleksandryjskiemu dzieł Orygenesesa, godny uwagi jest tekst R.E. Heine – *Origen's Alexandrian „Commentary on Genesis”* (ss. 63-73), dowodzący walentyniańskiego *millieu* powstania tego zaginionego, niestety, komentarza. Teksty A. Jakaba – *Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène* (ss. 93-104), A. Martin – *Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: Topographie, liturgie, institutions* (ss. 105-119) i S.C. Mimouni – *À la recherche de la communauté chrétienne d'Alexandrie aux I<sup>er</sup>-II<sup>ème</sup> siècles* stanowią doskonałe wprowadzenie w źródła, dotyczące początków chrześcijaństwa w Aleksandrii i weryfikują szereg dotychczasowych poglądów. Jakab dopatruje się w konflikcie Orygenesesa z biskupem Demetriuszem sporu między dwiema koncepcjami chrześcijaństwa i Kościoła: duchową i instytucjonalno-administracyjną. Martin weryfikuje w świetle zachowanych przekazów historycznych tradycję o założeniu Kościoła aleksandryjskiego przez św. Marka. Mimouni przypisuje początki chrześcijaństwa w Aleksandrii misji hellenistów z Barnabą na czele i łączy je z judeochrześcijaństwem I i II wieku. Interesujące studium zagadnienia patronatu literackiego na przykładzie wspomianej w większości dzieł Orygenesesa osoby Ambrożego, szefa grupy kopistów i mecenasa twórczości Aleksandryjczyka, stanowi artykuł A. Monaci-Castagno – *L'indipendenza dell'intellettuale e le pretese del patronato* (ss. 165-193). B. Pouderon w tekście *Athénagore et la tradition alexandrine* (ss. 201-219) usiłuje zweryfikować hipotezę o związkach Atenagorasa z tradycją aleksandryjską. Porównując cytaty z autorów klasycznych, wykorzystane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, dochodzi do wniosku, że apologeta, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, korzystał najprawdopodobniej z aleksandryjskich zbiorów cytatów z dzieł klasyków, opracowanych albo w środowisku żydowskim i pogańskim, albo schryścianizowanych.

Przy omawianiu aleksandryjskiego tła kulturowego twórczości Orygenesesa nie mogło zabraknąć bloku tematycznego poświęconego Filonowi Aleksandryjskiemu. F. Calabi (*Le luce che abbaglia: una metafora sulla inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, ss.

223-232) ukazuje podobieństwa i różnice w nauce Filona i Orygenesesa o niepoznawalności Boga oraz omawia wykorzystanie w niej metafory światła słonecznego, które równocześnie oświeca i oślepia. H.G. Thümmel (*Philon und Origenes*, ss. 275-286) również dokonuje porównania poglądów obu autorów na kwestię związku początku (*arche*) z końcem (*telos*), czyli stworzenia świata ze zbawieniem człowieka. Od Filona wyprowadza K.J. Torjesen tradycję komentatora Pisma św. jako nauczyciela, proroka, a przede wszystkim natchnionego przewodnika duchowego (*The Alexandrian Tradition of the inspired Interpreter*, ss. 287-299).

Związek gnostycyzmu z ortodoksyjną teologią aleksandryjską to kolejny ważny blok tematyczny, w ramach którego poruszono następujące problemy: nawiązania do walentyniańskiej egzegezy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa (J.L. Kovacs, *Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexandria and Origen: The Interpretation of 1Cor 2, 1-3*, ss. 317-329); wpływ *Tractatus Tripartitus* i walentyniańskiej *Ewangelii Prawdy* na dzieła Orygenesesa (J.D. Dubois, *Le Traité Tripartite [Nag Hammadi I, 5] est-il antérieur à Origène?*, ss. 303-316; J.W. McCree, *Valentinus on Exodus 33, 20: Valentinian Traditions in the Gospel of Truth and in Origen's Commentary on John*, ss. 347-353); porównanie doktryny boskich denominacji w walentynianizmie z nauką o tytułach chrystologicznych (tzw. „epinoiai”) u Orygenesesa, z dobrym zestawieniem podobieństw i różnic (A. Pasquier, *La doctrine des dénominations de Dieu dans le valentinisme: comparaison avec Origène*, ss. 355-365); zbieżności między gnostykami a Orygenesem w poglądach dotyczących losu duszy po śmierci i jej spotkania z aniołami i demonami, wynikające z misyjnego celu pozyskania dla Wielkiego Kościoła tych, którzy stali się zwolennikami gnostycyzmu (R. Roukema, *Les anges attendant les âmes des défunts: Une comparaison entre Origène et quelques gnostiques*, ss. 367-374).

