

DAMIAN MRUGALSKI OP

AGNOSTOS THEOS:
RELACJA MIĘDZY NIESKOŃCZONOŚCIĄ
A NIEPOZNAWALNOŚCIĄ BOGA W DOKTRYNACH
MEDIOPLATONIKÓW

1. WPROWADZENIE

„Ἀγνώστῳ Θεῷ [*Agnōstō Theō*]” („Nieznanemu Bogu”) — to inskrypcja, którą rzekomo miał przeczytać Paweł Apostoł na jednym z ołtarzy poświęconych bóstwom pogańskim w Atenach (por. Dz 17, 23). *Agnostos Theos* to także tytuł monografii Eduarda Nordena, poświęconej poszukiwaniu możliwych źródeł ideowych takiej inskrypcji, od której publikacji minął już ponad wiek (por. NORDEN 1913). Nie jest możliwe — doszedł do wniosku Norden — aby w czasach działalności Pawła w świecie greckim i łacińskim czczony był nieznany Bóg (por. *ibid.* 83–87). To raczej Żydom — i to w sposób prześmiewczy — przypisywali starożytni kult nieznanego, niepewnego i ciemnego Boga, który nie posiada żadnej formy i którego imienia nie powinno się nawet wymawiać (por. *ibid.* 56–83). Koncepcja radykalnej niepoznawalności Boga weszła jednak do dyskursu filozoficznego wraz z Plotynem, choć — co również zauważa Norden — ma ona swoje antecedeny wśród myślicieli greckich poprzedzających pojawienie się neoplatonizmu. Stało się to za sprawą synkretyzmu charakteryzującego filozofię trzech pierwszych wieków po Chrystusie, która asymilowała idee różnej proveniencji — także te pochodzące z religii Wschodu, gdzie co rusz przebłyskiwało przekonanie, że Boga nie można poznać, chyba że za sprawą łaski pochodzącej od Niego samego

Dr DAMIAN MRUGALSKI OP — wykładowca patrologii, filozofii starożytnej i języka greckiego w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów; adres do korespondencji: ul. Stolarska 12, 31-043 Kraków; e-mail: mnichop@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8689-9832>.

(por. *ibid.* 95–124). Tezę Nordena starało się uzupełnić, a niekiedy poprawić, kilku wybitnych historyków idei ubiegłego półwiecza, takich jak André-Jean Festugière (por. FESTUGIÈRE 1954, 1–140), Jean Daniélou (por. DANIELOU 1961, 297–316) czy Raoul Mortley (por. MORTLEY 1986, 13–84), którzy przytaczając wiele wypowiedzi filozofów, zwanych dziś medioplatonikami, jak i tekstów myślicieli żydowskich i chrześcijańskich pierwszych trzech wieków, dowodzili, że koncept niepoznawalności Boga był jednak obecny w czasach, w których Paweł Apostoł miał wygłosić swoją przemowę na Areopagu.

Wspomniani wyżej badacze, w swych obszernych monografiach, nie zawsze rozróżniają jednak między wypowiedziami medioplatoników, które wskazują na trudności towarzyszące filozofowi w procesie poznawania Boga, o których wspominał już Platon (por. PLATO, *Timaeus* 28c; *Respublica* 515c–516d), a tymi, które dotyczą radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga. Ta ostatnia — co będziemy starali się pokazać — związana jest z konceptem nieskończoności istoty i mocy Boga, a więc z ideą, która w czasach poprzedzających wydanie *Ennead* Plotyna, była obecna jedynie w pismach myślicieli żydowskich i chrześcijańskich¹. Celem niniejszego artykułu będzie próba uchwycenia i opisanie tych różnic. Niniejsza analiza może również rzucić nowe światło na proces wzajemnych oddziaływań filozofii greckiej i myśli chrześcijańskiej.

2. MEDIOPLATONICY POGAŃSCY: POZNAWALNY Z TRUDEM I NIEWYSŁOWIONY BÓG

„Znaleźć Twórcę i Ojca tego wszechświata jest rzeczą trudną, lecz znalazłszy Go, jest niemożliwe opowiadać o Nim wszystkim” (PLATO, *Timaeus* 28c. Tłum własne). Ta słynna wypowiedź Platona, podobnie zresztą jak i cały dialog *Timajos*, z którego pochodzi, była interpretowana przez medioplatoników w sposób alegoryczny. Choć filozof ateński mówi o jednym Bogu, który jest zarazem Twórcą i Ojcem (ποιητής καὶ πατήρ [*poiētēs kai patēr*]), interpretatorzy *Timajosa*, między innymi na podstawie powyższego

¹ Wyrażona w powyższym zdaniu teza może „razić ucho” niektórych badaczy filozofii antycznej, zwłaszcza tych, którzy utrzymują, że dopiero Plotyn wprowadził koncept pozytywnie rozumianej nieskończoności Absolutu. Jest ona jednak poparta wcześniejszymi moimi badaniami, do których odsyłam. Zob. MRUGALSKI 2017a, 437–475; 2017b, 21–58; 2017c, 147–181; 2018, 493–526, gdzie zainteresowany czytelnik znajdzie obszerną dokumentację źródłową, jak i bibliografię dotyczącą badanej kwestii. Niektóre z analizowanych tam tekstów źródłowych zostaną przytoczone również w niniejszym artykule.

fragmentu, wyróżniali aż trzy principia metafizyczne albo nawet trzech bogów: Ojca (πατήρ [*patēr*]) — pierwszego Boga lub pierwszy Umysł, Twórcę (ποιητής [*poiētēs*]) — czyli Demiurga, drugiego Boga lub drugi Umysł, oraz dzieło (ποίημα [*poiēma*]) — czyli wszechświat powstały z odwiecznie preegzystującej materii, uważany przez niektórych medioplatoników za trzeciego Boga (por. NUMENIUS, Fr. 21²; też ALKINOOS, *Didaskalikos* 164, 7–165, 4)³. Principia te staną się u Plotyna trzema hipostazami⁴, z których pierwsza — transcendentne i nieskończone Jedno — będzie zupełnie niepoznawalna. Tymczasem z zachowanych tekstów medioplatoników wynika, że owo pierwsze principium metafizyczne — pierwszy Umysł czy też pierwszy Bóg — zgodnie ze słowami Platona jest trudne do odkrycia, lecz nie niepoznawalne. Mało tego, powyższa wypowiedź, w połączeniu z tezami Platona wyrażonymi w innych dialogach (por. PLATO, *Theaetetus* 176b; *Respublica* 613a-b), będzie przedmiotem rozbudowanej refleksji, której owocem stanie się koncept ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*] — czyli doktryna opisująca intelektualno-etyczny proces upodobnienia się do Boga, rozumiany jako cel wszelkiej filozofii⁵. To, co filozof poznaje na drodze tego procesu, jest jednak nieprzekazywalne, dlatego też, respektując ostatnią wzmiankę wyżej przytoczonej wypowiedzi z *Timajosa*, medioplatonicy będą mówili o Bogu niewysłowionym i niewyraźnym (ἄρρητος Θεός [*arrhētos Theos*])⁶. Czym innym jest jednak poznać i nie móc przekazać tego, co się poznało, a czym innym jest absolutna niemożliwość objęcia Nieskończonego przez skończony ludzki umysł. Czy wśród medioplatoników pogańskich pojawiła się ta ostatnia teza? Przyjrzyjmy się kilku przykładom.

² Jeśli nie podano inaczej, wszystkie fragmenty tekstów medioplatoników oraz ich numeracja pochodzą ze zbioru VIMERCATI 2015.

³ Należy jednak zaznaczyć, że w medioplatonickich interpretacjach *Timajosa* występują istotne różnice. Na temat tych różnic oraz różnie formułowanej przez medioplatoników hierarchii principiów metafizycznych zob. FERRARI 2012, 81–131; GERSON 2013, 179–223; PAWŁOWSKI 2016, 82–88; MRUGALSKI 2019, 373–418.

⁴ Oczywiście nie jest moją intencją, aby utożsamiać trzech Bogów czy dwa boskie Umysły, o których mówili medioplatonicy, z trzema hipostazami Plotyna. Według twórcy neoplatonizmu hipostazami są Jedno, Umysł i Dusza świata — nie zaś sam świat. Ponadto Jedno jest, według Plotyna, ponad wszelką substancją i ponad wszelkim umysłem (por. PLOTINUS, *Enneades* I, 7, 1; też REALE 1999, 511–559).

⁵ Szerzej na ten temat zob. MERKI 1952. Autor ten, choć analizuje koncept ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*] u Grzegorza z Nyssy, opisuje wcześniejsze etapy rozwoju tej doktryny. Zob. też PAWŁOWSKI 1993, 3–11; OSMĄŃSKI 2007; TORRI 2017.

⁶ Szerzej na temat niewyraźności Boga u medioplatoników zob. CALABI 2002. Pozycja ta, zatytułowana właśnie *Arrhetos Theos*, stanowi zbiór artykułów poświęconych temu zagadnieniu u różnych filozofów nurtu średniego platonizmu.

Jednym z pierwszych znanych nam filozofów medioplatońskich jest Eudoros z Aleksandrii, żyjący w I wieku przed Chrystusem, a więc w tym samym czasie, w którym tworzy zhellenizowany Żyd Filon z Aleksandrii, choć doktrynie tego ostatniego (ze względu na jej relacje z Objawieniem, które będą nas interesować) przyjrzymy się w następnym paragrafie. Jak to zwykli czynić medioplatończycy, Eudoros komentuje brzemienne wypowiedzi Platona, posługując się conceptami proveniencji pitagorejskiej, arystotelesowskiej czy stoickiej, albo też wypowiada się na temat znanych mu tekstów presokratyków „w okularach” Platona. Oto jedna z takich jego wypowiedzi (EUDORUS, Fr. 5. VIMERCATI 2015, 82)⁷:

Sądzę, że uczniowie Pitagorasa z jednej strony zakładają, że Jedno jest zasadą wszystkiego, z drugiej zaś wprowadzają dwa najwyższe elementy. Tym dwóm elementom przypisują liczne nazwy: pierwszy określają jako uporządkowany, skończony, poznawalny (γνωστόν [*gnōston*]), męski, nieparzysty, prawy, światło, natomiast ten przeciwny jako nieuporządkowany, nieokreślony (ἀόριστον [*aoriston*]), niepoznawalny (ἄγνωστον [*agnōston*]), żeński, lewy, parzysty, ciemność. Tak więc, jako zasada (ἀρχή [*archē*]) zostaje ustanowione Jedno, a jako elementy — Jedno i nieokreślona Diada. Oba Jedna są w takim razie zasadami (ἀρχαί [*archai*]). Jest przecież jasne, że czym innym jest Jedno — zasada wszystkiego, czymś innym zaś jest Jedno przeciwne Diadzie, które nazywają Monadą.

