

Tutaj nie jestem pewien czy śródtytuł nie jest częścią tytułu. W Wordzie był przyczepiony do tytułu.

Damian Mrugalski

Idea Dobra: Medioplatonizm i filozofia patrystyczna

Nakreślenie problemu

Thomas Szlezák, jeden z twórców nowej interpretacji Platona w świetle nauk niespisanych, wylicza aż trzynaście twierdzeń, odnoszących się do Idei Dobra, które zostają wyrażone *explicite* w Platońskim *Państwie*¹. Wszystkie razem stanowią według autora coś w rodzaju „teorii zasady”. I tak, Idea Dobra (pomijając niektóre z twierdzeń) jest przede wszystkim ostateczną przyczyną celową dla bytów ożywionych². Jest też przyczyną poznawalności i prawdziwości rzeczy poznawalnych, czyli idei³. Ponadto, jest ona przyczyną bytu idei, to znaczy ich istnienia i istoty (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), mimo że ona sama nie jest istotą, lecz czymś przewyższającym istotę godnością i mocą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)⁴. Stąd też wynika transcendencja ontologiczna Idei Dobra, którą obrazuje metafora słońca⁵. Choć Platon nie informuje czytelników swojego dialogu, czym w swej istocie jest Idea Dobra, to jednak stwierdza, że jest ona poznawalna

¹ Por. T. A. Szlezák, *Idea Dobra jako arche w Politei Platona*, Roczniki filozoficzne 2003 nr 51/1, s. 403–425.

² Platon, *Państwo* 505d11–e1.

³ Platon, *Państwo* 508e1–4; 508a9–b7; 509b6.

⁴ Platon, *Państwo* 509b7–10.

⁵ Platon, *Państwo* 508b13.

(γῆγνωσκομένη). Istnieją bowiem filozofowie, którzy ją poznają, mimo że nie zalicza się do nich główny bohater dialogu – Sokrates⁶. Istnieje także metoda, szczegółowo opisana przez Platona, która prowadzi do poznania Idei Dobra – jest nią dialektyka⁷.

W świetle nauk niespisanych Platona, Idea Dobra jest jedną z dwóch (obok nieokreślonej Diady) najwyższych zasad ontologicznych⁸. Jej istotę da się określić: jest nią Jedno, o którym skądinąd mowa również w Platońskim *Parmenidesie*⁹. Według Giovanniego Realego – kolejnego z twórców nowej interpretacji Platona w świetle nauk niespisanych – Idea Dobra, choć jest nadrzędną zasadą rzeczywistości, nie jest jednak Bogiem Platona¹⁰. Jest nim Demiurg, o którym opowiada mit z *Timajosa*¹¹. Ów Bóg, twórca kosmosu, utożsamia się z kolei z Intelktem (νοῦς), o którym mowa w Platońskim *Filebie*¹². Bóg Greków, według Realego, ma bowiem zawsze nad sobą jakieś prawo (czy regułę), w które się wpatruje, zgodnie z którym działa i poza które nigdy nie wykracza¹³. Tak też jest i z Demiurgiem Platona. Wpatruje się on w transcendentne Dobro, czy też w idee, które od tego Dobra pochodzą i wedle tego wzoru tworzy świat widzialny. I choć jest prawdą, że w *Timajosie* Twórca kosmosu zostaje określony jako dobry (ἀγαθός), co daje możliwość, aby utożsamiać go z Ideą Dobra, nie jest on Dobrem samym (τὸ ἀγαθόν)¹⁴. Idea Dobra z kolei, chociaż niewątpliwie jest czymś boskim (θεῖον), nie zostaje nazwana *explicitie* bogiem (ὁ θεός), jak ma to miejsce w przypadku Demiurga¹⁵.

⁶ Platon, *Państwo* 508e4; 517b8–c1; 516b4–7; 518c9–10; 532a5–b2; 534b3–d1; 519d1–2; 520a8–b4.

⁷ Platon, *Państwo* 533a8–9; c7–d4.

⁸ Por. T. Szlezák, *Idea Dobra jako arche*, s. 406–407. Na temat starożytnych świadectw o naukach niespisanych Platona por. M. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme* (Paris 2005); G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle „dottrine non scritte”* (Milano 2010). Zob. także *Platon: Nowa interpretacja. Materiały z sympozjum: KUL 30 listopada – 2 grudnia 1992 r.*, red. A. Kijewska–E.I. Zieliński (Lublin 1993); T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański (Kęty 2005).

⁹ Platon, *Parmenides* 137c–160b.

¹⁰ G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, 693–712.

¹¹ Platon, *Timajos* 28 a–31 a.

¹² Platon, *Fileb* 30 c–31 a.

¹³ G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, s. 697.

¹⁴ Platon, *Timajos* 29 e. Zob. także *Państwo* 379 a–c.

¹⁵ Por. także *Platon, Timajos* 30 a.

Za te i wiele innych uzupełnień nowej interpretacji Platona, przedstawiciele szkoły z Tybingi z uznaniem przyjęli badania dokonane przez założyciela szkoły mediolańskiej¹⁶.

Czym innym jest jednak współczesna próba rekonstrukcji oryginalnej myśli Platona, a czym innym starożytne interpretacje *vel* teologiczne adaptacje Platońskiej doktryny o Dobru najwyższym. W niniejszym tekście będę starał się ukazać, w jaki sposób była interpretowana, a właściwie reinterpretowana Platońska doktryna o Idei Dobra w filozofii Żydowskiej i chrześcijańskiej pierwszych wieków naszej ery oraz w miarę możliwości, czym ta interpretacja różniła się od interpretacji dokonywanej w tym samym czasie przez myślicieli pogańskich. Choć, jak już wyżej zostało stwierdzone, sam Platon nie utożsamiał Idei Dobra z Bogiem, to jednak czynili to *explicite* myśliciele pierwszych wieków po Chrystusie. Mało tego, owemu Bogu, przewyższającemu wszystkie inne byty godnością i mocą, przypisywali nieskończoną moc – czego sam Platon również nigdy nie powiedział o Idei Dobra. W związku z tą ostatnią koncepcją, obok doktryny o transcendencji ontologicznej najwyższego principium metafizycznego, pojawi się także przekonanie o jego radykalnej transcendencji epistemologicznej. Oczywiście z powodu ograniczonych rozmiarów niniejszego tekstu poniższa historia idei zostanie opisana na wybranych przykładach oraz na pewnym poziomie ogólności. Niemniej jednak często będę odsyłał do bardziej szczegółowych analiz tekstów źródłowych, poczynionych wcześniej przeze mnie lub przez innych badaczy tematu.

Medioplatonizm

Terminem medioplatonizm określa się dziś doktryny filozofów, głównie interpretatorów Platona, działających w okresie pomiędzy I w. p.n.e. a III w. n.e., a właściwie do momentu redakcji *Ennead*

¹⁶ Por. H. Krämer, *L'interpretazione di Platone della scuola di Tubinga e della scuola di Milano*, w: H. Krämer, *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, red. D. Mirbach, Berlin 2014, s. 518–533.

Plotyna, które otwierają nowy rozdział w historii platonizmu, zwany neoplatonizmem. Jeszcze nie tak dawno wszystkich przedstawicieli tego nurtu określano „eklektykami”¹⁷ ze względu na to, że w ich dziełach pojawiały się elementy różnych systemów filozoficznych. Oprócz platonizmu, filozofowie ci czerpali także z pitagoreizmu, arystotelizmu, stoicyzmu i wielu innych doktryn starożytnych. Kwestia nazewnictwa, ale także należytego dowartościowania wysiłków filozoficznych oraz sporów toczących się w kręgach medioplatoników zmieniła się dzięki publikacji monografii Johna Dillona, zatytułowanej *The Middle Platonists*¹⁸. Od tego momentu badacze zaczęli dostrzegać pewną platońską „matrycę” myślową wspólną dla tak wielu i tak różnych autorów tworzących na przestrzeni ponad trzech wieków. Najogólniej rzecz biorąc, tym, co łączyło filozofów nazwanych medioplatonikami „było pragnienie skonstruowania, bądź odrestaurowania systemu filozofii platońskiej, to znaczy przypisania autorowi dialogów myśli ujednocionej i koherentnej”¹⁹. Oprócz tej głównej i dość ogólnej cechy charakteryzującej doktryny medioplatońskie, można wyliczyć jeszcze kilka innych wspólnych, choć już bardziej szczegółowych. Jest nią na przykład tendencja do „teologizacji” bytów inteligibilnych, o których mówił Platon, a tym samym uznawanie prymatu boskości względem bytu, bądź innymi słowy, prymatu teologii względem ontologii. W związku z tym i ponadto, medioplatonicy mieli predylekcję do tworzenia hierarchii ontologicznych (a właściwie teologicznych), które – choć w zależności od poszczególnych autorów zawierały różną liczbę boskich bytów – w jakimś stopniu przypominały teorię emanacji hipostaz, rozwijaną później przez systemy neoplatońskie. Warto też

¹⁷ Szerzej na temat historii pojęcia „eklektyzm” zob. P. Donini, *The History of the Concept of Eclecticism*, w: P. Donini, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, red. M. Bonazzi, Berlin 2011, s. 197–209.