Mimo bezpośredniego następstwa czasowego i podobieństwa w punkcie wyjścia wielu poglądów Klemensa i Orygenesesa, niejasne są związki między pierwszymi dwoma najważniejszymi przedstawicielami chrześcijańskiej tradycji aleksandryjskiej. Tym kwestiom poświęcono w materiałach z „Colloquium Origenianum Octavum” oddzielną grupę tekstów. M. Fédou (*La référence à Homère chez Clément d'Alexandrie et Origène*, ss. 377-383) omawiając wykorzystanie dzieł Homera przez obu autorów, ukazuje w jaki sposób było ono uzależnione od kontekstu, któremu miało służyć: zilustrowaniu teorii kradzieży u Klemensa i polemice z pogańskim wrogiem chrześcijaństwa Celsusem. A. de Boulluec (*Les réflexions de Clément sur la prière et le traité*, ss. 397-407) dopatruje się ukrytego dialogu, jaki toczy Orygenes z Klemensem na temat modlitwy w *Peri euches*. E. Osborn (*Clement and Platonism*, ss. 419-427) ukazuje, w jaki sposób Klemens łączy egzegezę pism nowotestamental-

nych św. Pawła i św. Jana z filozofią platońską w kwestii Boga jako pierwszej zasady bytu, dobra i prawdy.

Związki doktryny Orygenesusa ze starożytną myślą filozoficzną przewijają się w wielu artykułach, ale poświęcono im także oddzielny blok tematyczny. Artykuł R.M. Berchmana (*Self-Knowledge and Subjectivity in Origen*, ss. 437-450) traktuje o zbieżnościach między myślą Orygenesusa i Plotyna oraz wpływie introspekcji na Orygenesową egzegezę, która nabiera, według autora, niejednokrotnie cech filozoficznej medytacji. Berchman, chociaż jest świadomy historycznych wątpliwości dotyczących związków między dwoma myślicielami (s. 439), popełnia jednak błąd chronologiczny, spotykany u filozofów sytuujących Orygenesusa, trudno powiedzieć na jakiej podstawie, na pozycji kontynuatora myśli Plotyna (s. 437), podczas, gdy w najlepszym wypadku byli oni rówieśnikami, a pierwsze dzieła autora *Ennead* ukazały się prawdopodobnie już po śmierci Aleksandryjczyka. Berchman nie wykorzystuje w swoim tekście, z niezrozumiałych względów, kluczowej dla poruszanych przez niego kwestii pozycji H. Crouzela *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (Paris 1992). G. Bostock (*Origen and the Pythagoreanism of Alexandria*, ss. 465- 478) wskazując na egipską proveniencję pitagoreizmu, doszukuje się wpływów tego kierunku (głównie nauki o liczbach), przefiltrowanego już przez platonizm, na doktrynę Orygenesusa. V.H. Drecoll (*Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum „Johanneskommentar II, 10“*, ss. 479-487) zastanawia się, czy pojęcie „hypostasis”, mające jego zdaniem charakter bardziej dynamiczny, nie jest zbyt pośpiesznie utożsamiane u Orygenesusa z bardziej statyczno-ontycznym pojęciem „ousia”. M. Kuyama (*Evil and Diversity in Origen's „De Principiis“*, ss. 489-501) przedstawia koncepcję Orygenesusa, zgodnie z którą za różnorodność w świecie, z którą związane jest zło, odpowiada pierwotny upadek istot rozumnych spowodowany przez ich „neglegentia” (*ameleia*). Bardzo dobrze udokumentowany źródłowy artykuł M. Maritano – *Argomenti „filosofici” di Origene contro la metensomatosi* (ss. 503-535) – systematyzuje poglądy Orygenesusa przeciw przechodzeniu dusz ludzkich w ciała zwierzęce i inne ciała ludzkie. Inspirujący jest tekst R. Somosa – *An Aristotelian Science-Methodological Principle in Origen's „Commentary on John”* (ss. 547-552), w którym autor doszukuje się związku słynnego tekstu o „arce” z Prologu do Orygenesowskiego *Komentarza do Ewangelii św. Jana* z poglądami Arystotelesa na temat wiedzy pierwotnej.