Powyższa wypowiedź, która zdawałoby się jedynie referuje poglądy pitagorejczyków, jest w rzeczywistości nauką o nadrzędnych zasadach metafizycznych, którą jeszcze w Starej Akademii wykładali uczniowie Platona w oparciu o zapamiętane, lecz niespisane przez mistrza nauki⁸. To w świetle tych właśnie nauk odczytuje Eudoros wypowiedzi pitagorejczyków i sam uważa, co wiemy z innego fragmentu (por. EUDORUS, Fr. 2), że nadrzędnym principium rzeczywistości jest Jedno. Ono jest przyczyną istoty idei, a te z kolei są przyczyną formalną bytów materialnych. Tym jednak, co jest interesujące dla naszego tematu, to fakt, że o Jednie mówi Eudoros jako o czymś uporządkowanym, określonym, a w konsekwencji skończonym i poznawalnym (γνωστόν [*gnōston*]). Tym skończonym i poznawalnym Jednem jest jednak Jedno określone jako element przeciwny Diadzie — nazywane też

⁷ Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia tekstów medioplatoników są własne. W takim przypadku podaję również nazwisko redaktora danego zbioru fragmentów lub dzieł, a następnie numer strony, na której znajduje się tekst w języku oryginalnym.

⁸ Na temat doktryny, jaka wyłania się z niespisanych nauk Platona, zob. SZLEZÁK 2005; RICHARD 2005; REALE 2010, gdzie znajduje się dalsza obszerna bibliografia związana z tym tematem.

Monadą. Nad nim góruje jeszcze inne Jedno — przyczyna wszystkiego. Z zachowanych fragmentów nie dowiadujemy się wiele o istocie tego nadrzędnego Jedna, poza tym, że jest „Bogiem najwyższym (ὁ ὑπεράνω θεός [*ho hyperanō theos*])” (EUDORUS, Fr. 4. VIMERCATI 2015, 80). O jego poznawalności czy niepoznawalności niczego nie wiemy. Z wyżej przytoczonego fragmentu wynika jednak, że niepoznawalność Eudoros wiąże z nieskończonością, którą przypisuje nie Bogu, lecz Diadzie albo też principium materialnemu⁹. Ono wszakże zostaje określone terminem ἄγνωστος [*agnōstos*], którego medioplatonicy chrześcijańscy użyją w odniesieniu do nieskończonego Boga. U Eudorosa jednak, zgodnie z grecką tradycją (por. MRUGALSKI 2017a, 437–442), nieskończoność ma jeszcze walor negatywny: nieskończony = niedokończony = nieokreślony = niedoskonały. Niedoskonała, gdyż nieuporządkowana i nieskończona jest materia — nie Bóg¹⁰.

O tym, że nieskończoność wiąże się z niepoznawalnością, dowiadujemy się również z tekstów Plutarcha z Cheronei (I/II wiek po Chr.), który — podobnie jak Eudoros — wspomina o tym przy okazji omawiania platońskich principium metafizycznych (por. PLUTARCHUS, *De defectu oraculorum* 428f. LELLI–PISANI 2017, 804). W odróżnieniu od Eudorosa filozof z Cheronei nie mówi jednak o dwóch Jednach, lecz o jednym najwyższym principium, które jest przyczyną wszelkiej określoności i ładu. Podłożem wszelkiej bezkształtności i nieporządku jest natomiast Diada. Ona też *explicite* zostaje nazwana przez Plutarcha „nieskończonością” (ἀπειρία [*apeiria*]). Podczas gdy Jedno jest przyczyną poznania, gdyż dzięki formom, które

⁹ W cytowanym wyżej Fr. 5 Eudoros określa Diadę terminem ἀόριστος [*aoristos*], który znaczy „nieokreślony”, „niezdefiniowany”, „bezgraniczny”, a więc i „nieskończony” (por. LIDDELL–SCOTT, 1996, 173). W innym z fragmentów natomiast czytamy, że „Jedno ogranicza wielość i nakłada granice na nieskończoność (ἀπειρία [*apeiria*]), którą oni [tj. uczniowie Platona] nazywają nieokreśloną Diadą” (EUDORUS, Fr. 6. VIMERCATI 2015, 84).

¹⁰ Zaznaczmy jeszcze, że o poznawalności Boga w doktrynie Eudorosa można wnioskować na podstawie innego fragmentu, gdzie stwierdza on, że Platon, w odróżnieniu od Pitagorasa, precyzyjniej dookreślił, na czym polega cel człowieka, a mianowicie, że jest nim upodobnienie się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*]) „według możliwości, a możliwość ta dotyczy jedynie myślenia (φρόνησει μόνως [*phronēsei monōs*]), to znaczy życia według cnoty” (EUDORUS, Fr. 25. VIMERCATI 2015, 100). Bóg bowiem — wyjaśnia dalej — posiada również moc stwarzania i rządzenia wszechświatem, która mędrcom nie jest dana. Warto w tym miejscu podkreślić, że dla Platona — zgodnie ze słynnym passusem z *Fajdrosa* 176b — owo „według możliwości (κατὰ τὸ δυνατόν [*kata to dynaton*])” oznacza „według możliwości właściwej śmiertelnikom”. Dla Eudorosa — jak widzimy — owa możliwość dotyczy władz umysłowych, a dokładniej cnoty mądrości. Wydaje się więc, że jest możliwe, aby człowiek w procesie upodabniania się osiągnął swój cel, a mianowicie poznał Boga lub stał się mądry jak On, choć nigdy nie stanie się stwórcą i rządcą wszechświata (por. DILLON 1996, 122–123).

nakłada na Diadę, tworzy byty możliwe do uchwycenia i zdefiniowania, samą Diadę charakteryzuje „pustka, irracjonalność i nieokreśloność (τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον [*to kenon kai alogon kai aoriston*])” (ibid.). Tylko to bowiem, co posiada formę, a w konsekwencji — co jest skończone (gdyż ograniczone właśnie przez formę), jest możliwe do zdefiniowania i przez to do uchwycenia przez ludzki umysł.

O tym, że nieskończoność jest właściwa materii i bytom materialnym, natomiast skończoność jest tym, co charakteryzuje byty inteligibilne, informuje nas Plutarch również przy okazji bardzo ciekawej interpretacji Platonskiej „metafory linii”, poprzez którą filozof ateński wyjaśnia różne stopnie poznania (por. PLATO, *Respublica* 509d–511e). Uwagę Plutarcha przykuwa tu fakt, że Platon każe dzielić linię na dwie nierówne części, lecz nie wyjaśnia dlaczego. Zapytuje więc, która z tych części jest większa: ta, która odnosi się do rodzaju bytów inteligibilnych, czy ta, która wskazuje na rodzaj bytów postrzegalnych zmysłowo. W odpowiedzi stwierdza, że większa część symbolizuje rodzaj bytów postrzegalnych zmysłowo, a swe rozstrzygnięcie uzasadnia w następujący sposób (PLUTARCHUS, *Platonicae quaestiones* 1001d-e. LELLI–PISANI 2017, 1936):

Cechą właściwą bytu niecielesnego jest skończoność (περατός [*peratos*]), natomiast dla ciała, ze względu na materię, właściwa jest nieskończoność (ἄπειρον [*apeiron*]) i nieokreśloność (ἀόριστον [*aoriston*]). Staje się zaś ono postrzegalne zmysłowo wówczas, gdy zostaje ograniczone za sprawą uczestnictwa w bycie inteligibilnym.

Oprócz wyżej podanego uzasadnienia Plutarch dodaje, że rodzaj bytów postrzegalnych zmysłowo jest liczbowo większy od rodzaju bytów inteligibilnych ze względu na to, że z jednego modelu mogą pochodzić liczne naśladownictwa (por. ibid. 1001e). Tym jednak, co jest interesujące dla naszego tematu, to zagadnienie nieskończoności materii i skończoności tego, co inteligibilne, o którym mowa powyżej. Oczywiście Bóg, który należy do rodzaju bytów inteligibilnych, nie jest skończony w sensie fizycznym — co zresztą podkreśla sam Plutarch, mówiąc, że głupstwem jest przypisywanie Bogu tego typu cech (por. ibid. 1002d). Jest jednak doskonały, a doskonałość wiąże się z określonością, kompletnością, „domkniętością” czy „dokończonością”, a więc w jakimś sensie ze skończonością (choć nie fizyczną). Owa skończoność jest warunkiem możliwości bycia objętym i uchwyconym przez ludzki umysł, w przeciwieństwie do nieskończoności, a więc i nieokreśloności materii, której żaden umysł nie jest w stanie uchwycić i objąć.

Doktryna pierwszych zasad, jaka wyłania się z pism Plutarcha, jest jednak dość niejasna ze względu na sprzeczne wypowiedzi filozofa w tej kwestii. Jak wynika z wyżej przytoczonego fragmentu (*De defectu oraculorum* 428f), najwyższymi zasadami są według niego Jedno i Diada. W innym natomiast miejscu zauważa, że Platon w swym *Timajosie* wyróżnia trzy zasady, którymi są: Bóg, idee oraz materia (por. PLUTARCHUS, *Quaestiones convivales* 720a-b). Gdzie indziej jeszcze stwierdza, że najwyższa i boska natura to byt inteligibilny, materia i to, co z nich powstaje, czyli kosmos (por. PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride* 373e). Dodaje jednak — co jest istotne — że „Platon zwykł nazywać byt inteligibilny ideą, modelem i ojcem” (ibid. 373e. LELLI-PISANI 2017, 698). Powołując się na tę ostatnią wypowiedź, badacze doktryny filozofa z Cheronei sugerują, że nie zakładał on hierarchicznej koncepcji Bóstwa, właściwej dla późniejszego neoplatonizmu, ale i dla niektórych systemów medioplatońskich. Posługiwał się on po prostu platońską terminologią zaczerpniętą z różnych dialogów i pojęcia takie jak Jedno, Dobro, Piękno, Umysł, Ojciec czy Demiurg odnosił do jednego i tego samego Boga, który zarazem myśli idee, jak i na ich podstawie stwarza świat widzialny (por. LILLA 1992, 13–18; FERRARI 2002, 81–84; GERSON 2013, 193–195).

Bóg, będąc bytem inteligibilnym a więc — jak widzieliśmy wyżej — bytem prawdziwym, określonym i niezmiennym, może stać się przedmiotem poznania i niezmiennej wiedzy. I choć droga wiodąca do Jego poznania jest wymagająca i trudna — gdyż związana nie tylko z wysiłkiem intelektualnym, ale i etycznym (por. PLUTARCHUS, *De sera numinis vindicta* 550d-e) — ostatecznie jest, według Plutarcha, możliwe dotarcie do „czystej prawdy” (por. PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride* 382e). Być może nie zawsze w tym życiu — ze względu na związek duszy z ciałem — ale w przyszłym jak najbardziej (por. ibid. 351e-f; 382f-383a)¹¹.

¹¹ Choć prof. Salvatore Lilla wylicza wiele terminów technicznych należących do tzw. „teologii negatywnej”, którymi posługuje się Plutarch w odniesieniu do Boga — do których należą m.in. „niezrodzony” (ἀγέννητος [agenētos]), „niezniszczalny” (ἀφθαρτος [aphthartos]), „niezmieszany” i „czysty” (ἄκρατος [akratos] oraz ἀμιγής [amigēs]), „prosty” (ἀπλοῦς [haplous]), „niecierpięliwy” (ἀπαθής [apathēs]) (por. LILLA 1992, 17–18) — to wskazują one jedynie na transcendencję ontologiczną, nie epistemologiczną Boga. Podobnie jak platońskie idee, a nawet najwyższa idea Dobra (por. PLATO, *Respublica* 508e) Bóg Plutarcha jest poznawalny, mimo że zupełnie różny od świata fizycznego. Żadnego z tych przymiotników nie można sprowadzić do terminu ἄγνωστος [agnōstos] = „niepoznawalny”, który nie zostaje użyty w odniesieniu do Boga. Mało tego, niepoznawalnym jest według niego to, co zmienne — co jest związane z materią, w przeciwieństwie do najbardziej prawdziwego, niezmiennego, a przez to najbardziej inteligibilnego bytu, jakim jest Bóg (por. PLUTARCHUS, *De E apud Delphos* 392e-393a; *Platonicae quaestiones* 1001d-e).