¹⁸ J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (Itaca, New York 1977). Dalej będę cytował nowe, przejrzone wydanie książki o tym samym tytule (Itaca, New York 1997). Należy jednak zaznaczyć, że terminem „medioplatonizm” pojawiał się już wcześniej. Nieduży rozdział poświęcony medioplatonizmowi pojawia się, na przykład, w niemieckim podręczniku do historii filozofii z początku XX w. Zob. *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums*, ed. K. Praechter (Berlin 1920), s. 536–568. Monografia Dillona jednak odbiła się szerszym echem w środowisku akademickim.

¹⁹ F. Ferrari, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, „Rivista di storia della filosofia” 70 (2015), s. 321. Niżej wyliczone tezy wspólne dla doktryn medioplatońskich pochodzą również z tego samego artykułu. Zob. tamże, s. 321–323.

zauważyć, że ulubionym i najczęściej komentowanym w tych kręgach dialogiem był *Timajos*, który przecież opowiadał o Bogu Platona – Demiurgu, ale też sugerował istnienie innych bardziej transcendentnych względem niego bytów boskich. Ten właśnie dialog medioplatonicy interpretowali w sposób alegoryczny, odwołując się przy tym do nauk niespisanych Platona, ale także do innych tradycji filozoficznych, zwłaszcza do pitagorejskiej i perypatetyckiej. W związku z tą ostatnią, u niektórych przedstawicieli medioplatonizmu, pojawiła się tendencja do utożsamienia boskiego Intelaktu, o którym mówił Platon z Nieruchomym Poruszycielem, o którym opowiadał Arystoteles w *Księdze Lambda* swej *Metafizyki*²⁰.

Ta ogólna charakterystyka filozofii medioplatonickiej, która z pewnością pomija wiele „odstępstw od reguły”, powinna nam wystarczyć, aby na kilku konkretnych przykładach przyjrzeć się temu, jak w środowisku średniego platonizmu była interpretowana Platońska doktryna o Idei Dobra. Należy jednak jeszcze zaznaczyć, że hierarchie ontologiczne *vel* teologiczne, które tworzyli medioplatonicy w ramach alegorycznej interpretacji dialogów Platona różniły się między sobą. Idea Dobra była oczywiście najwyższym z boskich bytów takiej hierarchii, lecz nie zawsze w wyraźny sposób była ona odróżniana od Demiurga. Oto dwa przykładowe teksty, które obrazują tę kwestię. Pierwszy pochodzi od Plutarcha, drugi jest fragmentem z dzieła Numeniusza *O Dobru*, które choć nie zachowało się było obszernie cytowane przez autorów starożytnych:

Najbardziej boska natura (ἡ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις)
składa się z trzech części: z bytu inteligibilnego, materii

²⁰ Szerzej na temat wyżej wyliczonych, ale także innych, ogólnych cech medioplatonizmu zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa* (Lublin 1999), s. 330–367; M. Zambon, *Middle Platonism*, w: *A Companion to Ancient Philosophy*, red. M. L. Gill and P. Pellegrin (Oxford 2006), s. 561–576; L. Gerson, *From Plato to Platonism* (Ithaca–London 2013), s. 179–207; E. Vimercati, *Introduzione*, w: *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze. Testigreci e latini a fronte*, red. E. Vimercati (Milano 2015), s. 9–63; K. Pawłowski, *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoności w filozofii średnioplatonickiej i jego egzystencjalne konsekwencje*, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016), s. 77–95; G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation* (New York 2018).

oraz z tego, co od nich pochodzi (τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς ὅλης καὶ τοῦ ἐκ τούτων), a co Hellenowie nazywają kosmosem. I tak Platon miał zwyczaj nazywać część inteligibilną mianem „idei” lub „wzorca”, a także „ojcem”; część materialną mianem „matki” i „żywicielki”, a także „siedziby” i „miejscem” powstawania; a to, co od obu pochodzi mianem „potomstwa” i „powstawaniem”²¹.

Numeniusz utrzymuje, że Bogów jest trzech. Pierwszego nazywa „Ojcem” (πατήρ), drugiego „Twórcą” (ποιητής), trzeciego „Dziełem” (ποίημα). Kosmos bowiem jest dla niego Trzecim Bogiem. Jego Demiurg jest więc podwójny: Pierwszy Bóg i Drugi (ὁ πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεῦτερος), Trzeci natomiast jest wytworzony przez Demiurga²².

Choć w obu powyższych tekstach mamy do czynienia z potrójnym podziałem rzeczywistości boskiej (θεῖος), bądź wprost z trzema Bogami (θεοί), to jednak inaczej klasyfikuje to, co boskie Plutarch, a inaczej Numeniusz. Według tego pierwszego, boska hierarchia składa się z bytu inteligibilnego (do którego zalicza on zarówno idee jak i Demiurga), materii oraz świata widzialnego²³. Ten drugi natomiast zupełnie pomija materię, a dokonuje rozróżnienia między Pierwszym a Drugim Bogiem. Teza Numeniusza jest wynikiem alegorycznej interpretacji słynnej wypowiedzi Platona pochodzącej z *Timajosa*: „Znaleźć Twórcę i Ojca (ποιητὴν καὶ πατέρα) tego wszechświata jest rzeczą trudną, lecz znalazłszy Go, jest niemożliwe opowiadać o Nim

²¹ Plutarch, *De Iside et Osiride* 373e.

²² Numeniusz, Fr. 21 (ed. Vimercati, 1390).

²³ Ciekawym w tym zestawieniu jest to, że materia, określona jako ὅλη – a więc terminem pochodzenia Arystotelesowskiego – zaliczona zostaje do natury boskiej. Plutarch utożsamia jednak Arystotelesowską ὅλη z Platońską χώρα. Ta ostatnia jest według Platona nie tylko miejscem, ale także przestrzenią, a zarazem siedzibą wszystkich rzeczy powstających. Ponadto, jak zauważa Giovanni Reale, χώρα nie jest absolutną negacją świata inteligibilnego i źródłem zła, lecz warunkiem koniecznym, aby mogło powstać wszystko, co powstaje. Choć chaotyczna, jest prawdziwym i wiecznym principium metafizycznym. Zob. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Mediolan 1991, s. 598–622. W ten właśnie sposób również Plutarch musiał pojmować Platońską *chorę*, skoro uznał ją za jedną z trzech części natury najbardziej boskiej.

wszystkim”²⁴. Greckie słowa *πατήρ* oraz *ποιητής*, które w wypowiedzi Platona odnoszą się do jednego i tego samego Twórcy kosmosu zostają użyte przez Numeniusza jako imiona dwóch Bogów: Pierwszego i Drugiego. I choć w wyżej cytowanym tekście Demiurg jest określony jako „podwójny”, to w innym miejscu komentator Platona w wyraźny sposób oddziela Pierwszego Boga od Demiurga, przypisując temu pierwszemu cechy transcendencji, którymi charakteryzuje się Platońska Idea Dobra:

Pierwszy Bóg, który twa w sobie samym (*ἐν ἑαυτοῦ ὄν*) jest prosty, bo będąc całkowicie zwrócony ku sobie, nigdy nie może być podzielony. Drugi Bóg i Trzeci Bóg są jednym, jednakże gdy wchodzi w kontakt z materią, która ma naturę Diady, jednoczy ją, lecz zostaje przez nią podzielony, ponieważ ta ma charakter pożądliwy i płynny. Skoro zaś nie jest On skierowany ku temu, co inteligibilne (bo wtedy byłby skierowany ku sobie), to patrząc na materię i przejmując się nią, zapomina o sobie samym. Ponieważ jego pragnienie zwróciło się ku materii, wchodzi w kontakt z tym, co zmysłowe, opiekuje się nim, a także podnosi je ku własnemu sposobowi życia²⁵.

Oprócz Pierwszego Boga, oddzielonego od reszty bytów inteligibilnych i zmysłowych, istnieje więc według Numeniusza Demiurg, który – mówiąc metaforycznie – posiada podwójne „oblicze”. Z jednej strony może się on wpatrywać w świat inteligibilny, który jest ponad nim (ale i w nim samym), z drugiej strony może kierować swe „oblicze” ku materii, przez co sam ulega podziałowi. Tym jednak, co w powyższym tekście jest ważne dla naszego tematu to podkreślenie transcendencji Pierwszego Boga. To nie Pierwszy Bóg łączy się z materią, lecz Drugi. Ten pierwszy pozostaje oddzielony od wszelkiego bytu. Jest zawsze zwrócony ku sobie samemu, niczym

²⁴ Platon, *Timajos* 28c.