Istotne aspekty teologiczne myśli Orygenesusa złączono w jeden obszerny blok doktrynalny. Młody utalentowany badacz z Wiednia H. Buchinger (*Zur Entfaltung des origenischen Paschaverständnisses: Caesarensischer Kontext und alexandrinischer Hintergrund*, ss. 567-578), przygotowujący obszerne studium na temat Paschy w nauczaniu Orygenesusa, ukazał nawiązania tej doktryny do tradycji Aleksandryjskiej i współczesnej Aleksandryjczykowi sytuacji Kościoła w Cezarei. A.-Ch.L. Jacobsen (*Origen on the Human Body*, ss. 649-

656) słusznie dowodzi, że mimo, iż ciała z krwi i kości są dla Orygenesesa drugorzędną formą egzystencji, będącą konsekwencją upadku bytów rozumnych, to jednak nie są one znakiem Bożej kary, lecz łaski, ponieważ wszelkie działanie Boga jest ukierunkowane na pomoc stworzeniom. C. Noce (*Il tema della nudità dell'anima*, ss. 679-687) przedstawia Orygenesowską koncepcję ogołocenia duszy z uczuć, grzechów i ziemskiego ciała jako przygotowania do wiecznej kontemplacji Boga. H. Pietras (*I „Principi II, 11” di Origene e il millenarismo*, ss. 707-714) dostrzega nie tylko podobieństwo, ale wręcz pokrewieństwo języka czy obrazowania w kwestiach eschatologicznych (podwójne zmartwychwstanie, proces doskonalenia sprawiedliwych między pierwszym i drugim zmartwychwstaniem, Jerozolima niebieska jako miejsce przygotowane przez Boga zmartwychwstałym) między Orygenesem i millenarystami Wielkiego Kościoła (Tertulian, św. Ireneusz). Charakter erudycyjnych, syntetycznych prezentacji mają teksty: G. Sfamini Gasparro o stosunku Orygenesesa do magii i kwestii działania w niej sił boskich i demonicznych (*Origene e la magia: teoria e prassi*, ss. 733-756) oraz B. Studera poruszający kwestię Orygenesowskiego rozumienia historii i jej związku z pojęciem prawdy (*Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes von Alexandrien*, ss. 757-777).

Scharakteryzowany powyżej blok doktrynalny obejmuje także szereg interesujących artykułów dotyczących problematyki egzegetycznej. A. Cacciari (*Origene e il libro del „Siracide”*, ss. 579-592) wykazuje, że Orygenes, zarówno w okresie aleksandryjskim, jak i cezarejskim, uważał Księgę Syracydesa za kanoniczną i często ją cytował. Y.M. Duval (*Vers le „Commentaire sur Sophonie” d’Origène: l’annonce de la disparition finale du mal et le retour dans la Jérusalem céleste*, ss. 625- 639) próbuje na podstawie cytatów z *Contra Celsum*, *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*, *Homilii o Księgach Jozuego i Jeremiasza* Orygenesesa oraz *Komentarza do Sofoniasza* św. Hieronima zrekonstruować główne tematy *Komentarza do Sofoniasza* – jednego z wielu zaginionych pism Aleksandryjczyka. M.C. Pennacchio (*La parabola del banchetto nuziale [Mt 22, 1-14] nell’esegesi origeniana*, ss. 687-698) zwraca uwagę, że Orygenes konstruuje swoją egzegezę alegoryczną przypowieści o uczcie królewskiej w dialogu z gnostykami, przeciwstawiając gnostyckiemu podziałowi ludzi na hylików, psychików i pneumatyków koncepcję eschatologicznej apokatastazy, dającej po odpowiednim oczyszczeniu możliwość zbawienia dla wszystkich ludzi. T. Piscitelli Carpino (*La croce nell’esegesi origeniana*, ss. 715-726) ukazuje na przykładzie interpretacji krzyża kierunek egzegezy Orygenesesa: od wyjaśnienia historio-zbawczego przez typologiczne (które jest konieczne, ale nie musi być ostateczne) do duchowo-egzegetycznego. Oryginalny artykuł M. Wallraffa (*Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento nella teoria esegetica di Origene*, ss. 779-787) porusza kwestię stosunku natchnienia (*theopneustia*) do rozwoju pojęcia kanonu Ksiąg Świętych. Według autora Orygenes odnosi termin „natchnienie” do pojęcia „Pismo”,

pod którym kryje się przede wszystkim Stary Testament, do Nowego Testamentu natomiast Aleksandryczyk odnosi termin „Ewangelia”, co nie oznacza, że odmawia jej Boskiego charakteru, wręcz przeciwnie: to Chrystus – Bóg-człowiek nadaje sens całemu „Pismu” i pokazuje w pełni Jego Boską inspirację.