Alkinoos¹² (II wiek po Chr.), autor *Wykładu nauk Platona (Didaskalikos)*, choć podobnie jak Plutarch wylicza trzy principia metafizyczne, którymi są Bóg, idee i materia (por. ALKINOOS, *Didaskalikos* 163, 11–14), wyraźnie odróżnia aktywność myślną od aktywności demiurgicznej Boga, gdyż mówi o dwóch boskich Umysłach (por. *ibid.* 164, 18–23). Pierwszy z nich — zupełnie nieruchomy (ἀκίνητος [*akinētos*]) — myśli samego siebie, a jego wpływ na świat zostaje porównany do oddziaływania słońca na wzrok lub do obiektu pożądania pobudzającego pożądanie. W ten sposób pierwszy Bóg, czyli pierwszy Umysł, pobudza też drugiego Boga — określonego jako „Umysł całego nieba”. Ten z kolei budzi do działania Duszę świata (por. *ibid.* 164, 23–165, 4)¹³. Tym jednak, co jest ważne dla naszego tematu, to zagadnienie transcendentności i niewyraźności pierwszego Boga, o której nasz filozof wypowiada się w następujący sposób (ALKINOOS 2008, 167–168):

Bóg jest niewypowiedzialny (ἄρρητος [*arrhētos*]) i poznawalny jedynie umysłem (νῶ μόνῳ λεπτός [*nō monō lēptos*]), jak zostało powiedziane. Nie jest bowiem ani rodzajem, ani gatunkiem, ani różnicą gatunkową. Nie można mu przypisać żadnych określeń: ani negatywnych, bo nie godzi się mówić czegoś takiego o Bogu; ani pozytywnych, bo wtedy musiałby być taki przez uczestnictwo w czymś, a ściślej — w czymś od siebie lepszym; ani obojętnych, bo to również nie odpowiada pojęciu Boga. I ani nie można Mu przypisać żadnych jakości, nie jest bowiem stworzony, a Jego doskonałość nie wynika bynajmniej z żadnych jakości; ani też nie można Mu ich odmawiać, ponieważ nie brak Mu żadnej z przysługujących Mu jakości. Nie jest też częścią niczego ani też jako całość nie składa się z żadnych części; ani nie jest taki sam jak inne byty, ani od nich różny. Niczego Mu bowiem nie można dodać, mocą czego mógłby oddzielić się od innych bytów. Ani nie porusza, ani nie jest poruszany.

Pierwsze zdanie powyższego tekstu, lakonicznie streszcza to, co większość medioplatoników twierdziła na temat najwyższego Boga: choć jest On uchwytny przez ludzki rozum — i tylko przez rozum (νῶ μόνῳ λεπτός [*nō*

¹² Zachowuję grecką transkrypcję imienia tego filozofa, choć w literaturze przedmiotu można spotkać różne warianty jego imienia, jak chociażby Alkinous, Alcinous czy Alcinoos. Jest tak zapewne dlatego, że stosunkowo niedawno badacze doszli do wniosku, że należy odróżniać autora *Didaskalikosa* o imieniu Ἀλκινόος od Albinusa ze Smyrny, ucznia Gajusza, z którym zwykł być utożsamiany. Na temat tego rozróżnienia i aktualnego stanu badań w tej kwestii zob. KLIBENGAJTIS 2006, 5–18.

¹³ Nie jest trudno dostrzec w opisie pierwszego Boga, jaki pozostawia nam Alkinoos, cech Platońskiej Idei Dobra, jak i cech Arystotelesowskiego nieruchomego Poruszyciela — samomyślącej się Myśli — co zresztą zauważyło już wielu uczonych. Zob. LILLA 1992, 27–31; DILLON 2002, 101–107; ABBATE 2002, 58–70; PAWŁOWSKI 2008, 67–73.

monō lēptos]) — jest niewyraźalny (ἄρρητος [*arrhētos*]). W dalszej jednak części swej wypowiedzi Alkinoos sugeruje, że Boża natura jest niepoznawalna. Odwołuje się bowiem do różnych kategorii fizycznych i metafizycznych, o których mówili filozofowie greccy¹⁴, wskazując, że Bóg transcenduje każdą z nich. Poznanie Bożej natury, o którym mówi nasz filozof, polega więc na czymś innym niż na ujęciu definicyjnym w rozumieniu Arystotelesowskim, gdyż to, czym ona jest, nie podpada pod żaden rodzaj, gatunek czy różnicę gatunkową. W dalszej części swojego dzieła Alkinoos podaje jednak sposoby poznania transcendentnego Boga, które w łacińskiej scholastyce zostaną określone jako *via negationis*, *via analogiae* i *via eminentiae* (por. ALKINOOS, *Didaskalikos* 165, 16–34)¹⁵.

Oprócz licznych stwierdzeń, które możemy zaliczyć do teologii negatywnej Alkinoosa, znajdujemy w jego dziele również kilka pozytywnych wypowiedzi na temat najwyższego principium metafizycznego (ALKINOOS 2008, 166):

Bóg jest wieczny, niewypowiedzialny, spełniony sam w sobie (αὐτοτελής [*autotelēs*]), czyli niczego niepotrzebujący, wiecznie spełniony (ἄειτελής [*aei-telēs*]), czyli wiecznie doskonały (ἄει τέλειος [*aei teleios*]), całkowicie spełniony (παντελής [*pantelēs*]), to znaczy we wszystkim doskonały (πάντη τέλειος [*pantē teleios*]). Bóg — to boskość, substancjalność, prawda, proporcjonalność i dobro.

Zgodnie z tezą Arystotelesa: „nic nie jest doskonałe (τέλειον [*teleion*]), jeśli nie ma końca, końcem zaś jest granica” (ARISTOTELES, *Physica* 207a 14), również pierwszy Bóg Alkinoosa, któremu nasz filozof przypisuje tak wiele cech Arystotelesowskiego nieruchomego Poruszyciela, jest doskonały, a więc spełniony i skończony pod każdym względem¹⁶. W porównaniu z Nim to raczej inne byty wydają się być niedokończone, niespełnione, a więc i niedoskonałe (por. PAWŁOWSKI 2008, 71). Z powyższego wynika

¹⁴ W szczególności widać w powyższym tekście odwołania do rozważań Arystotelesa na temat definicji oraz podziału na rodzaje i gatunki (por. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* 96b-97b; *Topica* 101b-102b), ale także aluzje do platońskich hipotez dotyczących Jedna (por. PLATO, *Parmenides* 137c-139e) oraz stoickich tez dotyczących substancji pozbawionej jakości, z której wywodzi się cały wszechświat (por. SVF II, 327; II, 382). Zob. też DILLON 2002, 107–109.

¹⁵ W tej kwestii zob. też WHITTAKER 1969, 118–125; MORTLEY 1986, 17–25; ABBATE 2002, 71–75, którzy wskazują na źródła teologii negatywnej medioplatoników i dyskutują, czy drogę negacji należy utożsamiać z drogą abstrakcji.

¹⁶ Choć Kazimierz Pawłowski, tłumacz *Didaskalikosa*, oddaje termin -τελής [*-telēs*], pojawiający się w powyższym tekście w towarzystwie różnych prefiksów (αὐτο- [*auto-*], ἀει- [*aei-*], παν- [*pan-*]), jako „spełniony”, równie dobrze można by go przetłumaczyć, jako „kompletny”, „skończony” lub „doskonały”. W tym ostatnim wariantcie pojawiłby się jednak problem z tłumaczeniem terminu τέλειος [*teleios*], który również oznacza „skończony” i „doskonały” zarazem.

więc, że Alkinoos wiąże nadal koncept skończoności z doskonałością, podczas gdy nieskończoność z niedoskonałością¹⁷.

Filozofem, którego doktryna wydaje się być najbardziej oryginalna, biorąc pod uwagę środowisko medioplatoników, jest Numenius z Apamei (II wiek po Chr.). Postać ta jest dla nas ważna również ze względu na jej związki z Plotynem i neoplatonizmem. W rzeczywistości bowiem już w starożytności został wysunięty zarzut, że Plotyn jest plagiatorem Numeniusza (por. PORFIRIUS, *Vita Plotini* 17). Pojawia się więc pytanie, czy w doktrynie filozofa z Apamei jest obecny koncept radykalnej transcendencji, nieskończoności i niepoznawalności Boga.

Jeśli chodzi o pierwsze zasady, to wspomniałem już we wstępie do niniejszego paragrafu, że Numeniusz, interpretując alegorycznie wypowiedzi Platona, postuluje istnienie trzech Bogów, którymi są: Ojciec (πατήρ [*patēr*]), Twórca (ποιητής [*poiētēs*]) i jego Dzieło (ποίημα [*poiēma*]), czyli wszechświat (por. NUMENIUS, Fr. 21). W innym z zachowanych fragmentów, dokonuje on jednak pewnych uściśleń swej tezy i zamiast o trzech, mówi o dwóch Bogach, gdyż — jak zaznacza — „drugi i trzeci Bóg są jednym” (NUMENIUS, Fr. 11. VIMERCATI 2015, 1380). Drugi Bóg bowiem, który utożsamia się z Platońskim Demiurgiem z *Timajosa*, wychylając się ku materii, ulega pewnego rodzaju podziałowi. Wprawdzie porządkuje On materię, ożywia oraz udziela swej racjonalności i dobra, upodabiając ją tym samym do siebie, to jednak odwraca się przez to i oddala od pierwszego Boga. Owo odwrócenie się nie jest jednak całkowite. Numeniusz podkreśla bowiem, że tylko jedna część drugiego Boga łączy się z materią, przenika stworzony świat i nim kieruje (por. NUMENIUS, Fr. 15; Fr. 18), podczas gdy druga jest zawsze zwrócona ku bytowi inteligibilnemu, który co prawda jest w Nim samym, ale także i ponad Nim. W rzeczywistości bowiem, drugi Bóg jest dobry i może udzielać dobra swoim dziełom, gdyż On sam kontempluje i uczestniczy w transcendentnym względem Niego Dobru absolutnym (αὐτοαγαθόν [*autoagathon*]), którym jest pierwszy Bóg (por. NUMENIUS, Fr. 12; Fr. 16; Fr. 19; Fr. 20).

¹⁷ Widać to również w rozdziałach *Didaskalikosa* poświęconych materii (por. *Didaskalikos* 162, 24 – 163, 10) i stworzeniu świata (por. *ibid.* 166, 39 – 168, 7), gdzie materia zostaje scharakteryzowana przy użyciu wielu negatywnych epitetów. Ponadto nasz filozof stwierdza, że przed przyjęciem form materia poruszała się w sposób irracjonalny i nieuporządkowany (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως [*alogōs kai ametrōs*]) (por. *ibid.* 167, 22–23). Irracjonalność, a więc i niepoznawalność związana jest tu nadal z materią, nie z Bogiem, który choć — z powodu swej transcendencji — opisywany jest w języku teologii negatywnej, jest skończony i poznawalny rozumowo.