²⁵ Numeniusz, Fr. 11 (ed. Vimercati, 1380).

Arystotelesowski Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel. Jak więc należy rozumieć wypowiedź z wyżej cytowanego tekstu, o „podwójnym Demiurgu”? Czy między tezami zawartymi we Fr. 21 oraz we Fr. 11 nie zachodzi sprzeczność? W jaki sposób transcendentny Pierwszy Bóg może być równocześnie Demiurgiem? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w innym miejscu dzieła Numeniusza *O Dobru*. Okazuje się bowiem, że komentator Platona rzeczywiście mówi o dwóch Demiurgach, z których pierwszy – czyli Pierwszy Bóg – zostaje nazwany „Demiurgiem istoty” (ὁ τῆς οὐσίας δημιουργός), podczas gdy ten drugi – czyli Drugi Bóg – zostaje określony jako „Demiurg powstawania” (ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως)²⁶. Określenie „Demiurg istoty” jest niczym innym jak nawiązaniem do słynnej „metafory słońca” z Platońskiego *Państwa*, gdzie Idea Dobra zostaje określona jako przyczyna istnienia i istoty (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν) idei, mimo że ona sama jest ponad istotą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)²⁷. Mało tego, w tym samym miejscu Numeniusz stwierdza, że „Demiurg powstawania” jest dobry (ἀγαθός), dokładnie tak, jak go określa Platon w swym *Timajosie*²⁸, podczas gdy „Demiurg istoty” jest Dobrem samym w sobie (αὐτοαγαθόν)²⁹. W ten sposób, w ramach alegorycznej interpretacji dialogów Platona, powstaje medioplatońska hierarchia bytów boskich, w której transcendentne Dobro – Pierwszy Bóg – udziela dobra ale i istoty Drugiemu Bogu. I choć w innym miejscu Numeniusz zauważa, że Pierwszy Bóg, nie działa w sposób demiurgiczny, to równocześnie podkreśla, że należy go uznawać za Ojca Drugiego Boga³⁰. Demiurg z kolei – czyli Drugi Bóg – udziela dobra materii i w ten sposób tworzy kosmos – Trzeciego Boga³¹.

²⁶ Numeniusz, Fr. 16 (ed. Vimercati, 1386).

²⁷ Platon, *Państwo* 509b7–10.

²⁸ Platon, *Timajos* 29e.

²⁹ Numeniusz, Fr. 16 (ed. Vimercati, 1386).

³⁰ Numeniusz, Fr. 12 (ed. Vimercati, 1380–1382).

³¹ Na temat transcendencji Pierwszego Boga u Numeniusza zob. D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain 1995), s. 92–102; L. Gerson, *From Plato to Platonism*, s. 208–223; D. Mrugalski, *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „Roczniki Filozoficzne” 2019 nr 3 (67), s. 34–37.

Hierarchia boskich bytów obecna jest również w doktrynie Alkinousa, autora dzieła zatytułowanego *Didaskalikos*, będącego medioplatońskim podręcznikiem filozofii Platona. Każdy z rozdziałów tego dzieła omawia w sposób w miarę uporządkowany kwestie, które pojawiły się w różnych miejscach Platońskich dialogów, choć – jak to w zwyczaju medioplatoników – nie brak w nich wątków Arystotelesowskich. Co się tyczy hierarchii boskiej, to Alkinous mówi o Pierwszym Bogu, którego nazywa Pierwszym Umysłem, Drugim Bogu czyli o Drugim Umyśle (bądź o „Umyśle całego nieba”) oraz o Duszy świata³². Pierwszy Bóg, choć, niczym Nieruchomy Poruszyciel Arystotelesa, „porusza sam pozostając nieruchomy”³³, zostaje również utożsamiony z Platońską Ideą Dobra:

Bóg jest Dobrem, ponieważ udziela dobra wszystkim rzeczom, stosownie do swej mocy, będąc przyczyną wszelkiego dobra; jest Pięknością, gdyż sam w sobie, ze swej natury, jest doskonały i proporcjonalny; jest też Prawdą, bo jest zasadą wszelkiej prawdy, jak słońce jest zasadą wszelkiego światła; jest wreszcie Ojcem, ponieważ jest przyczyną wszystkich rzeczy i ponieważ uporządkował umysł niebiański oraz duszę świata, ukierunkowując ją i jej umysł na siebie i swoje myśli³⁴.

Choć Pierwszy Umysł, Bóg–Dobro, nazwany zostaje „ojcem” (*πατήρ*), a więc dokładnie tak jak Platoński Demiurg³⁵, i choć jest On określony jako „przyczyna wszystkiego” (*αἴτιος εἶναι πάντων*), nie jest bezpośrednim twórcą kosmosu. To „Umysł Duszy świata – jak czytamy w dalszej części *Didaskalikosa* – sam uporządkowany przez Boga, porządkuje całą naturę w tym świecie”³⁶. Przyczynowość Pierwszego Boga polega więc na udzielaniu dobra wszystkiemu za

³² Alkinous, *Didaskalikos* 164, 18–34.

³³ Alkinous, *Didaskalikos* 164, 23.

³⁴ Alkinous, *Didaskalikos* 164, 36–42.

³⁵ Platon, *Timajos* 28c.

³⁶ Alkinous, *Didaskalikos* 165, 2–4.

sprawą innych „pośredników”. Wprawdzie ukierunkowuje On w jakiś sposób Drugi Umysł oraz Duszę świata na siebie samego i na swoje myśli, to i tak w tym działaniu pozostaje transcendentny ontologicznie. Jego przyczynowość bowiem (zgodnie zresztą z Platońską metaforą słońca)³⁷ zostaje porównana do działania światła, które władzy wzroku umożliwia widzenie, ale także (zgodnie z metaforą Arystotelesa)³⁸ do przedmiotu pożądania, wywołującego pożądanie³⁹. Pierwszy Bóg Alkinousa, jest więc bardziej przyczyną celową, aniżeli sprawcą. Dokładnie tak, jak jest to w przypadku Platońskiej Idei Dobra, ale i w przypadku Arystotelesowskiego Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela⁴⁰.

Nie trudno się domyślić, że medioplatońskie hierarchie ontologiczne (*vel* teologiczne), które powstały w ramach alegorycznej interpretacji dialogów Platona, mogły stanowić inspirację dla żyjących w tym samym czasie myślicieli chrześcijańskich. I tak też się stało, zwłaszcza w kręgach „platonizujących” Ojców Kościoła⁴¹, którzy Bogu Ojcu zaczęli przypisywać cechy transcendentnej Idei Dobra, natomiast Jego Synowi – Logosowi, o którym opowiada Prolog Janowej Ewangelii, cechy Demiurga⁴². Wszakże to przez Logos wszystko

³⁷ Platon, *Państwo* 508a–509b.

³⁸ Arystoteles, *Metafizyka* 1072b.

³⁹ Alkinous, *Didaskalikos* 164, 23–26.

⁴⁰ Szerzej na temat doktryny Boga u Alkinousa zob. D. Carabine, *The Unknown God*, s. 71–83; L. Gerson, *From Plato to Platonism*, s. 195–207; M. Abbate, *Non-dicibilità del «Primo Dio» e via remotiois nel cap. X del Didaskalikos*, w: *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, red. F. Calabi, Pis 2002, s. 54–75; J. Dillon, *Commentary*, w: Alcinous, *The Handbook of Platonism*, red. J. Dillon, Oxford 2002, s. 100–111; K. Pawłowski, *Najważniejsze zagadnienia filozoficzne w Didaskalikos*, w: Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tłum. K. Pawłowski, Kraków 2008, s. 66–85; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 32–34.

⁴¹ Mówiąc o „platonizujących” Ojcach Kościoła mam na myśli przede wszystkim teologów ze środowiska aleksandryjskiego, ale nie tylko. Również apologety pierwszych wieków, żyjący w różnych częściach Imperium Rzymskiego czerpali obficie lub odwoływali się do doktryn medioplatońskich. Por. S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, Roma 1992, s. 111–135.

⁴² Warto jednak zaznaczyć, że nie wszyscy medioplatonicy utożsamiali Pierwszego Boga z Ideą Dobra, a Drugiego (w jakiś sposób „niższego” od tamtego) z Platońskim Demiurgiem. Według Attyka, Demiurg i Idea Dobra są tym samym (Por. Atticos, Fr. 12, ed. Vimercati, 764). Podobny pogląd, choć z pewną dozą wątpliwości, podzielali również Plutarch, Apulejusz czy Maksym z Tyru. Por. F. Ferrari, „Il Bene e il demiurgo: identità o gerarchia? Il conflitto delle interpretazioni nel medioplatonismo”, w: *Interpretare Platone: Saggi sul pensiero antico*, red. M. L. Gatti (Milano 2020), s. 241–245. Nie oznacza to jednak, iż myśliciele ci, utożsamiając Demiurga z Ideą Dobra, nie formułowali innych hierarchii ontologicznych. Według Plutarcha, na przykład, od najwyższego i absolutnie transcendentnego Boga pochodzi Logos, który jest mocą (δύναμις) przemierzającą kosmos i utrzymującą go w istnieniu, a zarazem boskim bytem, zawierającym

się stało; w Nim i dla Niego wszystko zostało stworzone; w Nim też wszystko ma istnienie⁴³.