Cały drugi tom recenzowanego zbioru materiałów z „Colloquium Origenianum Octavum” został poświęcony tematyce postorygenesowskiej, czyli wpływom wielkiego teologa na dalszy rozwój nie tylko szkoły aleksandryjskiej, ale także na środowisko chrześcijaństwa greckiego i dalekowschodniego. Pierwszy obszerny blok tematyczny dotyczy kontynuacji myśli Orygenesesa w środowisku związanym z Aleksandrią. C. Badilita w dobrym studium antropologiczno-socjologicznym, charakterystycznym dla współczesnej szkoły historiografii francuskiej (*Origène, Constantin et Antoine, les modèles chrétiens des trois „fonctions sociales”*, ss. 815-827) uważa, że trzy wybitne osobowości III i IV wieku reprezentują podstawowe modele chrześcijan, składające się na tradycyjną strukturę społeczną: Orygenes to kapłan-nauczyciel, Konstantyn – apostoł-wojownik, Antoni – charyzmatyczny wieśniak. T. Graumann (*Origenes ein Kirchenvater? Vom Umgang mit dem origeneischen Erbe im frühen 4. Jahrhundert*, ss. 877-888) zastanawia się, czy dla Euzebiusza Orygenes nie był autorytetem równym Ojcom Kościoła. Ch. Kannengiesser (*Origen's Doctrine transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, ss. 889-899) wskazuje na wyraźną zależność w nauce o Synu Bożym jako Logosie i Sofii między *Contra Arianos* Atanazego i *Peri Archon* Orygenesesa. J. Leemans (*The Idea of „Flight for Persecution” in the Alexandrian Tradition from Clemens to Athanasius*, ss. 901-910), omawiając ewolucję poglądów w kwestii „fuga persecutionum” w tradycji aleksandryjskiej, zwraca uwagę na dwojaki stanowisko Orygenesesa. W młodszej *Zachęcie do męczeństwa* postrzegał on męczeństwo jako obowiązek i konieczność, natomiast w późnym *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* dopuszczał unikanie męczeństwa, aby nie kusić „kairosu” wyznaczonego przez Bożą Opatrzność, a nawet uważał, że ucieczka jest zbawienna dla prześladowcy, ponieważ pozbawia go możliwości dopuszczenia się cięższego grzechu.

Obszerne, gruntowne, uwzględniające najnowszą literaturę studium E. Prinzivalli (*Le metamorfosi della scuola alessandrina*, ss. 911-937) porusza problem genezy i ewoluowania szkoły aleksandryjskiej jako instytucji. Zwraca uwagę, że w ostatnich latach wielu badaczy (R. van den Broek, C. Scholten, A. van den Hoek, A. Le Boulluec, M. Rizzi) odchodzi od zdecydowanego sceptycyzmu wobec informacji Euzebiusza, dotyczących początków szkoły, a zmierza ku ich reinterpretacji. Proponuje się mianowicie stanowisko, że przed Orygenesem istniało nauczanie w różnych wspólnotach kościelnych Aleksandrii. Od czasów biskupa Demetriusza jeden głos – właśnie Orygenesesa – oparty na platonizmie staje się wyrazem nauczania nadzorowanego przez biskupa i powstaje prawdziwy „didaskaleion”. W III w. two-

rzy się model prezbitera – mistrza, gwarantujący podporządkowanie „didaskaleionu” potrzebom biskupa. W IV w. fenomen monastycyzmu otwiera przed szkołą możliwość wykorzystania nauczycieli oddanych pracy intelektualnej i duchowej, paralelnej do linii reprezentowanej przez hierarchię biskupią. Za episkopatu Teofila współistnienie episkopatu i nauczania wywodzącego się z myśli Orygenesa staje się niemożliwe i „didaskaleion” upada.