Numeniusz utożsamia więc pierwszego Boga z Platońską ideą Dobra, ale i z Jednym¹⁸, czyniąc Go transcendentnym względem bytu widzialnego oraz inteligibilnego, gdyż natury inteligibilnej jest również Demiurg, czyli drugi Umysł. W jednym z zachowanych tekstów, na co zwracają uwagę niektórzy badacze (por. LILLA 1992, 102), filozof z Apamei zdaje się nawet sugerować, że pierwszy Bóg jest niepoznawalny. Stwierdza bowiem, że o ile Demiurg jest jedynym (μόνον [*monon*]) znanym przez ludzi Bogiem, to „pierwszy Umysł, nazywany także «Bytem w sobie» (αὐτοόν [*autoon*]) jest wśród nich, w ogóle nieznanym (παντάπασιν ἀγνωσμένον [*pantapasin agnooumenon*])” (NUMENIUS, Fr. 17. VIMERCATI 2015, 1386). Wypowiedź ta wskazuje jednak na niepoznawalność względną — nie absolutną — Boga. Numeniusz bowiem zwraca tu uwagę na fakt, że ludzie zatrzymują się na poznaniu Twórcy świata widzialnego, czyli Demiurga — dlatego On jedynie (μόνον [*monon*]) jest im znany — podczas gdy zupełnie ignorują transcendentną względem Niego pierwszą Zasadę wszelkiej rzeczywistości. Kluczowe w powyższej wypowiedzi są słowa: „wśród nich” (παρ’αὐτοῖς [*par’autois*]), wskazujące na niewiedzę, jaka panuje wśród ludzi w kwestii istnienia takiej nadrzędnej Zasady. O jej istnieniu i naturze wie jednak Platon, który w słowach włożonych w jego usta przez Numeniusza zachęca ludzi do jej poszukiwania (por. *ibid.*).

Nie jest też bez znaczenia, że w cytowanym wyżej Fr. 17 filozof z Apamei określa pierwszy Umysł jako αὐτοόν [*autoon*], czyli byt w sensie właściwym lub absolutnym (podkreślmy, że dla Plotyna Jedno jest ponad bytem, ponad Umysłem i ponad wszelkim poznaniem, por. PLOTINUS, *Enneades* I, 7, 1). W innym bowiem miejscu, cytując z aprobatą słowa Platona (por. PLATO, *Timaeus* 27d-28a), stwierdza, że byt prawdziwy i wieczny, który nigdy nie podlega zmianie, jest uchwytywany dzięki procesom myślowym właściwym rozumowi (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν [*noēsei meta logou perilepton*]), w odróżnieniu od tego, co jest postrzegalne zmysłami, co ciągle powstaje i nigdy nie istnieje (por. NUMENIUS, Fr. 7; Fr. 8). Ponadto jesteśmy w posiadaniu jeszcze innego tekstu, w którym filozof z Apamei dowodzi, że poznanie Dobra jest możliwe. Jest to wprawdzie trudne, ze względu na jego transcendencję ontologiczną, ale możliwe dla filozofa, który najpierw porzuca

¹⁸ W wyliczonych wyżej fragmentach znajduje się wiele odniesień i aluzji do Platońskich tekstów mówiących o idei Dobra. Natomiast o tym, że Dobro jest Jednym, Numeniusz stwierdza wprost we Fr. 19 (zob. VIMERCATI 2015, 1388: τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν [*to agathon estin hen*]). Ponadto, jak zauważa John Dillon, również we Fr. 5 byt prawdziwy otrzymuje wiele charakterystyk Jedna z pierwszej hipotezy Platońskiego *Parmenidesa*. Zob. DILLON 1996, 368. Por. PLATO, *Parmenides* 137c-160b; *Republica* 508b-509d; 517b-c.

kategorii właściwe bytom postrzegalnym zmysłowo, następnie postępuje w naukach zajmujących się bytami matematycznymi, aby w końcu dojść do nauki dającej odpowiedź na pytanie o byt prawdziwy (por. NUMENIUS, Fr. 2)¹⁹.

Z tego, co zostało tu powiedziane, wynika, że Dobro-Jedno — czyli pierwszy Bóg Numeniusza — nie ma cech absolutnie transcendentnej, nieskończonej i niepoznawalnej pierwszej hipostazy Plotyna. Choć filozof z Apamei posługuje się niekiedy terminologią należącą do teologii negatywnej, mówiąc np., że Dobro jest niewyraźne (ἄφατος [*aphatos*]) czy nieopisywalne (ἀδιήγητος [*adiēgētos*]) (por. *ibid.*), to jednak utożsamia je z bytem. Jest to wprawdzie byt absolutnie prosty i niecielesny, lecz określony, a przez to skończony i poznawalny. Choć teza o skończoności pierwszego Boga nie zostaje wyrażona wprost, to można o niej wnioskować również z następującego rozumowania, które znajdujemy we Fr. 4a (VIMERCATI 2015, 1366):

Jeśli materia jest nieskończona (ἄπειρος [*apeiros*]), jest ona nieokreślona (ἀόριστος [*aoristos*]). Jeśli zaś jest nieokreślona jest irracjonalna (ἄλογος [*alogos*]). Jeśli natomiast jest irracjonalna, jest niepoznawalna (ἄγνωστος [*agnōstos*]). Będąc niepoznawalna, z konieczności jest nieuporządkowana (ἄτακτος [*ataktos*]), ponieważ to, co jest uporządkowane, jak najbardziej można poznać, i to z łatwością. To zaś, co nie jest uporządkowane, nie trwa, a to, co nie trwa, nie może być bytem (ὅν [*on*]).

Choć teza zawarta w powyższym tekście, a mianowicie, że nieskończona materia jest niepoznawalna, nie dziwi, gdyż spotykamy ją (jak pokazałem wyżej) również u innych medioplatoników, to oryginalny jest przebieg rozumowania, które przedstawia Numeniusz. Konsekwencją bycia nieskończonym (ἄπειρος [*apeiros*]) jest bycie nieokreślonym (ἀόριστος [*aoristos*]), a skutkiem bycia nieokreślonym jest bycie irracjonalnym (ἄλογος [*alogos*]) i niepoznawalnym (ἄγνωστος [*agnōstos*]). Przypisywanie tego typu cech bytowi prawdziwemu, jak stwierdza filozof w dalszej części tekstu (por. *ibid.*), byłoby bezbożnością (ἀθέμιστον [*athemiston*]). Byt prawdziwy bowiem nie tylko jest niezmienny i zawsze taki sam, ale i ściśle określony ze względu na formę, którą posiada, a właściwie — poruszając się w sferze platońskich idei

¹⁹ Na temat poznawalności Boga zob. także NUMENIUS, Fr. 11, który rozpoczynają rady Numeniusza dla filozofa zamierzającego wyruszyć w drogę poznania pierwszego i drugiego Boga. Zob. także Fr. 14, gdzie wiedza udzielana przez Boga jest porównana do światła lampy odpalanej od innej lampy. Ta, od której został odpalony płomień, nie traci nic ze swego światła, mimo że zostało ono przekazane dalej, świecąc z taką samą mocą w tym, kto je otrzymał.

— ze względu na formę, którą jest²⁰. Dlatego też byt prawdziwy jest poznawalny. W przypadku Boga takie poznanie jest trudne, ze względu na absolutną prostotę Jego natury i transcendencję, lecz możliwe. Niemożliwe byłoby, gdyby był nieskończony i nieokreślony, lecz tego, według Numeniusza, nie godzi się mówić o bycie absolutnie doskonałym i inteligibilnym²¹.

Podsumowując, jak widzieliśmy w przytoczonych przykładach, grecki termin ἄγνωστος [*agnōstos*] („niepoznawalny”) był używany przez medioplatoników pogańskich wyłącznie w odniesieniu do materii — nie do Boga — podobnie zresztą jak termin ἄπειρος [*apeiros*] („nieskończony”). Zarówno nieskończoność, jak i niepoznawalność mają tu jeszcze konotacje negatywne, gdyż związane są z nieokreślonością, niedokończonością, nieuporządkowaniem i irracjonalnością. I choć w doktrynach tychże filozofów znajdujemy elementy teologii negatywnej, to jednak zostają one ograniczone do niemożności przekazania innym czy też wyrażenia tego, co na drodze upodobnienia się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*]) poznaje filozof.

3. MEDIOPLATONICY ŻYDOWSCY I CHRZEŚCIJAŃSCY: NIEPOZNAWALNY, GDYŻ NIESKOŃCZONY BÓG

Jak zaznaczyliśmy we wstępie do niniejszego tekstu, podstawową różnicą, którą daje się zauważyć, gdy porównać tezy stawiane przez medioplatoników pogańskich oraz przez filozofów, którzy przyjmowali Objawienie zawarte w Biblii, jest koncepcja nieskończoności Boga. Jest wielce prawdopodobne, że jej pojawienie się było związane właśnie z biblijną wizją

²⁰ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Numeniusz stwierdza również, że „pierwszy Umysł, będąc Dobrem absolutnym, jest ideą (ἰδέα ἂν εἴη ὁ πρῶτος νοῦς, ὢν αὐτοάγαθον [*idea an eiē ho prōtos nous ōn autoagathon*])”. NUMENIUS, Fr. 20. VIMERCATI 2015, 1390. Mówi też, że Dobro absolutne, będąc twórcą istoty (οὐσία [*ousia*]), jest tej samej natury co istota (σὺμφυτον τῇ οὐσίᾳ [*sumphuton tē ousia*]). NUMENIUS, Fr. 16. VIMERCATI 2015, 1386.

²¹ Podobne tezy, a mianowicie, że Bóg, będąc natury inteligibilnej, jest poznawalny (choć ze względu na swą transcendencję ontologiczną z trudem i przez nielicznych) oraz że — w przeciwieństwie do bytu inteligibilnego — niepoznawalna jest nieskończona lub nieokreślona materia, są rozsiiane w wielu fragmentach pism filozofów z II wieku po Chr., jak chociażby u Attyka, Apulejusza z Madaury czy Maksyma z Tyru. Nie jest to miejsce, by omawiać poglądy każdego z nich. Zainteresowanego tematem czytelnika odsyłam do podstawowej literatury przedmiotu, która zawiera omówienie doktryn poszczególnych medioplatoników oraz bardziej szczegółową bibliografię dotyczącą konkretnych kwestii poruszanych przez tychże filozofów. Zob. LILLA 1992; DILLON 1996; CALABI 2002; VIMERCATI 2015.