Platonizujący Ojcowie Kościoła przed Plotynem

Zanim przyjrzymy się przykładowym doktrynom chrześcijańskich myślicieli, którzy przypisywali Bogu Ojcu cechy Platońskiej Idei Dobra, należy wspomnieć o Filonie z Aleksandrii, Żydowskim myślicielu z przełomu er, którego alegoryczna interpretacja Biblii, stała się inspiracją dla teologii późniejszych Ojców Kościoła⁴⁴. Znaczenie jego dzieła, a zarazem jego zamiłowanie do platonizmu, dostrzegł już w IV w. św. Hieronim, który w swoim dziele *De viris illustribus* przytoczył nawet powiedzenie, mające krążyć wśród Greków: „Albo Platon filonizuje, albo Filon platonizuje”⁴⁵. W kwestii naszego tematu powiedzieć, że Filon utożsamiał Boga z Ideą Dobra, to właściwie nie powiedzieć. W Aleksandrii pierwszych wieków naszej ery właściwie robili to wszyscy. By powtórzyć za Markiem Edwardsem, „Aleksandria kojarzy się z platonizmem, tak jak Londyn ze smogiem”⁴⁶. I tak Filon, już na pierwszych kartach swojego alegorycznego komentarza do Pięcioksięgu zauważa:

w sobie rozumne principia (λόγοι σπερματικοί), które mają być odcisnięte w materii. W tym aspekcie swojej doktryny Plutarch inspirował się oczywiście doktrynami stoików. Jego Logos jednak, w odróżnieniu od tego stoickiego, posiada również charakter transcendentny. Jest bowiem emanacją najwyższego Boga. Por. S. Lilla, *Introduzione al Medio platonismo*, s. 18–19. Zob. także J. Dillon, *The Middle Platonists*, s. 200–202.

⁴³ Por. J 1, 3; Kol 1, 15–17.

⁴⁴ Na temat możliwych wpływów myśli i egzegezy alegorycznej Filona na poszczególnych autorów chrześcijańskich zob. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, (Assen 1993); D. T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* (Leiden 1995).

⁴⁵ Hieronim ze Strydonu, *O znakomitych mężach*, 11: „De hoc vulgo apud Graecos dicitur, ἢ Πλάτων φιλονίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει: id est, aut Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo: tanta est similitudo sensuum et eloquii”.

⁴⁶ M. J. Edwards, *Origen Against Plato*, Oxford 2002, s. 1. Należy jednak zauważyć, że prof. Edwards w wielu swoich dziełach stara się wykazywać ograniczoną rolę platonizmu dla rozwoju teologii chrześcijańskiej. Nie jest jednak w stanie zaprzeczyć faktom. Platonizm w Aleksandrii był wszechobecny. Pozostaje tylko pytanie w jakim stopniu wpłynął on na modyfikacje w doktrynie chrześcijańskiej, albo też w jakim stopniu doktryna chrześcijańska pierwszych wieków wpłynęła na modyfikację późniejszego platonizmu.

Moc stwarzająca świat ma swoje źródło w prawdziwym dobru (τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν). Gdyby ktoś bowiem chciał szukać przyczyny, dla której wszystko zostało stworzone (ἔδημιουργεῖτο), to wydaje mi się, że nie myliłby się mówiąc, co powiedział jeden z dawnych mężów, a mianowicie że Ojciec i Twórca wszystkiego jest dobry (ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν). Dlatego właśnie nie odmówił On przekazania swej doskonałej natury (τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως) substancji, która sama w sobie nie miała nic pięknego, choć w możliwości mogła stać się wszystkim⁴⁷.

Autor biblijnej Księgi Rodzaju, wielokrotnie stwierdza, że wszystko, co uczynił Bóg, stwarzając świat, było dobre⁴⁸. Stwierdzenie to stało się dla Filona pretekstem do tego, aby cały biblijny opis stworzenia świata odczytywać z perspektywy *Timajosa*, który w Aleksandrii był czymś w rodzaju „Biblii platoników”⁴⁹. Z Platońskiego *Timajosa* wszakże pochodzi kilka tez zawartych w powyższym tekście. Jest nim oczywiście określenie Boga jako „Ojca i Twórcę” (πατήρ καὶ ποιητής)⁵⁰; uznanie Jego natury za najdoskonalszą (ἄριστος)⁵¹; przyjęcie istnienia preegzystującej i amorficznej substancji, która jest w stanie przyjmować wszystkie formy⁵² oraz teza, że stwarzanie kosmosu polegało na udzieleniu dobra, a nawet na upodobnieniu bezkształtnej materii do Dobra, którym jest Bóg⁵³.

Choć z powyższego mogłoby się wydawać, że Filon utożsamia biblijnego Boga z Platońską Ideą Dobra, a zarazem z Demiurgiem, jak to czynili niektórzy medioplatonicy, tacy jak Attyk, Plutarch, Apulejusz czy Maksym z Tyru⁵⁴, to jednak tak zupełnie nie jest. Bóg Filona przybiera wprawdzie cechy transcendentnej Idei Dobra (i dlatego,

⁴⁷ Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi* 21.

⁴⁸ Rdz 1, 4–31.

⁴⁹ D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, s. 57.

⁵⁰ Platon, *Timajos* 28c.

⁵¹ Platon, *Timajos* 29a.

⁵² Platon, *Timajos* 51a–b.

⁵³ Platon, *Timajos* 29e–30a.

⁵⁴ Por. przypis 42, powyżej.

za Platonem, porównany zostaje do słońca)⁵⁵, lecz dzieła stworzenia dokonał On za pośrednictwem Logosu, który jest mocą (δύναμις) pochodzącą od Boga, a zarazem miejscem (τόπος), w którym ulokowany jest świat Boskich idei (τῶν ἰδεῶν κόσμος)⁵⁶. O tej mocy jest zresztą mowa na początku wyżej cytowanego tekstu. Ma ona swoje źródło w prawdziwym Dobru (τὸ ἀγαθόν), którym jest Bóg. Bóg-Dobro udziela się więc światu, pozostając, względem niego zupełnie transcendentny. Na tę transcendencję Aleksandryczyk kładzie ogromny nacisk w wielu miejscach swoich pism. Stwierdza na przykład, że „Pierwsze Dobro, i Piękno, i Szczęście i Obfitość można nazwać lepszym od dobra, piękniejszym od piękna, bardziej obfitującym niż obfitość i szczęśliwszym od samego szczęścia”⁵⁷, albo że Bóg jest „przewyższający cnotę, przewyższający wiedzę, przewyższający samo Dobro i samo Piękno”⁵⁸, lub też, że jest On „lepszy od Dobra, czystszy od Jedna i bardziej pierwotny niż Monada”⁵⁹.

Skąd u Filona taki nacisk na transcendencję pierwszego principium metafizycznego rzeczywistości? Dlaczego nie stwierdził on po prostu, że Bóg jest ponad wszelką substancją, jak Platona Idea Dobra? Dlaczego Bóg musi być lepszy, od Dobra i piękniejszy od Piękna? Wydaje się, że kluczem do rozwiązania tej kwestii jest pozytywnie rozumiane pojęcie nieskończoności, które Aleksandryczyk

⁵⁵ Filon Aleksandryjski, *De praemiis et poenis* 45–46; *De specialibus legibus* I, 279; *De virtutibus* 164; *De somniis* I, 72–73; *De ebrietate* 44–45; *De Abrahamo* 75–76; *De officio mundi* 71.

⁵⁶ Filon Aleksandryjski, *De officio mundi* 20. Szerzej na temat koncepcji stworzenia u Filona oraz na temat pośredniczej funkcji Logosu zob. D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985, s. 9–27; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, s. 442–475; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* (Milano 1989); M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu De officio mundi Filona z Aleksandrii* (Lublin 2001); D. T. Runia, *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden 2001); C. S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015, s. 36–82; D. Mrugalski, *Stwarzanie wieczne i poza czasem. Filozoficzne źródła koncepcji generatio aeterna Orygenes*, „Verbum Vitae” 2019 nr 35, s. 377–386.

⁵⁷ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gatium* 5: κρείττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, καὶ μακαριότητος μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον.

⁵⁸ Filon Aleksandryjski, *De officio mundi* 8: κρείττων ἢ ἀρετῆ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.