Zwięzłą charakterystykę antyorygenizmu w środowisku aleksandryjskim III i IV w. (od rządów biskupich Heraklasa do Piotra I) przynosi artykuł W.A. Bienerta – *Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jahrhundert* (ss. 829-842). Sporów orygenesowskich dotyczy również tekst N. Russella (*Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the Desert?*, ss. 939-946). Autor polemizując ze współczesnymi uczonymi, uzasadniającymi antyorygenizm Teofila głównie racjami politycznymi (I. Dechow, E.A. Clark, P. Brown), uzasadnia tę postawę hierarchii aleksandryjskiej w dużym stopniu teologicznie – polemiką z fałszywym obrazem Boga.

Kilka artykułów dotyczy związków między myślą Orygenesa i Cyryla Aleksandryjskiego: M.O. Boulnois (*Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste sur l'identité du corps mortel et du corps ressuscité ?*, ss. 843-859) przywołuje Cyryla Aleksandryjskiego jako świadka w kontrowersji dotyczącej poglądów Orygenesa na temat zmartwychwstania ciała. Autorka podkreśla, że Cyryl dostrzega w doktrynie preegzystencji dusz negację zmartwychwstania ziemskiego ciała, zgodnie z tą teorią bowiem na końcu czasów ludzie mają odzyskać pierwotny stan duszy sprzed wejścia w ziemskie ciało. Takie podejście Cyryla świadczyłoby jednak o zniekształceniu nauki Orygenesa lub o jej niezrozumieniu, gdyż byty duchowe w preegzystencji również posiadały ciało, wprawdzie eteryczne, a tylko Bóg, według autora *De principiis*, jest całkowicie bezcielesny. Artykuły S. Tampelliniego (*Influssi alessandrini sul „Commentario al Levitico” di Esichio di Gerusalemme: confronti con Origene e con Cirillo di Alessandria*, ss. 947-954) i J.W. Trigga (*Origen and Cyril of Alexandria: Continuities and Discontinuities in their Approach to the „Gospel of John”*, ss. 955-965) wskazują na różnice między egzegezą Orygenesa i Cyryla. Dla Cyryla właściwym interpretatorem Pisma jest nie osoba duchowo przemieniona, ale biskup, który poprawnie rozumie nauczanie Kościoła. Cyryl pomija też eschatologiczny wymiar interpretacji biblijnej, przez co pozbawia ją charakterystycznego dla Orygenesa dynamizmu i otwartości na niekończące się skojarzenia.

Poza środowisko aleksandryjskie wychodzi w omówionym powyżej bloku tematycznym interesujący artykuł A. Canellis (*Le Livre I de l'„In Zachariam” de saint Jérôme et la tradition alexandrine*, ss. 861-875). Autorka ukazując związki *Komentarza do Zachariasza* św. Hieronima z podobnym *Komentarzem* Dydyma, łagodzi nieco zbyt pospieszną, jej zda-

niem, tezę L. Doutreleau, uznającą Hieronimowy *Komentarz* za łacińską kopię *Komentarza* Dydyma, i podkreśla oryginalne właściwości stylu biblisty ze Strydonu.

Cztery bloki tematyczne skupiają artykuły dotyczące wpływu tradycji aleksandryjskiej na różne ośrodki myśli wczesnochrześcijańskiej. Pierwszy z nich ukazuje recepcję orygenizmu w ascezie monastycznej w Egipcie późnego antyku, zwłaszcza wpływ myśli Aleksandryjczyka na św. Antoniego (P. Bright, *The Church as „The House of Truth” in the Letters of Antony of Egypt*, ss. 977-986) i Ewagriusza (A.M.C. Casiday, *Deification in Origen, Evagrius and Cassian*, ss. 995-1001; M. Pesthy, „*Logismoi*” origéniens – „*logismoi*” évagriens, ss. 1017-1022) oraz ślady inspiracji orygenesowskich w mniej znanej literaturze monastycznej (D.F. Bumazhnov, *Zur Interpretation der „Vita des seligen Aphu von Pemdje*, ss. 987-993; M. Ghattas, *Die Seelenlehre des Origenes in den sogenannten 50 geistlichen Homilien des „Makarius des Ägypters”*, ss. 1003-1008; M. Sheridan, *The Influence of Origen on Coptic Exegesis in the Sixth Century: The Case of Rufus of Shotep*, ss. 1023-1033). Wpływowi poglądów Orygenesusa dotyczących rozeznawania duchów na monastycyzm egipski III i IV w. poświęcony został artykuł D. Bertranda (*Origène et le discernement des esprits*, ss. 969-975), w którym autor stwierdza, że Aleksandryjczyk, interpretując jako jeden z pierwszych autorów epoki patrystycznej Pawłowy werset 1 Kor 12, 10, uznał tę umiejętność za konstytutywny element wolnej woli, uaktywniający się podczas walki myśli, na które mają równocześnie wpływ aniołowie i demony.