Boga, który na różne sposoby interweniuje w historię ludzkości oraz udziela swej mocy, darów i łask poszczególnym jednostkom na przestrzeni czasów, a nawet w nieskończoność (por. Wj 15, 18; Pwt 3, 24; Joz 4, 24; Ps 136; Ps 150, 2; Mdr 11, 21)²². Owe różnorakie i coraz to nowe interwencje Boga związane są z Jego mocą (δύναμις τοῦ Θεοῦ [*dunamis tou Theou*]), która działa i objawia się w świecie stworzonym. W ten sposób, w dziełach myślicieli żydowskich i chrześcijańskich zostaje niejako przewartościowany zakres znaczeniowy terminu δύναμις [*dunamis*], który w przypadku Boga będzie oznaczał już nie „możność” czy „możliwość” do stania się czymś innym (np. Bóg Arystotelesa takiej możliwości zupełnie nie posiada), co „siłę” lub „potęgę” wychodzącą z Boga i działającą na „na zewnątrz” Jego istoty. Użycie w tym kontekście terminu „nieskończony” nie będzie już wskazywało na coś niedokończonego, niespełnionego, a więc i niedoskonałego, lecz na ogrom albo raczej na nadmiar udzielającego się Dobra, którego nic nie jest w stanie ograniczyć. Tak pojmowany Bóg nie jest jedynie przyczyną porządku, harmonii i ładu, które stają się obecne w świecie, dzięki skończonym miarom nakładanym na nieskończoną materię, lecz jest aktywnością myślną, twórczą i dobroczynną, której żaden skończony umysł nie jest w stanie przeniknąć i pojąć. W związku z tym myśliciele żydowscy i chrześcijańscy (zwłaszcza tradycji aleksandryjskiej, ale nie tylko²³) będą mówili już nie tyle o trudnościach w dochodzeniu do poznania Boga, zgodnie ze słynnym passusem z *Timajosa* 28c, co o zupełnie niemożliwości poznania Nieskończonego. Przyjrzyjmy się teraz kilku przykładom.

Filon z Aleksandrii (I wiek przed Chr./I wiek po Chr.), choć zgodnie z monoteizmem judaistycznym przyjmuje istnienie jedyne Boga, podobnie jak wielu medioplatoników swojej epoki, rozróżnia między Jego aktywnością myślną i stwórczą. Tym, co jest myślane przez boski Umysł, są idee — wieczne i niezmiennie — których „miejscem” jest Boski Logos (por. PHILO,

²² Nie jest to oczywiście kompletna lista odnośników biblijnych, w których jest mowa o potężnej i różnorakiej władzy Boga względem swego stworzenia oraz o Jego niewyczerpanych dobrodziejstwach i łaskach. Z tego typu i podobnych wypowiedzi myśliciele żydowscy i chrześcijańscy wyciągali jednak wniosek o nieskończonej mocy Boga, która przewyższa możliwości przyjmującej ją stworzeń. Zob. MRUGALSKI 2017a, 442–446, gdzie przytaczam i analizuję wypowiedzi Filona Aleksandryjskiego w tej kwestii.

²³ O nieskończoności i niepoznawalności Boga mówili również niektórzy chrześcijańscy myśliciele tradycji łacińskiej, tacy jak Minucjusz Feliks i Nowacjan, u których również znajdujemy pewne elementy filozofii medioplatonickiej. Szerzej na ten temat zob. MRUGALSKI 2017c, 147–181.

De opificio mundi 19–20)²⁴. Logos jednak w doktrynie Aleksandryjczyka to także boska moc (δύναμις [*dunamis*]) albo też źródło wszystkich mocy Boga, stwarzających i opatrnościowo kierujących światem (por. PHILO, *De cherubim* 27; *De fuga* 101). Sam Bóg, mimo że wielokrotnie nazywany przez Filona Umysłem (νοῦς [*nous*]), Demiurgiem (δημιουργός [*dēmiourgos*]), Bytem (τὸ ὄν [*to on*]), Dobrem (τὸ ἀγαθόν [*to agathon*]) czy Jednym (τὸ ἓν [*to hen*]) — a więc przy użyciu pojęć platońskich, którymi posługiwali się również inni filozofowie tego nurtu — pozostaje radykalnie transcendentny względem wszelkiego bytu widzialnego i inteligibilnego (por. MRUGALSKI 2013, 63–89). Dlatego też często jest określany jako „lepszy od Dobra, prostszy od Jedna, bardziej pierwotny niż Monada” (PHILO, *De cherubim* 27. LCL 363, 114) albo „lepszy od Dobra, piękniejszy od Piękna i szczęśliwszy od szczęścia” (PHILO, *Legatio ad Gaium* 5. LCL 379, 4)²⁵. Tego typu stwierdzenia, rozsiane w dziełach Filona, zdają się sugerować, że Bóg, o którym mówi, jest jeszcze bardziej transcendentny niż najbardziej transcendentne principia rzeczywistości, o których rozprawiali Platon i Arystoteles, ale i — jak widzieliśmy wyżej — również medioplatonicy pogańscy. Owa radykalna transcendencja jest związana właśnie z konceptem nieskończoności. Bóg nie jest po prostu Dobrem czy przyczyną istnienia wszelkiego bytu, lecz jest źródłem niczym nieograniczonego i nieskończonego bogactwa (ἀπεριόριστος καὶ ἀπερίγραφος πλοῦτος [*aperioristos kai aperigraphos ploutos*]) mocy, darów i łask (por. PHILO, *De sacrificiis* 124. LCL 227, 184; *De posteritate* 174). Przekraczają one wszelkie granice, tak że żaden z bytów nie jest w stanie przyjąć ich w pełni. Dlatego też sam Bóg, będąc nieustannie udzielającym się Dobrem, w pewien sposób odmierza dobrodziejstwa, którymi pragnie obdarzyć swe stworzenia stosownie do możliwości czy „pojemności” przyjmującego, choć w Nim samym istnieją one na sposób nieskończony (por. PHILO, *De opificio mundi* 23; *Quod sit Deus* 79–80)²⁶.

²⁴ Wszystkie dzieła Filona, do których będę się odwoływał, znajdują się w grecko-angielskim wydaniu *Philo in Ten Volumes*, które ukazało się w serii *Loeb Classical Library* (LCL). Przy odwoływaniu się do tekstu greckiego lub przy własnym tłumaczeniu będę posługiwał wskazanym tu skrótem, podając również numer tomu serii oraz stronę, na której znajduje się cytowany tekst.

²⁵ Podobne wypowiedzi znajdujemy również w: PHILO, *De opificio mundi* 8; *De praemiis* 40. Por. MRUGALSKI 2017a, 443–446.

²⁶ W tym miejscu należy zaznaczyć, że w tekstach Filona znajdujemy rozróżnienie na moc (moce) Boga istniejącą na sposób absolutny w Bogu i moc (moce) obecną w świecie. Choć jest to jedna i ta sama moc Boża, to jednak, działając w świecie, dopasowuje się ona (a więc i w pewien sposób ogranicza) do obecnego w nim porządku. Doktryna ta będzie rozwijana przez kolejnych myślicieli epoki patrystycznej, a w średniowieczu przerodzi się w prawdziwy spór dotyczący *potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata*. Szerzej na ten temat zob. MRUGALSKI 2018, 493–526.

Jednym z takich nieskończonych darów, którymi Bóg obdarza człowieka, jest mądrość i wiedza — również ta, która dotyczy Boga samego. Jej zdobywanie dokonuje się nie bez wysiłku ludzkiego (tego intelektualnego, ale i etycznego), choć ostatecznie to sam Bóg udziela filozofowi mądrości i wiedzy o sobie samym, na tyle na ile sam zechce i na ile człowiek jest w stanie pojąć (PHILO, *De posteritate* 151–152. LCL 227, 416–418):

Nieskończone bowiem jest bogactwo Bożej Mądrości (ἀπερίγραφος γὰρ σοφίας Θεοῦ πλοῦτος [*aperigraphos gar ho sophias Theou ploutos*]), która wydaje nowe latorośle po starych, tak że w odmładzaniu się i kwitnięciu nigdy nie ustaje. Dlatego niewątpliwie ci wszyscy, którzy mniemają, że dotarli do granicy (πέρας [*peras*]) którejkolwiek wiedzy są naiwni. To, co wydaje się być blisko końca (τέλος [*telos*]), w rzeczywistości jest od niego bardzo daleko. Dlatego żaden z żyjących nie był nigdy doskonały w żadnej z dziedzin wiedzy, lecz tyle brakuje mu do doskonałości ile małemu dziecku, które dopiero co zaczyna się uczyć w porównaniu z siwym mistrzem posuniętym w latach i doświadczeniu w nauce sztuki.

Z powyższego tekstu jasno wynika, że w opinii Filona, żaden człowiek nie jest w stanie zdobyć całej wiedzy dotyczącej świata, a tym bardziej nie jest w stanie objąć Mądrości Boga, której bogactwo (πλοῦτος [*ploutos*]) zostaje określone jako nieskończone (ἀπερίγραφος [*aperigraphos*]). I choć możliwy jest w tej kwestii pewien postęp, to jednak, ze względu na nieskończoność przedmiotu badania, nawet na najwyższych etapach procesu poznawania Boga, filozof odkrywa nieustannie nowe i dotychczas nieznanne prawdy, których symbolem w przytoczonej wyżej metaforze są coraz to nowe latorośle wyrastające ze starych pędów. Nie jest więc możliwe dojście do granicy (πέρας [*peras*]) czy końca (τέλος [*telos*]), czegoś, co jawi się jako wciąż nowe. W innych miejscach Aleksandryjczyk porównuje ten sam proces do drogi prowadzącej do wskazanego celu, który jednak zamiast się przybliżać w miarę odbywania podróży, nieustannie się oddala (por. PHILO, *De somniis* I, 63–67; *De posteritate* 17–20). Jest tak dlatego, że w przypadku celu, którym jest nieskończoność, jakkolwiek długa byłaby przemierzona już droga, ta, która pozostaje jeszcze do przebycia, jest nadal nieskończona. Bóg więc — konkluduje Filon — pozostaje zawsze „nienazywalny, niewyraźalny i niedający się objąć poprzez żadną ideę (ἀκατονόμαστος καὶ ἄρρητος καὶ κατὰ πάσας ιδέας ἀκατάληπτος [*akatonomastos kai arrhētos kai kata pasas ideas akatalēptos*])” (PHILO, *De somniis* I, 67. LCL 275, 330). O ile niewyraźność, jak widzieliśmy w poprzednim paragrafie, jest cechą, którą przypisywali Bogu właściwie wszyscy medioplatończycy, to

grecki termin ἀκατάληπτος [*akatalēptos*] („nieobejmowalny”) odnosi się w tym przypadku do zupełnej niemożności intelektualnego objęcia tego, czym w swej istocie jest Bóg. Jego odpowiednikiem jest inny termin — również używany przez Aleksandryjczyka w odniesieniu do Boga — a mianowicie ἀπερινόητος [*aperinoētos*], czyli „niepojęty” lub „nieuchwytny intelektualnie” (por. PHILO, *De mutatione* 15. LCL 275, 150; *De fuga* 141. LCL 275, 84).

Warto na koniec zaznaczyć, że Filon, podobnie jak inni medioplatonicy, rozwija platoński koncept upodobnienia się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ [*homo-iōsis Theō*]), którego celem jest między innymi kontemplacja, a więc jakiś rodzaj poznania (por. OSMANŃSKI 2007, 333–351). W wielu miejscach swoich pism podkreśla jednak, że tym, co doskonalący się mędrzec może poznać o Bogu, jest Jego istnienie, ewentualnie Jego moc lub Jego Logos, nigdy zaś transcendentna i przez nic nieobejmowalna istota (οὐσία [*ousia*]) Boga (por. PHILO, *Quod sit Deus* 62)²⁷. „Tylko Bogu — stwierdza *explicite* nasz autor — przynależy boskie prawo poznania siebie samego” (PHILO, *De praemiis* 40. LCL 341, 334). Jeśli zaś chodzi o Boskie moce czy Logos to, choć Aleksandryjczyk mówi o ich poznawalności, jest to poznawalność względna, to znaczy — jak powiedzieliśmy wyżej — zależy ona do predyspozycji poznającego oraz od łaski, której objawiający się Bóg zechce udzielić skończonym stworzeniom. Natura Boskich mocy jest bowiem również nieskończona (por. PHILO, *De sacrificiis* 59). A skoro tak, to poznawaniu Boga i Jego mocy nie może być końca. Zupełne intelektualne objęcie Nieskończonego przez skończony ludzki umysł nigdy nie będzie możliwe. Wizja ta nie jest jednak pesymistyczna, gdyż — według Filona — już sam proces poznawania Boga jest przyczyną szczęścia dla tego, kto odważa się wyruszyć w tę niekończącą się podróż (por. PHILO, *De posteritate* 21; *De fuga* 141).

O podobnym, niekończącym się procesie poznawania Boga opowiada Klemens Aleksandryjski (II/III wiek po Chr.). Na temat koneksji jego doktryny z medio- i neoplatonizmem pisał obszernie prof. Salvatore Lilla (zob. LILLA 1971). Badacz ten jednak, choć wskazuje na liczne podobieństwa w wypowiedziach Klemensa i innych medioplatoników dotyczących niewyraźności Boga, niezbyt dostatecznie albo raczej w ogóle nie zauważa oryginalności myśli autora chrześcijańskiego na tle współczesnych mu doktryn filozofów pogańskich. To prawda, że Klemens, podobnie jak Alkinoos,

²⁷ Na temat niepoznawalności istoty Boga i poznawalności Jego mocy i Logosu zob. również PHILO, *De posteritate* 168–169; *De fuga* 164–165; *De somniis* I, 64–67; *De mutatione* 7–17. Por. też CALABI 2008, 39–56; MRUGALSKI 2013, 118–144.

stwierdza, że Bóg nie jest ani gatunkiem, ani rodzajem, ani formą, ani akcydensem, ani tym, czemu przysługuje jakiś akcydens, ani całością, ani częścią (por. CLEMENS, *Stromata* V, 81, 5)²⁸, zaraz jednak po takiej liście negatywnych określeń — i to jest oryginalnością w jego doktrynie, której nie dostrzega włoski uczyony²⁹ — dodaje, co następuje (CLEMENS, *Stromata* V, 81, 6. SCh 278, 160):

Jedno bowiem jest niepodzielne, dlatego też jest nieskończone (ἄπειρον [*apeiron*]), nie w takim rozumieniu, że jest nie do przemierzenia, ale z powodu braku jakiegokolwiek wymiaru i granicy (ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ [*adiastaton kai mē echon peras*]) i dlatego nie daje się w żaden sposób przedstawić i jest nienazywalne.

W innym miejscu dokonałem już analizy powyższego fragmentu, nie będę więc jej tutaj powtarzał. Niech nam wystarczy jedynie stwierdzenie, że w cytowanej wypowiedzi Klemens w polemiczny sposób łączy elementy definicji nieskończoności Arystotelesa z III księgi *Fizyki* z wypowiedziami Platona na temat nieskończonego Jedna z *Parmenidesa*³⁰. Tym jednak, co jest dla nas teraz interesujące, to związek nieskończoności z niepoznawalnością. Pogańscy medioplatonicy, jak widzieliśmy we wcześniejszym paragrafie, mówili o niemożliwości przekazania wszystkim tego, co filozof z trudnością poznał w procesie upodobnienia się do Boga. Chrześcijański medioplatonik stwierdza jednak, że Bóg-Jedno jest nieskończony (ἄπειρον [*apeiron*]) i dlatego nienazywalny. Nienazywalny, bo niedający się przedstawić w żadnym wyobrażeniu (nie ma bowiem żadnego wymiaru), ale i w ogóle intelektualnie nieobejmowalny (gdyż nie ma granicy czy końca; gr. πέρασ [*peras*])³¹. Dlatego też Klemens, podobnie jak Filon, mówi metaforycznie o oddalaniu się Boga przed tym, który próbuje Go pojąć (KLEMENS ALEKSANDRYJSKI 1994a, 130–131):

Oto masz w skrócie to, co głosi nasza filozofia. Wiedza o tym wszystkim, uprawiana w warunkach nienagannej postawy życiowej, przy współdziale

²⁸ Por. ALKINOOS, *Didaskalikos*, 165, 6–14, wyżej cytowany. Zob. też LILLA 1971, 214–215.

²⁹ We wskazanym wyżej miejscu, w którym Lilla zestawia wypowiedzi Alkinoosa i Klemensa, passus o nieskończoności Jedna zostaje pominięty.

³⁰ Zob. MRUGALSKI 2017a, 451–453. Przede mną związek ten zauważył również CHOUFRINE 2002, 163–177.

³¹ Na temat niepoznawalności Boga oraz niemożności naukowego mówienia o Bogu zob. także CLEMENS, *Stromata* II, 6, 1; IV, 156, 1; V, 65, 2; V, 71, 5. Por. też HÄGG 2006, 153–251; MRUGALSKI 2013, 252–274.

mądrości, twórczej mistrzyni wszystkiego, prowadzi do Władcy wszechrzeczy, który jest bytem niemożliwym do ujęcia i uchwycenia, zawsze trzymającym się z daleka i tym bardziej się uchylającym, im bardziej ktoś usiłuje go osiągnąć. On sam, choć trzyma się z dala, jednak potrafi podejść tuż tuż. Cud to niewysłowiony! „Ja, Bóg, który się zbliżam” (Jr 23, 23) — mówi Pan. Z dala pozostający wedle swej istoty (jakże bowiem mogłoby się zbliżyć coś stworzonego do Tego, który nie ma początku?) najściślej zbliża się dzięki swej Mocy, która wszystko swym łonem ogarnia.

Rozróżnienie na istotę (οὐσία [*ousia*]) oraz moc (δύναμις [*dunamis*]) Boga wydaje się już być w tym czasie pewnym *theologoumenonem* żydowskiej i chrześcijańskiej myśli aleksandryjskiej. Dzięki mocy, która na różne sposoby działa i objawia się w świecie, Bóg staje się bliski człowiekowi i w jakiejś mierze poznawalny. Ze względu jednak na transcendencję, ale i nieskończoność Bożej istoty nigdy nie będzie On mógł być w zupełności uchwycony czy pojęty przez skończony ludzki umysł.

Znajdujemy jednak w pismach Klemensa miejsca, w których mówi on o poznawalności Boga. Są one związane ze znanym już nam platońskim i medioplatońskim konceptem „upodobnienia się do Boga” (ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*]). Ów filozoficzny koncept zostaje jednak w pewien sposób zmodyfikowany przez naszego autora, gdyż do elementu intelektualnego i etycznego zostaje dodany element wiary objawionej. Wiara, choć jest jedynie początkiem poznania Boga i choć musi być udoskonalana przez wiedzę i miłość, wydaje się jedyną drogą do poznania Niepoznawalnego (KLEMENS ALEKSANDRYJSKI 1994b, 66):

Pozostaje, jako jedyna możliwość, obejmować myślą Niepoznawalne (τὸ ἄγνωστον νοεῖν [*to agnōston noein*]) przez dar łaski Bożej i w wyłącznym oparciu o Słowo od Boga pochodzące, wedle tego, o czym Łukasz wspomina w *Dziejach*, a co rzekł Paweł: „Mężowie ateńscy, widzę, że jesteście pod każdym względem bogobojni. Obchodząc więc dookoła i oglądając wasze święte przybytki, znalazłem także ołtarz z napisem «Bogu Nieznanemu». Tego więc, którego czcicie nie znając, ja wam głoszę” (Dz 17, 22–23).

W tekście poprzedzającym powyższy cytat Klemens stwierdza, że żadna z nazw, takich jak „Jedno”, „Dobro”, „Myśl” czy „Byt”, którymi posługiwali się różni filozofowie, nie oddaje w sposób właściwy tego, czym Bóg jest w swej istocie. Nie oddają tego nawet nazwy, którymi Biblia określa Boga — takie jak „Ojciec”, „Bóg”, „Stwórca” czy „Pan”. Również żadna definicja nie jest w stanie adekwatnie opisać istoty transcendentnego Boga. A skoro

tak, to Bóg nie może być przedmiotem żadnej nauki (por. CLEMENS, *Stromata* V, 81, 5). Po takiej konkluzji Aleksandryjczyk stwierdza jednak, że to co ze swej natury jest Niepoznawalne (ἄγνωστον [*agnōston*]), może być w jakiejś mierze poznane (voεῖν [*noein*]) dzięki łasce udzielonej przez objawiającego się Boga. Czy jednak Paweł, o którym mowa w wyżej cytowanym fragmencie, pojął w zupełności Niepoznawalnego, którego głosił filozofom ateńskim? Grecki czasownik voεῖν [*noein*], użyty w powyższym tekście i oddany przez tłumacza jako „obejmować myślą”, oznacza również: „dostrzec”, „rozumieć”, „myśleć” czy „rozważać”. Rozumienie czy intelektualne przenikanie nie musi jednak oznaczać całkowitego i doskonałego objęcia myślą tego, o czym się myśli czy o czym się opowiada. Apostoł Paweł, choć jest dla Klemensa symbolem gnostyka i wzorem w dążeniu do doskonałości, niekoniecznie musiał więc posiadać całkowitą i doskonałą wiedzę na temat Niepoznawalnego. Zresztą w innym miejscu, stawiając Pawła za wzór do naśladowania, Aleksandryjczyk stwierdza, że nie jest on doskonały w wiedzy (ἐν γνώσει τέλειος [*en gnōsei teleios*]), lecz jak każdy doskonały gnostyk jest w nieustannym biegu do celu, który ma ciągle przed sobą (CLEMENS, *Paedagogus* I, 52, 3. SCh 70, 204). Ów cel jest nieskończony (ἀτελεύτητον [*ateleutēton*]), lecz doskonały (τέλειον [*teleion*]), a jest nim Bóg (CLEMENS, *Stromata* II, 134, 1–2. SCh 38, 135; por. *ibid.* VII, 56, 3). Tym samym Klemens, podobnie jak Filon, przyznaje, że czymś pozytywnym — gdyż dającym szczęście — a nawet doskonałym może być to, co jest nieskończone.

Orygenes z Aleksandrii (II/III wiek po Chr.), podobnie jak jego poprzednik Klemens, zna poglądy filozoficzne medioplatoników pogańskich, a nawet imiennie cytuje niektórych z nich, jak chociażby Numeniusa czy Celsusa. Polemice z tym ostatnim poświęcił zresztą jedno ze swoich dzieł. O możliwych wpływach teologii medioplatońskiej na doktrynę Orygenesisa pisało już wielu badaczy (por. DANIÉLOU 1948, 85–108; też CROUZEL 1956, 33–45), dlatego jako przykład takich powiązań niech nam wystarczy jedynie następująca wypowiedź dotycząca Boga (ORYGENES 1996, 62):

Jest On niezłożoną istotą duchową, w której nie ma żadnych dodatkowych atrybutów; wskutek tego nie można wierzyć, iż tkwią w Nim jakieś wyższe i niższe przymioty, lecz jest Monadą i — że się tak wyrażę — Jednią, jest Rozumem i Źródłem, z którego biorą początek wszystkie istoty duchowe i wszelki rozum.

Prostota i niezłożoność, Bycie transcendentnym Jednym, ale i twórczym Rozumem zarazem to charakterystyki, które — jak widzieliśmy powyżej —

również inni medioplatonicy przypisywali Bogu w oparciu o refleksję nad pismami Platona, Arystotelesa czy pitagorejczyków. Będąc Rozumem, Bóg myśli idee. W odróżnieniu jednak od tez stawianych przez medioplatoników pogańskich myśliciel chrześcijański stwierdza, że owe idee są numerycznie nieskończone (ἄπειρα ἀριθμῶ [*apeira arithmō*]) (ORIGENES, *Philocalia* 23, 20. SCh 226, 98). „Nie można tego uzasadnić za pomocą dowodu — zaznacza wprawdzie Aleksandryjczyk — lecz możemy wierzyć, że tak godzi się sądzić o niestworzonym i wszelką naturę przewyższającym Umyśle” (ibid.). Z punktu widzenia logiki arystotelesowskiej nieskończoność jest czymś, czego nie można objąć (por. ARISTOTELES, *Physica* 205a–207b). Orygenes, jak widzimy, jest tego świadom, a jednak postuluje nieskończoną ilość idei Boskiego Umysłu. W przeciwnym wypadku bowiem należałoby wyznaczyć Bożej Mądrości jakieś granice, co w opinii naszego autora byłoby absurdalne (ORYGENES 2016, 196):

Bo jakież może być kres Mądrości Bożej (*quis enim terminus Dei sapientiae erit*)? — im zatem dalej ktoś postąpi, tym większe napotka głębinę, im bardziej będzie dociekał, tym bardziej zrozumie, że sprawy te są niewyraźalne i niepoznawalne. Niepoznawalna i niezgłębiona (*incomprehensibilis et inaestimabilis*) jest bowiem Mądrość Boża.

W powyższym fragmencie — podobnie jak to widzieliśmy u Filona i Klemensa — zostaje w wyraźny sposób podkreślony związek nieskończoności z niepoznawalnością, ale także z platońskim konceptem „upodobnienia się do Boga” (ὁμοίωσις Θεῶ [*homoiōsis Theō*]). Każdy bowiem postęp w poznawaniu Boga, któremu musi towarzyszyć również doskonałość etyczna, odsłania przed poznającym kolejne „głębiny” tego, co kryje w sobie Mądrość Boga. O takich nieskończonych i nieprzebytych „głębiniach” pisze Orygenes również w dziele *O zasadach*, gdzie powołując się na wypowiedź Pawła Apostoła (por. Rz 11, 33), stwierdza, że „utracił on nadzieję na doskonałe poznanie”, po czym, wyjaśniając swoją tezę, dodaje (ORYGENES 1996, 365–366):

„Jakże niezbadane są wyroki Boga i jak nieogarnione drogi Jego!” (Rz 11, 33). [Apostoł Paweł] nie powiedział przecież, że z trudnością można zbadać wyroki Boże, lecz że wcale nie można ich zbadać; nie powiedział, że z trudnością można ogarnąć Jego drogi, lecz że nie można ich ogarnąć. Choćby bowiem nie wiadomo, jak bardzo się ktoś przykładał do badań i w usilnym staraniu czynił postępy, nawet wspomagany łaską Bożą i oświecony w umyśle nie zdoła dotrzeć do doskonałego celu (*ad perfectum finem*) badanych spraw.

Ani Objawienie zawarte w Biblii³², ani nawet łaska, którą Bóg wspomaga wierzącego, nie dają człowiekowi dostępu do pełnego poznania mądrości i wiedzy Boga. Te bowiem nie mają żadnego kresu, o czym informuje nas Aleksandryczyk również w dalszej części tekstu, z którego pochodzi zacytowany fragment. Zgłębiane już kwestie dotyczące Boga odsłaniają przed badaczem nowe. Po zbadaniu tych ostatnich odsłaniają się następne i następne (por. *ibid.*). Dlatego też Orygenes — w opozycji do medioplatoników pogańskich — nie mówi jedynie o trudnościach w poznawaniu Boga, lecz o zupełnej niemożliwości intelektualnego objęcia Nieskończonego przez skończony ludzki umysł.

Warto wspomnieć na koniec o ciekawej polemice, jaką na temat poznawalności Boga prowadzi Aleksandryczyk z medioplatonikiem Celsusem. Ten ostatni, zarzucając chrześcijanom cielesne i antropomorficzne postrzeganie Boga, czyni dość obszerny wykład platońskiej epistemologii. Wyjaśnia więc, czym jest substancja prawdziwa, a czym to, co powstaje, czym jest wiedza prawdziwa, a czym mniemanie, co jest poznawalne umysłem, a co zmysłami, czemu towarzyszy prawda, a czemu fałsz (por. ORIGENES, *Contra Celsum* VII, 45). Po przytoczeniu tej dość obszernej wypowiedzi Celsusa Orygenes stwierdza, że „nie chce polemizować ze słusznymi stwierdzeniami, choćby autorami ich byli wrogowie naszej wiary” (ORYGENES 1986, 368). Również on bowiem uważa, że substancję Boga można poznać jedynie umysłem. Owo poznanie, według Aleksandryczyka, nigdy nie może być jednak zupełne. Mało tego, wszystko to, co ludzki umysł może wiedzieć o Bogu, jest tak znikome w porównaniu z tym, czym jest Bóg w swojej istocie, że prawdziwe jest również zdanie, że o Bogu nie wiemy nic (por. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 62). Nic — gdyż każdy skończony umysł — choćby nawet posiadał największą i najwznioślejszą wiedzę o Bogu — ma przed sobą nadal nieskończoność, której ogarnąć nigdy w pełni nie zdoła.

Z przytoczonych tu wypowiedzi medioplatoników żydowskich i chrześcijańskich oraz z wielu innych³³, których tu nie przytoczyliśmy ze względu na ograniczone rozmiary tego artykułu, wynika, że Bóg jest nieskończony

³² Według Orygenesusa bowiem Biblia zawiera jedynie nikłą część tego, czym jest nieskończona Mądrość Boga, a jej studiowanie jest dopiero początkiem drogi prowadzącej do poznania Boga. Por. ORIGENES, *Commentarii in Joannem* XIII, 5, 27–30. W innym miejscu Aleksandryczyk nazywa nawet Objawienie, za Pawłem Apostołem (por. 1 Kor 1, 25), „głupstwem Boga”. Owo głupstwo przewyższa wprawdzie swą mądrością największą mądrość tego świata, w porównaniu jednak z nieskończonym ogromem Mądrości Boga, której nic nie jest w stanie ogarnąć, jest ono niczym. Zob. ORIGENES, *In Ieremiam homiliae* 8, 8–9.

³³ Por. przypis 1 niniejszego tekstu.

w swej istocie, mądrości i mocy, a przez to niepoznawalny i nieobejmowalny przez skończony ludzki umysł³⁴.

5. WNIOSKI

W zachowanych dziełach i fragmentach tekstów medioplatoników pogańskich (I-III wiek po Chr.) koncept nieskończoności ma jeszcze konotacje negatywne, to znaczy jest związany z niedokończonością, niekompletnością, a w konsekwencji z niedoskonałością. Nieskończona może być materia lub nieokreślona Diada, lecz nie Bóg. Choć autorzy ci przyjmują transcendencję ontologiczną Boga, a niekiedy nawet wprowadzają pewną hierarchiczną strukturę tego, co Boskie — podobną do tej, która pojawi się w systemie Plotyna — transcendentne Jedno-Dobro jest według nich poznawalne. Zgodnie ze słynną wypowiedzią Platona: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego wszechświata jest rzeczą trudną, lecz znalazłszy Go, jest niemożliwe opowiadać o Nim wszystkim” (*Timaeus* 28c) do poznania Boga wiedzie droga trudna i dostępna dla nielicznych, lecz jej cel jest możliwy do osiągnięcia, jeśli nawet nie w tym życiu, to w przyszłym. Bóg wszakże jest natury inteligibilnej, a więc na wskroś poznawalnej intelektualnie. Owo poznania Boga, ze względu na Jego transcendencję ontologiczną, niekoniecznie jest poznaniem pojęciowym czy definicyjnym, a skoro tak, to nie jest ono przekazywalne językowo — co również zgadza się z wyżej cytowaną wypowiedzią z *Timajosa* 28c. Wiedza, którą zdobywa filozof wkraczający w proces upodobnienia się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*]), pozostaje więc niewyraźna. Z tego też powodu medioplatonicy pogańscy posługiwali się często w odniesieniu do Boga terminem ἄρρητος [*arrhētos*], czyli „niewysłowny” lub „niewyraźny”. Nie jest on jednak tożsamy z terminem ἄγνωστος [*agnōstos*] = „niepoznawalny”.

³⁴ Na koniec (choć wykracza to poza ramy wyznaczone przez tytuł niniejszego artykułu) wypadałoby omówić zagadnienie nieskończoności i niepoznawalności Plotyńskiego Jedna, aby wykazać podobieństwa i różnice w tezach stawianych przez twórcę neoplatonizmu oraz tych, które wysuwali medioplatonicy pogańscy, żydowski i chrześcijański. Nie sugerujemy bynajmniej, że Plotyn w swej koncepcji nieskończonego Jedna korzystał z tekstów biblijnych. Jest jednak możliwe, że mając dostęp do biblioteki Aleksandryjskiej, natknął się na pisma myślicieli przyjmujących i komentujących lub chociażby zainspirowanych tekstami biblijnymi. Ze względu na złożoność tego zagadnienia, które domaga się dodatkowych badań historycznych i filologicznych, zostanie ono podjęte w kolejnym z naszych tekstów.

O Bogu zupełnie niepoznawalnym (ἄγνωστος Θεός [*agnōstos Theos*]) mówili natomiast medioplatonicy żydowscy i chrześcijańscy tworzący w tym samym czasie. Niepoznawalność ta związana była z konceptem nieskończoności, który w doktrynach tychże myślicieli zdobywa walor pozytywny. Bóg jest nieskończony nie w sensie jakiegoś braku pełni czy doskonałości, lecz z powodu nadmiaru, „nad-pełni” czy „nad-doskonałości”. Jest On bowiem nieskończonym źródłem nieskończonych mocy, darów i łask udzielających się światu. Ów nadmiar nieskończenie przewyższa zdolności przyjmujących go stworzeń, tak że żadne z nich nie jest w stanie przyjąć go w całości. Proces upodobnienia się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ [*homoiōsis Theō*]), o którym również rozprawiają medioplatonicy żydowscy i chrześcijańscy, nigdy nie będzie miał końca, ani w tym życiu, ani w przyszłym. Niemożliwe jest bowiem całkowite — choćby nawet intelektualne — ogarnięcie tego, co nieskończone. Pomimo tej niemożliwości myśliciele żydowscy i chrześcijańscy upatrują szczęście już w samym intelektualno-etycznym procesie stawania się jak Bóg. Na każdym bowiem etapie tego procesu odsłaniają się przed poznającym coraz to nowe i nieprzebyte dotychczas głębiny mądrości i wiedzy Boga. Przemierzanie ich daje poszerzające się w nieskończoność szczęście, które choć nieskończone, na każdym etapie jest doskonałe, gdyż towarzyszy mu nadmiar Bożych darów i łask, zawsze przewyższających możliwości przyjmującego je stworzenia.

REFERENCJE

- ABBATE, Michele. 2002. „Non-dicibilità del «Primo Dio» e *via remotionis* nel cap. X del *Didaskalikos*”. W: Francesca Calabi (red.). *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, 54–75. Pisa: Edizioni ETS.
- ALKINOUS. 2008. *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Przełożył Kazimierz Pawłowski. Kraków: WAM.
- CALABI, Francesca (red.). 2002. *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*. Pisa: Edizioni ETS.
- CALABI, Francesca. 2008. „Unknowability of God”. W: Francesca CALABI (red.). *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, 39–56. Leiden: Brill.
- CHOUFRINE, Arkadi. 2002. *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. New York: Peter Lang Publishing.
- CROUZEL, Henri. 1956. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier.
- DANIÉLOU, Jean. 1948. *Origène*. Paris: La Table Ronde.
- DANIÉLOU, Jean. 1961. *Message évangélique et culture hellénistique aux I^e et III^e siècles*. Tournai: Desclée et Cie.
- DILLON, John. 1996. *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.

- DILLON, John. 2002. „Commentary”. W: ALCINOUS. *The Handbook of Platonism*. Przeżył John Dillon. Oxford: Clarendon Press, 49–211.
- FERRARI, Franco. 2002. „La trascendenza razionale: Il principio secondo Plutarco”. W: Francesca CALABI (red.). *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, 77–91. Pisa: Edizioni ETS.
- FERRARI, Franco. 2012. „L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati”. W: Francesco CELIA i Angela ULACCO (red.). *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, 81–131. Pisa: Pisa University Press.
- FESTUGIÈRE, André-Jean. 1954. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. T. 4: *Le Dieu inconnu et la Gnose*. Paris: J. Gabalda et Cie.
- GERSON, Lloyd. 2013. *From Plato to Platonism*. Ithaca, London: Cornell University Press. DOI: 10.1017/S0009840X14002303.
- HÄGG, Henny Fiska. 2006. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford: Oxford University Press.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. 1994a. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Przełożyła Janina Niemirska-Pliszczyńska. T. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI. 1994b. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Przełożyła Janina Niemirska-Pliszczyńska. T. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- KLIBENGAJTIS, Thomas. 2006. „Alkinous nie Albinus autorem *Didaskalikosa*. Prezentacja aktualnego stanu badań nad niektórymi aspektami historiografii Średniego Platonizmu”. *Kwartalnik Filozoficzny* 4: 5–18.
- LCL = GOOLD, George Patrick (red.). 1981–1999. *Philo in Ten Volumes*. Loeb Classical Library. Cambridge, London: Harvard University Press.
- LELLI, Emanuele, i Giuliano PISANI (red.). 2017. PLUTARCO. *Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- LIDDELL, Henry George, Robert SCOTT. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LILLA, Salvatore. 1971. *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.
- LILLA, Salvatore. 1992. *Introduzione al Medio platonismo*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum.
- MERKI, Humbert. 1952. *Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg: Paulus Verlag.
- MORTLEY, Raoul. 1986. *From Word to Silence*. T. 2: *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn: Hanstein.
- MRUGALSKI, Damian. 2013. *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana. Filone e Clemente*. Roma: Angelicum Univeristy Press.
- MRUGALSKI, Damian. 2017a. „Nieskończoność Boga u Orygenesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia”. *Vox Patrum* 67: 437–475.
- MRUGALSKI, Damian. 2017b. „Metamorfozy Platońskiej „metafory słońca” (*Respublica* 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes”. *Vox Patrum* 68: 21–58.
- MRUGALSKI, Damian. 2017c. „Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie”. *Przegląd Tomistyczny* 23: 147–181.
- MRUGALSKI, Damian. 2018. „*Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata* u Orygenesa? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów *De principiis*”. *Vox Patrum* 69: 493–526.
- MRUGALSKI, DAMIAN. 2019. „Stwarzanie wieczne i poza czasem. Filozoficzne źródła koncepcji *generatio aeterna* Orygenesa”. *Verbum Vitae* 35: 373–418. DOI: 10.31743/vv.1932.
- NORDEN, Eduard. 1913. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig, Berlin: Teubner.
- ORYGENES. 1986. *Przeciw Celsusowi*. Przełożył Stanisław Kalinkowski. Warszawa: ATK.

- ORYGENES. 1996. *O zasadach*. Przełożył Stanisław Kalinkowski. Kraków: WAM.
- ORYGENES. 2005. *Komentarz do Ewangelii według Św. Jana*. Przełożył Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ORYGENES. 2016. *Homilie o Księdze Liczb*. Przełożył Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- OSMAŃSKI, Marek. 2007. *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- PAWŁOWSKI, Kazimierz. 1993. „Platoński ideał mędrca w *De Platone et eius dogmate* Apulejusza z Madaury. Doktryna *Homoiosis theō*”. *Przegląd Religioznawczy* 169: 3–11.
- PAWŁOWSKI, Kazimierz. 2008. „Najważniejsze zagadnienia filozoficzne w *Didaskalikos*”. W: ALKINOS. *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Przełożył Kazimierz Pawłowski, 15–127. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- PAWŁOWSKI, Kazimierz. 2016. „Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnio-platońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje”. *Filozofia Chrześcijańska* 13: 77–95. DOI: 10.14746/fc.2016.13.05.
- REALE, Giovanni. 1999. *Historia filozofii starożytnej*. T. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- REALE, Giovanni. 2010. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”*, Milano: Bompiani.
- RICHARD, Marie-Dominique. 2005. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Cerf.
- SVF = VON ARNIM, Hans (red.). 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. vol. I-III. Leipzig: Teubner.
- SZLEZĄK, Thomas Alexander. 2005. *O nowej interpretacji platońskich dialogów*. Przełożył Piotr Domański. Kęty: Antyk.
- TORRI, Paolo. 2017. *Homoiōsis Theōi. A Study of the Telos in Middle Platonism*. https://air.unimi.it/retrieve/handle/2434/497472/837139/phd_unimi_R10473.pdf. DOI: 10.13130/torri-paolo_phd 2017-05-03.
- VIMERCATI, Emmanuele (red.). 2015. *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Testi greci e latini a fronte*. Milano: Bompiani.
- WHITTAKER, John. 1969. „Neopythagoreanism and Negative Theology”. *Symbolae Osloenses*. 44: 109–125.

AGNOSTOS THEOS:

RELACJA MIĘDZY NIESKOŃCZONOŚCIĄ A NIEPOZNAWALNOŚCIĄ BOGA
W DOKTRYNACH MEDIOPLATONIKÓW

Streszczenie

W czasach poprzedzających powstanie neoplatonizmu (I-III wiek przed Chr.) filozofowie zwani dziś medioplatonikami snuli rozbudowaną refleksję na temat możliwości poznania Boga oraz dróg prowadzących do zdobycia wiedzy o tym, co transcendentne. Zgodnie ze słowami Platona: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego wszechświata jest rzeczą trudną, lecz znalazłszy Go, jest niemożliwe opowiadać o Nim wszystkim” (PLATO, *Timaeus* 28c) medioplatonicy uważali, że Bóg, którego utożsamiali niekiedy z platońskim Jednym i Dobrem, jest poznawalny, lecz niewyraźalny. Choć poznaniu Boga towarzyszy trud związany z procesem intelektualnego i etycznego doskonalenia się, a to, co poznane w tym procesie, jest niemożliwe do wypowiedzenia w ludzkim języku, to jednak wiedza o Bogu i upodobnienie się do Niego jest celem

wszelkiej filozofii platońskiej. Do podobnych wniosków dochodzili myśliciele żydowski i chrześcijański tworzący w tym samym czasie, tacy jak Filon z Aleksandrii, Klemens z Aleksandrii czy Orygenes, zaliczani niekiedy również do grona filozofów medioplatońskich. W odróżnieniu od swych pogańskich kolegów, uważali oni jednak, że proces poznawania Boga przez człowieka będzie trwał w nieskończoność, a skończony ludzki umysł nigdy nie będzie w stanie objąć w zupełności tego, co nieskończone. Za nieskończoną bowiem uznawali istotę i moc Boga. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie związku między nieskończonością a niepoznawalnością Boga, a zarazem wskazanie na różnice w tezach stawianych w tej kwestii przez medioplatoników pogańskich i tych, którzy przyjmowali Objawienie judeo-chrześcijańskie.

AGNOSTOS THEOS:

THE RELATIONSHIP BETWEEN INFINITY AND THE UNKNOWABILITY OF GOD
IN THE DOCTRINES OF THE MIDDLE PLATONISTS

S u m m a r y

In the times preceding the emergence of Neo-Platonism (1st–3rd century BC), the philosophers now known as Middle Platonists elaborated an extensive reflection on the possibility of knowing God, and the ways that could lead to acquiring knowledge about the transcendent. According to Plato, “To discover the Maker and Father of this Universe were a task indeed; and having discovered Him, to declare Him unto all men were a thing impossible” (PLATO, *Timaeus* 28c). The Middle Platonists believed that God, whom they sometimes identified with the Platonic One and Good, is possible to know but not possible to express. Even though the knowledge of God is accompanied by all the difficulties associated with the process of intellectual and ethical improvement, and although what one comes to know in this process is ultimately impossible to express in human language, gaining knowledge of God and becoming like Him is nevertheless the goal of all Platonic philosophy. Jewish and Christian thinkers working at this time came to similar conclusions. These include Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, and Origen, who are themselves sometimes deemed Middle-Platonic philosophers. Unlike their pagan colleagues, they believed that man’s process of coming to know God would go on forever. They thought that the finite human mind would never be able to contain the infinite, and they held that the essence and power of God are indeed infinite. The goal of this article is to expose the relationship between the infinity and the unknowability of God, and at the same time to point out the differences in the theses put forward on this question by pagan Middle Platonists and those who accepted Judeo-Christian revelation.

Słowa kluczowe: niepoznawalność Boga; nieskończoność Boga; transcendencja Boga; Platon; medioplatonizm; filozofia patrystyczna; wpływy filozoficzne na doktrynę chrześcijańską; chrześcijańskie wpływy na grecką filozofię.

Key words: unknowability of God; infinity of God; transcendence of God; Plato; Middle Platonism; patristic philosophy; philosophical influences on Christian doctrine; Christian influences on Greek philosophy.

Information about Author: DAMIAN MRUGALSKI, O.P., PhD — Lecturer of Patrology, Ancient Philosophy, and Greek at the College of Philosophy and Theology of the Polish Dominican Province; address for correspondence: ul. Stolarska 12, 31-043 Kraków; e-mail: mnichop@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8689-9832>.