⁵⁹ Filon Aleksandryjski, *De vita contemplativa* 2: ἀγαθοῦ κρείττον ἐστί, καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονότερον. Zob. także *De praemiis et poenis* 40: ἀγαθοῦ κρείττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον.

łączy kwestią dobroci Boga. W odróżnieniu od Platona i Arystotelesa, ale także w odróżnieniu od medioplatoników pogańskich, Filon zakłada, że nieskończoność nie musi oznaczać czegoś niedokończonego, a więc niedoskonałego (a taki pogląd przeważał w filozofii starożytnej przed Filonem)⁶⁰, lecz może wskazywać na nadmiar dobra, mocy, łask, wiedzy i mądrości, które posiada Bóg. Dobro jest więc nie tylko przyczyną wszelkiego istnienia i wszelkiej substancji, lecz także bezkresnym i dobroczyнным udzielaniem się temu, co już istnieje. Dlatego też Aleksandryczyk porównuje dobroć Boga, nie tylko do słońca, które wszystko oświeca, choć pozostaje ponad światem, ale także do źródła nieustannie wytryskującej wody. Tą wodą są przeobfite (ἄφθονοι) i nieskończone (ἀπερίγραφοι) łaski, niemające ani granicy, ani końca (ὅρον ἢ τελευτήν οὐκ ἔχουσαι)⁶¹.

Z konceptu radykalniej transcendencji ontologicznej Boga, który związany jest z ideą nieskończoności, wynika koncept radykalnej transcendencji epistemologicznej. Nieskończoność bowiem nie może być objęta przez cokolwiek, co jest skończone. Dlatego też Filon, odwołując się do Platońskiej metafory słońca, zwraca uwagę na to, że blask słońca jest oślepiający. Oznacza to, że poznanie Bożej istoty jest niemożliwe⁶². Wprawdzie ludzki intelekt jest w stanie badać, dociekać i wnioskować na temat natury Boga, gdyż doświadcza, a wręcz jest zanurzony, w mocach i dobrodziejstwach pochodzących od Niego, jednakże czym innym jest moc Boża, która działa w świecie w sposób skończony, a czym innym źródło, z którego ona pochodzi. To ostatnie jest nieskończone i niewyczerpane⁶³. Dlatego też – konkluduje

⁶⁰ Szerzej na ten temat zob. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesesa: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum” 2017 nr 67, s. 437–450; D. Mrugalski, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenesesa? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów De principiis*, „Vox Patrum” 2018 nr 69, s. 495–498; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 25–41.

⁶¹ Filon Aleksandryjski, *Quis rerum divinarum heres sit* 31–33. Zob. także *De officio mundi* 23; *De confusione linguarum* 171; *De sacrificiis* 59, 124; *De posteritate Caini* 151–152; *Quod Deus sit immutabilis* 80–81; *Legum allegoriae* I, 34.

⁶² Filon Aleksandryjski, *Quod Deus sit immutabilis* 77–78; *De Abrahamo* 75–76; *De ebrietate* 44–45; *De somniis* I, 72–76.

⁶³ Warto jednak zaznaczyć, że Filon, odczytując w sposób alegoryczny historię życia wybranych postaci biblijnych (takich jak Abraham czy Mojżesz), opisuje intelektualno-etyczny proces poznawania i upodabniania się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῷ), który jest nawiązaniem do słynnej wypowiedzi Platona (*Teajtet* 176 b). Nie wydaje się jednak, aby ów proces mógł

Aleksandryczyk – istota Boga-Dobra jest „niepoznawalna, nienazywalna, niewyraźna i niedająca się objąć poprzez żadną ideę”⁶⁴.

W podobnych kategoriach mówi o Bogu, Klemens Aleksandryjski, myśliciel chrześcijański z przełomu II i III w. n.e., któremu była dobrze znana filozoficzna interpretacja Biblii dokonana przez Filona. W swych *Kobiercach* stwierdza on, że Bóg Ojciec jest „przyczyną ponad wszelką przyczyną (τὸ ἐπέκεινα αἰτίων), najstarszą i najbardziej dobroczynną ze wszystkich (τὸ πρέσβιστον καὶ πάντων εὐεργητικώτατον)”⁶⁵. Wyrażenie τὸ ἐπέκεινα αἰτίων jest z pewnością nawiązaniem do wypowiedzi z Platońskiego *Państwa* wskazującej na transcendencję Idei Dobra, która jest czymś ponad wszelką substancją (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁶⁶. Klemens jednak stwierdza, że Ojciec wszechrzeczy jest ponad wszelką przyczyną, a nie ponad substancją, gdyż nieco wcześniej zaznaczył, że to Syn Boży – Logos – jest przyczyną stworzenia. Ów Logos, który przyjmuje cechy Platońskiego Demiurga, zostaje określony jako zasada (ἀρχή) wszelkiego stworzenia, a zarazem jako najstarszy (choć nie w rozumieniu czasowym) z bytów inteligibilnych⁶⁷. Skoro Logos jest przyczyną stwórczą, i skoro on sam pochodzi od Ojca, który nie ma ponad sobą żadnej innej przyczyny, lecz udziela wszystkiemu istnienia i dobra, wyrażenie Klemensa τὸ ἐπέκεινα αἰτίων jest tożsame z Platońskim ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.⁶⁸

doprowadzić do pełnego, przedmiotowego czy tematycznego poznania istoty Boga. Mało tego, właśnie ze względu na nieskończoność Boga, ów proces może przedłużać się w nieskończoność. Por. Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus* I, 41–50; *De posteritate Caini* 18–19. Por. W. E. Helleman, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, „Studia Philonica Annual” 1990 nr 2, s. 51–71. Zob. także M. Osmański, *Filona z Aleksandrii etyka upodabniania się do Boga* (Lublin 2007).

⁶⁴ Filon Aleksandryjski, *De somniis* I, 67: ἀκατονόμαστος καὶ ἄρρητος καὶ κατὰ πάσας ιδέας ἀκατάληπτος. Zob. także *De mutatione nominorum* 15; *De fuga et inventione* 141; *De praemiis et poenis* 40. Szerzej na temat niepoznawalności istoty Boga u Filona zob. H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, t. 2, Cambridge 1962, s. 94–164; F. Calabi, *Unknowability of God*, w: F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, s. 39–56; D. Mrugalski, *Il Dio trascendente nella filosofia alessandrina giudaica e cristiana: Filone e Clemente*, Roma 2013, s. 118–144.

⁶⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII, 2, 3. Por także *Wychowawca* I, 71, 1: ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.

⁶⁶ Platon, *Państwo* 509b.

⁶⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII, 2, 2.

⁶⁸ J. Whittaker, „Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, „Vigiliae Christianae” 1969 nr 23, s. 93. Szerzej na temat transcendencji ontologicznej Boga u Klemensa zob. E. Osborn, *Clement of Alexandria*,

Wszelka substancja (οὐσία), nawet substancja samego Logosu pochodzi od Ojca, podczas gdy sam Ojciec, tak jak Platońska Idea Dobra, jest ponad wszelką substancją. Ponadto, w innym miejscu Klemens mówi o nieustannym udzielaniu się Dobra, którym jest Bóg:

Własnością Boskiej mądrości, cnoty i mocy jest, nie tylko czynienie dobra (τὸ ἀγαθοποιεῖν) – taka bowiem jest natura Boga, jak naturą ognia jest ogrzewać, a naturą światła świecić – ale także, a nawet przede wszystkim, aby osiągnąć dobry i pożyteczny cel poprzez zło wymyślone przez kogoś, i aby wyciągnąć jakąś korzyść z tego, co wydaje się być złem⁶⁹.

Choć w powyższym tekście znajdujemy z pewnością nawiązanie do Platońskiej metafory słońca, to jednak owa metafora zostaje nieco zmodyfikowana, przynajmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze Platon, porównując Ideę Dobra do słońca, wskazywał przede wszystkim na jej transcendencję ontologiczną⁷⁰, tymczasem Klemens stwierdza, że tak jak naturą światła jest świecić, tak naturą Boga jest czynić dobro (τὸ ἀγαθοποιεῖν). Zostaje tu więc podkreślona nie tyle transcendencja (którą Aleksandryczyk również zakłada), co nieustanna aktywność Boga-Dobra⁷¹. Po drugie, Aleksandryczyk stawia tezę, że Bóg jest nie tylko przyczyną istnienia tego, co istnieje, ale ma także wpływ na historię ludzkości. Jest bowiem w stanie – właśnie ze względu na swą

Cambridge 2005, s. 111–153; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, s. 152–206; D. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, s. 199–225.

⁶⁹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 86, 3.

⁷⁰ Platon, *Państwo* 508a–509c.

⁷¹ O tej nieustannej dobroczynnej aktywności Boga, która jest własnością Jego natury Klemens pisze również w wielu innych miejscach swoich dzieł. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI 104, 3: „Bóg, czyniąc z samej swej natury dobro – gdyż jest prawdziwie Bogiem i Dobrym Ojcem i objawia się jako taki w swej nieustannej dobroczynności – pozostaje niewzruszenie w tożsamości swej dobroci (ἐν ταυτότητι τῆς ἀγαθωσύνης ἀπαραβάτως μένει). Bo na cóż komu Dobro, jeśli nie działa i nie udziela dobrodziejstw?”. Komentując natomiast wypowiedź o odpoczynku Boga, o którym mowa w Rdz 2, 2, Aleksandryczyk sugeruje, aby interpretować ją w sposób alegoryczny, gdyż nie może być prawdą, aby Bóg przestał być aktywny. „Będąc bowiem dobry, gdy przestanie czynić dobro, przestanie być Bogiem (ἀγαθὸς γὰρ ὢν, εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεοῦ εἶναι παύσεται)” (*Kobierce* VI 141, 7–142, 1). Por. także *Kobierce* VI 159, 4–5; 1, 7; VII, 42, 2–5; *Wychowawca* I, 3, 9.

dobroczynną moc – wyprowadzać dobro ze złych czynów, które przecież dokonywane są w czasie przez konkretnych ludzi. O ile pierwszą tezę można by w jakiś sposób wyprowadzić również z niektórych wypowiedzi Platona (wszakże Idea Dobra jest odwiecznym, pierwszym principium rzeczywistości, a więc nieustannie jest przyczyną istnienia i istoty idei, które przecież są dobre), o tyle druga jest pewną nowością. Uniwersalizm właściwy filozofii greckiej zostaje tu wpisany w historyczną zmienność. Obie tezy są jednak powiązane, gdyż dotyczą nieskończonej, w sensie czasowym i ontologicznym, mocy Boga, która na różne sposoby działa w świecie stworzonym⁷². Ową moc (δύναμις) Klemens odróżnia od istoty (οὐσία) Boga. Ta ostatnia jest absolutnie niepoznawalna i nieobejmowalna, ta pierwsza natomiast przenika świat, wpływa na życie poszczególnych ludzi i objawia Tego, od którego pochodzi⁷³. Tą mocą, zgodnie ze słowami Apostoła Pawła, jest Syn Boży – Chrystus, który według Klemensa działał w świecie także przed swoim wcieleniem⁷⁴. Mało tego, to On właśnie stworzył świat, nieustannie podtrzymuje go w istnieniu, opatrznosciovo nim kieruje i w ogóle jest przyczyną wszelkich dóbr (ἀπάντων τῶν ἀγαθῶν), które pochodzą od Boga-Dobra⁷⁵. I choć mogłoby się wydawać, że objawienie, które dokonało się za sprawą wcielenia Logosu – Mocy i Mądrości Boga – dało dostęp do poznania istoty Ojca, to jednak, według Aleksandryjczyka tak zupełnie nie było. Zgłębianie nauki przekazanej przez wcielony Logos jest dopiero początkiem intelektualno-etycznego procesu upodabniania się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῷ)⁷⁶, który ostatecznie nigdy nie będzie mógł być zrealizowany w zupełności. Nieskończonym bowiem jest cel, którego przedmiotem jest ten proces⁷⁷.

⁷² Szerzej na temat modyfikacji Platońskiej metafory słońca w doktrynie Klemensa zob. D. Mrugalski, *Metamorfozy Platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum” 2017 nr 68, s. 35–41. Natomiast na temat nieskończoności Boga u Klemensa zob. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenes*, s. 450–458; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 41–44.

⁷³ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II 5, 4–6, 3; V 71, 4–5. Szerzej na ten temat zob. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 238–251; D. Mrugalski, *Il Dio trascendente*, s. 217–225.

⁷⁴ I Kor 1, 24; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI, 47, 3–4.

⁷⁵ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII, 7, 7–9, 3.

⁷⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, V, 71, 2–4; II, 97, 1; *Wychowawca* I, 52, 1–3; I, 98, 1–3.

⁷⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 134, 1–2; VII, 56, 3.

Drogą Filona i Klemensa, w utożsamieniu Boga Ojca z transcendentnym Dobrem podążył również Orygenes. Także w jego doktrynie Logos przyjmuje funkcje demiurgiczne, będąc dobrocią pochodzącą z dobroci pierwotnej, którą jest Ojciec. Oto jeden z emblematycznych tekstów obrazujących tę teorię:

Ojciec bowiem jest niewątpliwie dobrocią pierwotną (*principalis bonitas*); z niej narodził się Syn, który pod każdym względem jest obrazem Ojca, a zatem słusznie nosi również tytuł „obrazu Jego dobroci” (Mdr 7,26). Nie ma przecież w Synu jakiejś innej dobroci poza tą, która jest w Ojcu. Słusznie więc mówi sam Zbawiciel w Ewangelii: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg Ojciec” (Mk 10,18); wskazuje na to fakt, iż Syn nie ma innej dobroci, lecz tę samą, którą ma Ojciec; słusznie też nazywa się jej „obrazem”, ponieważ pochodzi On właśnie z pierwotnej dobroci (*ex ipsa principali bonitate*), a nie ma w Nim innej dobroci poza dobrocią Ojca oraz nie istnieje w Synu jakiegokolwiek niepodobieństwo ani odmienność od dobroci. Nie należy tedy uważać za jakieś błuznierstwo zdania następującego: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg Ojciec”, bo nie chodzi tu o to, by przeczyć dobroci Chrystusa albo Ducha Świętego; przeciwnie, należy uważać, jak to już poprzednio stwierdziłem, że pierwotna dobroć tkwi w Bogu Ojcu (*principalis bonitas in deo patre*) i że Syn, który się z Niego narodził, oraz Duch Święty, który od Niego pochodzi, niewątpliwie mają w sobie istotę dobroci istniejącej w źródle, z którego narodził się Syn i z którego pochodzi Duch Święty⁷⁸.

W powyższym cytacie, pochodzącym z łacińskiego tłumaczenia dzieła *O zasadach* dokonanego przez Rufina, kilkakrotnie pojawia się wyrażenie: *principalis bonitas* („dobroć pierwotna”). Możemy się domyślać, że owa *principalis bonitas* jest łacińskim odpowiednikiem

⁷⁸ Orygenes, *O zasadach* I, 2, 13.

greckiego αὐτοαγαθόν („dobro samo w sobie”), gdyż posiadamy fragment wypowiedzi Orygenes, którą w języku oryginalnym przytacza Justynian, gdzie taki właśnie termin zostaje użyty w odniesieniu do Boga Ojca⁷⁹. Słowo αὐτοαγαθόν z kolei odnosi nas do doktryny Numeniusa⁸⁰, którego myśliciel z Aleksandrii znał, a nawet cytował⁸¹. Tak więc Orygenes, posługując się terminologią medioplatońską stara się opisać relacje zachodzące „wewnątrz” Trójcy Świętej. Mało tego, podobnie jak to czynili medioplatonicy – choć ciągle w ramach swojej doktryny trynitarniej – tworzy pewnego rodzaju hierarchię ontologiczną. Najwyższą i absolutnie transcendentną zasadą, niemającą ponad sobą żadnej innej zasady, jest Bóg Ojciec – Dobro samo w sobie (*principalis bonitas*). Od Niego pochodzi wszelkie istnienie. On też jest przyczyną istnienia i dobroci Syna Bożego – Logosu. Ten z kolei jest przyczyną istnienia Ducha Świętego i wszystkich innych stworzeń⁸².

Poczyniwszy tego typu obserwacje, należy jednak sprawę owej hierarchii ontologicznej nieco zniuansować. Wydaje się bowiem, że pochodzenie kolejnych osób Trójcy ma według Orygenes, charakter jedynie logiczny, nie zaś czasowy czy aksjologiczny. W innym miejscu dzieła *O zasadach* myśliciel z Aleksandrii stwierdza:

Tylko w samej Trójcy, która jest Twórczynią wszechrzeczy, tkwi substancjalna dobroć (*bonitas substantialiter inest*); pozostałe byty posiadają dobroć w sposób akcydentalny

⁷⁹ Justynian, *List do Menasa*, w: Origène, *Traité des principes*, t. 2: *Commentaire et fragments*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, Sources Chrétiennes 253, Paris 1978, s. 53–54.

⁸⁰ Numenius, Fr. 16 (ed. Vimercati, 1386).

⁸¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I, 15; IV, 51; V, 38; V, 57.

⁸² Wyżej opisaną hierarchię bardzo dobrze oddaje następująca wypowiedź myśliciela z Aleksandrii. Zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* II, 10, 75–76: „My natomiast, będąc przekonani, że istnieją trzy byty substancjalne (τρεῖς ὑποστάσεις) – Ojciec, Syn i Duch Święty, oraz wierząc, że żaden byt oprócz Ojca nie jest niezrodzony (ἀγέννητον), jako pobożną i prawdziwą opinię przyjmujemy pogląd, że chociaż wszystko powstało „za pośrednictwem Słowa”, to jednak Duch Święty jest czcigodniejszy nade wszystko i pod względem godności zajmuje pierwsze miejsce wśród bytów, które Ojciec stworzył przez Chrystusa. I może to właśnie sprawia, że Duch Święty nie nazywa się Synem Bożym, albowiem tylko Jednorodzony od samego początku jest Synem. Wydaje się, że Duch Święty korzysta z Jego pomocy, aby mieć rzeczywisty byt, nie tylko po to, żeby istnieć, lecz również po to, żeby być mądrym, rozumnym, sprawiedliwym oraz posiadać wszystkie te cechy, które musimy sobie wyobrazić jako własność Ducha Świętego, mając na względzie Jego uczestnictwo w wymienionych przez nas przymiotach Chrystusa”. Zob. także Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* XIII, 25, 151–153.

i taki, w którym może ona zanikać (*ceteri uero accidentem eam ac decidentem habent*), a znajdują się one w stanie szczęśliwości wówczas, gdy uczestniczą w świętości, mądrości i w samym Bóstwie. Jeżeli zaś zaniedbują to uczestnictwo i gardzą nim, wówczas wskutek winy ich własnego zaniedbania szybciej lub wolniej, w większym lub mniejszym stopniu każdy z nich sam dla siebie stanowi przyczynę swego upadku lub klęski⁸³.

Okazuje się więc, że nie tylko Bóg Ojciec, ale także Syn Boży i Duch Święty posiadają substancjalne dobro, choć tym dwóm ostatnim zostało ono udzielone od tego pierwszego. Stworzenia natomiast, które również posiadają dobro udzielone, nie posiadają go w sposób substancjalny, lecz akcydentalny. Może ono – jak wyjaśnia Orygenes – zanikać na skutek ich wolnych wyborów. Substancjalna dobroć Trójcy nigdy zaniknąć nie może.

Co zaś się tyczy porządku czasowego, to w wielu miejscach swoich pism Aleksandryczyk dowodzi, że Logos istniał odwiecznie wraz z Ojcem. Wprawdzie narodził się z Ojca i od Ojca pochodzi, „jednakże bez jakiegokolwiek początku: ani takiego, który da się określić w czasie, ani takiego, który można sobie wyobrazić wyłącznie rozumowo”⁸⁴. Przy tej okazji Orygenes odwołuje się również do platońskiej metafory słońca, choć w pewien sposób dopasowuje ją do swojej doktryny trynitarniej. Słońcem jest według niego Ojciec–Dobro, blaskiem od niego pochodzącym jest Syn–Logos. Jak długo istnieje źródło światła – stwierdza nasz myśliciel – tak długo istnieje blask od niego pochodzący. Skoro jednak Bóg jest wieczny, to wieczny musi być również „Odblask Jego chwały”⁸⁵, czyli Syn⁸⁶. Syn jest więc odwiecznie rodzoną dobrocią, ale i mądrością, i prawdą, i życiem i wszystkim tym, co charakteryzuje istotę Boga⁸⁷.

⁸³ Orygenes, *O zasadach* I, 6, 2.

⁸⁴ Orygenes, *O zasadach* I, 2, 2.

⁸⁵ Hbr 1, 3.

⁸⁶ Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza* IX, 4.

⁸⁷ Orygenes, *O zasadach* IV, 4, 1. Zob. także Orygenes, *O zasadach* I, 2, 2; I, 2, 4; I, 4, 4; Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* XIX, 22, 146–147. Szerzej na temat koncepcji

Choć Orygenes stwierdza, że cała Trójca posiada dobro w sposób substancjalny, to w innym miejscu zastanawia się, czy o Bogu w ogóle można mówić posługując się kategorią substancji. Wszakże „Bóg nie uczestniczy w substancji (οὐδ’ οὐσίας μετέχει ὁ θεός), to raczej substancja uczestniczy w Bogu aniżeli Bóg w substancji”⁸⁸. Z drugiej zaś strony, jeśli uznać, że byt niecielesny i transcendentny jest substancją prawdziwą, to Bóg, i tylko Bóg w sposób właściwy może być nazwany substancją. „Ci bowiem słusznie pojmują substancję (οὐσία), którzy uznają, że jest nią, jako pierwsza, hipostaza bytów niecielesnych (τὴν τῶν ἀσωμάτων ὑπόστασιν)”⁸⁹. Ci zaś, którzy przypisują Bogu jakąkolwiek domieszkę cielesności, rozciągłości, bądź uważają, że Boska substancja ulega zmianie lub podziałowi, są ludźmi, „którzy nawet we śnie nie są zdolni wyobrazić sobie naturę niewidzialną i bezcielesną, która jest substancją prawdziwą (κυρίως οὐσίαν)”⁹⁰. Tak więc Orygenes, choć mówiąc o Bogu często odwołuje się do platońskiej metafory słońca z *Państwa* 509b, nie stwierdza jednoznacznie, jak to uczynił Platon, że Bóg jest ponad substancją (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Wszystko zależy od tego, jak rozumie się pojęcie substancji. Jeśli pojmuje się substancję w sposób Arystotelesowskiej substancji pierwszej, czyli jako byt złożony z formy i materii, bądź na sposób stoicki, jako ciało, to Bóg jest ponad substancją. Jeśli jednak Bóg jest niecielesnym Dobrem, które utożsamia się z prawdziwym istnieniem, to jest On substancją (οὐσία) w stopniu najwyższym, natomiast wszystko inne staje się substancją, o tyle o ile partycypuje w Dobru. W przeciwnym razie zmierza do niebytu, lub właściwie jest niebytem. Teza ta zostaje szerzej omówiona w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana*, w którym Orygenes zastanawia się nad znaczeniem słów: „Wszystko przez Nie [tzn. przez Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało”⁹¹. I tak, na wstępie swojego wywodu nasz myśliciel stwierdza:

generatio aeterna Syna przez Ojca u Orygenesa oraz na temat jej medioplatońskich źródeł zob. D. Mrugalski, *Stwarzanie wieczne i poza czasem*, s. 373–418. Zob. także P. Tzamalikos, *Origen. Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae 77, Leiden–Boston 2006, s. 21–38.

⁸⁸ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI, 64.

⁸⁹ Orygenes, *O modlitwie* 27, 8.

⁹⁰ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* XX, 18, 158.

⁹¹ J 1, 3.

Trzeba więc wiedzieć, jak należy rozumieć terminy „wszystko” i „nic”. Otóż bez dokładniejszego ustalenia sensu obydwu tych wyrażen można by przyjąć, że jeśli „wszystko stało się za pośrednictwem Słowa”, a do „wszystkiego” zalicza się również zło, cały bezmiar grzechów i wad, to i one powstały „za pośrednictwem Słowa”. Taka myśl jest jednak fałszywa⁹².

Kontynuując swoje rozważania Orygenes utożsamia terminy „nic” (οὐδέν) oraz „niebyt” (οὐκ ὄν) uznając je za synonimy. Następnie zauważa, że biblijnym imieniem Boga – zgodnie z opowieścią o teofanii na górze Horeb – jest „Ten, który jest” (ὁ ὢν)⁹³. Termin ὢν jest nie tylko imieniem, ale wskazaniem na to, że Bóg i tylko Bóg istnieje w sposób prawdziwy. Skoro najwyższe Dobro, którym jest Bóg utożsamia się z prawdziwym istnieniem, to zło, które jest brakiem partycypacji w dobru jest właściwie niebytem. Za pośrednictwem Logosu powstało więc to, co istnieje i co zarazem jest dobre. „Nic” – czyli „niebyt”, a zarazem zło – nie powstało za pośrednictwem Logosu. Zło zdaniem Orygenesusa jest nie tylko niesubstancjalne, ale jest pewnego rodzaju „defektem” bytów stworzonych, który sprawia, że w jakiś sposób przestają one istnieć w sposób prawdziwy. Przestają bowiem partycypować w Bycie, który jest substancją prawdziwą:

Zatem ci wszyscy, którzy mają udział w Bycie (οἱ μετέχοντες τοῦ Ὁντος) – a mają w nim udział święci – słusznie mogą zwać się „bytami” (ὄντες), ci natomiast, którzy odchodzą od uczestnictwa w Bycie, stają się „niebytami” (οὐκ ὄντες), ponieważ wyzbyli się Bytu. Powiedzieliśmy wyżej, że słowa „niebyt” i „nic” są synonimami i dlatego „niebyty” są „niczym”, i całe zło jest również „niczym”, ponieważ jest „niebytem”. Zło tedy, które można nazwać „niczym”, powstało „bez Słowa”, bo nie zalicza się do „wszystkiego”⁹⁴.

⁹² Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* II, 13, 92.

⁹³ Wj 3, 14–15.

⁹⁴ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* II, 13, 98.

Po takiej konkluzji rozumiemy już dlaczego Orygenes waha się, aby jednoznacznie powtórzyć za Platonem, że Bóg-Dobro jest „ponad substancją” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Z jednej strony sprawa rozbija się o wieloznaczność pojęcia „substancji” (Arystotelesowska substancja pierwsza oraz substancja-idea w rozumieniu Platona) z drugiej zaś, utożsamiając Dobro z prawdziwym istnieniem i źródłem wszelkiego istnienia, woli uznać Boga za substancję prawdziwą, natomiast stworzenie, jako substancję o tyle o ile partycypuje w Bogu⁹⁵. Ponadto, Bóg jest „czymś” – jest jakąś substancją czy hipostazą, której istotę da się w pewien sposób określić. Żeby przywołać własne słowa Orygenes: Bóg „jest Monadą, i że się tak wyrażę, Jednem, jest Rozumem i Źródłem (μονάς, *et ut ita dicam évας, et mens ac fons*), z którego biorą początek wszystkie istoty duchowe i wszelki rozum”⁹⁶.

Stwierdzenia te nie powinny jednak prowadzić do wniosku, że Bóg-Dobro Orygenes jest w jakiś sposób „mniej” transcendentny od Platońskiej Idei Dobra. Wręcz przeciwnie. Myśliciel z Aleksandrii bowiem, podobnie jak jego poprzednicy Filon i Klemens zakłada, że Bóg jest nieskończony. Nieskończenie przewyższa wszystkie byty stworzone i nieskończona jest Jego moc, mądrość i myśli Jego intelektu⁹⁷. Nieskończony więc musi być również proces upodobniania się człowieka do Boga. Stworzony umysł nigdy nie będzie w stanie objąć tego, co nieskończone. „Choćby bowiem nie wiadomo, jak bardzo się ktoś przykładał do badań – stwierdza Aleksandryjczyk – i w usilnym staraniu czynił postępy, nawet wspomagany łaską Bożą i oświecony w umyśle nie zdoła dotrzeć do doskonałego celu badanych spraw”⁹⁸. Nieskończony Bóg-Dobro zawsze będzie się wymykał uchwyceniu

⁹⁵ Oprócz cytowanego tu *Komentarza do Ewangelii według św. Jana*, Orygenes rozwija tęzę o powiązaniu dobra z istnieniem oraz zła z niebytem również w innych miejscach. Zob. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* IV 5, 12; *O zasadach* II, 9, 2. Szerzej na ten temat zob. D. Mrugalski, *Between Ontologisation and Apophaticism: On the Philosophical Interpretation of Exodus 3:14 in the Alexandrian Tradition (1st–3rd century AD)*, w: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram, M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven 2021, s. 1–12; A. Monaci Castagno, *Male*, w: *Origene. Dizionario: La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, s. 256–257.

⁹⁶ Orygenes, *O zasadach* I, 1, 6.

⁹⁷ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* III, 77; *Filokalia* 23, 20; *O modlitwie* 27, 16; *Homilie o Księdze Liczb* 17, 4. Zob. także D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenes*, s. 458–473; D. Mrugalski, *Potentia Dei absoluta*, s. 498–523; D. Mrugalski, *Agnostos Theos*, s. 44–48.

⁹⁸ Orygenes, *O zasadach* IV, 3, 14.

przez skończony umysł. Dlatego też, nawiązując do platońskiej metafory słońca, a zarazem modyfikując ją, Orygenes zauważa, że słońce, jest dla ludzkich oczu oślepiające. Tym słońcem jest oczywiście Bóg-Dobro. „Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy”⁹⁹.

Wnioski

Idea Dobra, choć uznawana przez Platona za coś boskiego (θεῖον), nigdy nie została określona przez filozofa jako Bóg (ὁ θεός). Prawdopodobnie dlatego, iż jest czymś ponad wszelką istotą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), także ponad istotą tego, co Grecy określali mianem „boga”. Z takim utożsamieniem mamy natomiast do czynienia w medioplatońskiej interpretacji dialogów Platona. Najwyższy Bóg posiada tu ewidentnie cechy Idei Dobra, a niekiedy zostaje nawet określony jako „dobro w sobie” (αὐτοαγαθόν). Pozostając ponad wszelką istotą, Bóg medioplatoników, podobnie jak Idea Dobra, jest przyczyną istoty i istnienia wszystkiego, co od niego pochodzi, w tym także bogów niższych (Demiurga lub Logosu). Wprawdzie nie wszyscy medioplatonicy wyróżniali dwóch lub trzech Bogów, lecz ci, którzy to robili (Numeniusz czy Alkinous) stawiali najwyższego Boga-Dobro na szczycie hierarchii pierwszych principów metafizycznych, przypisując mu, oprócz dobroci źródłowej, cechy Arystotelesowskiego nieruchomego Poruszyciela. W ten sposób najwyższy Bóg utożsamiany był również z najwyższym Umysłem.

Podobną tezę można postawić w przypadku medioplatoników Żydowskich i chrześcijańskich, takich jak Filon, Klemens czy Orygenes z Aleksandrii. Bóg-Dobro, a zarazem Umysł radykalnie transcendentny, jest przyczyną istnienia i istoty Logosu, który względem

⁹⁹ Orygenes, *O zasadach* I, 1, 5. Zob. także I. Ramelli, *The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions*, „Journal of the History of Ideas” 2014 nr 75/2, s. 167–188; T. Stępień, K. Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*, Berlin 2018, s. 46–48.

świata spełnia funkcję demiurgiczną. W przypadku chrześcijan, medioplatońska hierarchia ontologiczna (*vel* teologiczna) zostaje zaadoptowana do Trójcy Świętej, którą, oprócz Logosu – Syna Bożego, tworzył także Duch Święty. I choć, jak zauważają myśliciele chrześcijańscy, cała Trójca posiada dobro w sposób substancjalny, to jednak dwie pozostałe hipostazy (osoby) otrzymują owe dobro, ale i istnienie od Ojca, będącego „Dobrem w sobie” (αὐτοαγαθόν). Zależność ta, jak podkreślają platonizujący chrześcijanie jest natury logicznej, bądź ontologicznej, nie chronologicznej.

Ważną modyfikacją doktryny Platona dokonaną w ramach medioplatońskiej interpretacji dialogów jest również utożsamienie idei z myślami Boga. Skoro Bóg jest umysłem – radykalnie transcendentnym – to idee nie mogą istnieć ponad Nim, lecz w Nim. Są produktem Jego odwiecznej aktywności myślenia. Pierwszym myślicielem, który *explicite* utożsamił Platońskie idee z myślami Boga był Filon z Aleksandrii, choć niektórzy współcześni badacze dostrzegają załączki tej doktryny o wiele wcześniej, już w kręgach Starej Akademii¹⁰⁰.

Z transcendencją Najwyższego Boga związany jest również koncept nieskończoności rozumianej w sposób pozytywny – doktryna, którą znajdujemy u medioplatoników Żydowskich i chrześcijańskich. Myśliciele ci przypisywali bowiem Bogu-Dobru nieskończoną moc, ale i nieskończone idee-myśli Jego intelektu, a więc i nieskończoną mądrość. Być może dlatego uznawali Go za bardziej transcendentnego nawet od samego Dobra i Piękna (κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν). I choć wszyscy medioplatonicy odwoływali się w jakiś sposób do Platońskiego konceptu upodobnienia się człowieka do Boga (ὁμοίωσις θεῷ), to jednak medioplatonicy Żydowscy i chrześcijańscy, właśnie ze względu na nieskończoność, uważali, że proces ten nigdy nie może mieć końca. Nie jest możliwe doskonałe poznanie tego, co nieskończone, przez skończony ludzki intelekt, ani całkowite

¹⁰⁰ Szerzej na ten temat zob. D. T. Runia, *A Brief History of the Term Kosmos Noëtos from Plato to Plotinus*, w: *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*, red. J. Cleary, Aldershot 1999, s. 151–171; J. Dillon, *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a Philosophical Tradition*, Cambridge 2019, s. 35–49; D. Mrugalski, *The Forms as God's Thoughts in the Platonist Tradition: A Polemic with John Dillon's Thesis*, „Kronos Philosophical Journal” 2020 nr 9, s. 159–170.

przyjęcie nieskończonych dobrodziejstw przez skończony byt. Stąd też pojawiła się kolejna reinterpretacja doktryny Platona o Idei Dobra, a mianowicie koncept radykalnej niepoznawalności istoty Dobra. O ile bowiem Platon, porównując Dobro do słońca, zakładał że oczy filozofa są w stanie przyzwyczać się do oglądania słońca (a więc istota Idei Dobra jest poznawalna: γιγνωσκομένη), o tyle medioplatonicy Żydowscy i chrześcijańscy uznali, że światło słońca jest oślepiające. Doskonałe poznanie istoty Boga-Dobra nie będzie więc nigdy możliwe, a proces jej poznawania będzie trwał w nieskończoność.