Drugi ze wspomnianych bloków tematycznych przedstawia różne elementy doktryny Orygenesusa, które wywarły wpływ na Ojców Kapadockich (M. Girardi, *Origene nel giudizio di Basilio di Cesarea*, ss. 1071-1088; P.W. Martens, *Interpreting Attentively: The Ascetic Character of Biblical Exegesis according to Origen and Basil of Caesarea*, ss. 1115-1121; J.P. Lieggi, *Influssi origeniani sulla teoria dell'ineffabilità di Dio in Gregorio di Nazianzo*, ss. 1103-1114; T. Dolidze, *Einige Aspekte der allegorischen Sprache in den Auslegungen von Origenes und Gregor von Nyssa zum Hohenlied*, ss. 1061-1070; D. Pazzini, *L'„epinoia” origeniana nell'„Adversus Eunomium” di Gregorio di Nissa*, ss. 1131-1136) i późniejszych teologów Bizancjum (V.A. Baranov, *Origen and the Iconoclastic Controversy*, ss. 1043-1052; R.M. Parrinello, *Da Origene a Simeone il Nuovo Teologo: La dottrina dei sensi spirituali*, ss. 1123-1130), zwłaszcza na Maksyma Wyznawcę (P. Argarate, *Maximus Confessor's Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology*, ss. 1037-1041; A.G. Cooper, *Christ as Teacher of Theology: Praying the Our Father with Origen and Maximus*, ss. 1053-1059). Trzeci blok obejmuje teksty poświęcone wpływom orygenizmu na różne ośrodki wschodnie i ich przedstawicieli: egzegetyczną szkołę w Antiochii (J.N. Guinot, *L'École exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène*, ss. 1149-1166), Kościół w Etiopii (G. Lusini, *Tradizione origeniana in Etiopia*, ss. 1177-1184), twórców mistycznej literatury Syrii

(A. Muraviev, *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, ss. 1185-1191) czy wreszcie pisma Dionizego Pseudo-Areopagity (I. Perczel, *God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the „Peri Archon”*, ss. 1193-1209). Ostatni blok poświęcony wpływom myśli Orygenesesa omawia jej recepcję w chrześcijańskiej tradycji zachodniej, zarówno patrystycznej (T. Adamik, *Saint Jérôme, „Apologie contre Rufin” I, 18: Origène et le mensonge*, ss. 1213-1217; O. Nesterova, *Réception et révision de la tradition origénienne d’interprétation biblique chez les Pères latins des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, ss. 1251- 1258), jak i dużo późniejszej, wybiegającej w późne średniowiecze (R.J. Lokaj, *Tracce origeniane in Petrarca*, ss. 1229-1250), renesans (M. Rizzi, *Lotto, Origen & St. Barbara: Another Look at the Revival of Origen in the Renaissance*, ss. 1259-1275) i epokę reformacji (T.P. Scheck, *Justification by Faith Alone in Origen’s „Commentary on Romans” and Its Reception during the Reformation Era*, ss. 1277-1288).

Zaprezentowany pokrótce nowy tom *Origenianów*, podobnie jak każdy poprzedni, stanowiący owoc odbywającego się co 4 lata kongresu, jest nieocenionym kompendium aktualnych informacji wiedzy o twórczości wielkiego Aleksandryczyka i jej historycznym kontekście. Prezentuje nowe kierunki badań; ukazuje zmiany orientacji w dotychczasowych stanowiskach; potwierdza znane i dostrzega nowe, zaskakujące miejsca wpływów Orygenesowskiej myśli; uzupełnia przyczynkami niezliczone drobne luki w wiedzy o dziełach i doktrynie autora *Contra Celsum*; zawiera próby rekonstrukcji dzieł zaginionych. Świadczy o uzasadnionym niesłabnącym zainteresowaniu badaczy różnych humanistycznych specjalności osobą i twórczością myśliciela, bez którego, przy wszystkich zastrzeżeniach wobec niektórych jego poglądów, chrześcijańska teologia narodziłaby się później i wyglądałaby zupełnie inaczej.

Ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL