

I. SŁOWA I JĘZYK

Maciej Junkiert

Nieczytelne gesty. Wizerunek chrześcijan w polemice Celsusa i Orygenesusa

Każda kultura — zauważa Bernhard Waldenfels — kształtuje granice swojego świata i za każdym razem opatruje te granice znakiem zapytania, generującym nieustanne, dialogiczne odniesienie względem fundamentów własnego istnienia. Spoza tych granic przychodzi bowiem wszystko to, co jest inne lub obce, nacechowane znaczącym brakiem lub niespełnieniem standardów, wyznaczonych przez kulturę dominującą i prymarną. Jedyny świat pozbawiony granic odnajduje Waldenfels w dziejach myśli greckiej, a zwłaszcza w helleńskim wyobrażeniu wszechświata. Tę wizję najtrafniej ukazuje kosmos, przedstawiany zazwyczaj jako byt doskonale uporządkowany i nienagannie stabilny.

Kosmos — twierdzi Waldenfels — nie ucieleśnia jakiegoś porządku pośród innych możliwych, lecz porządek po prostu. Alternatywna jest tylko nieuporządkowana różnorodność chaosu. [...] Ten horyzontalny splot uzupełnia hierarchia wertykalna, dla której miarą jest stopień, w jakim to, co jednostkowe, odzwierciedla w sobie rozumną całość. W tym sensie człowiek usytuowany jest powyżej zwierzęcia, Grek powyżej barbarzyńcy, mężczyzna powyżej kobiety, ten, kto oddaje się kontemplacji, powyżej tego, kto działa. Udział w rozumności udostępniającej prawo całości rozstrzyga o miejscu w hierarchii poszczególnych jednostek¹.

Waldenfels podkreśla, że w tym nadzwyczaj precyzyjnie zhierarchizowanym świecie najcięższą karą było znalezienie się poza drabiną bytów, utrata punktu od-

¹ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 13.

niesienia względem *logosu* — rozumnej całości opromieniającej każde najmniejsze istnienie.

Zwłaszcza w przypadku dwóch postaci z obrębu greckiej kultury wypada stwierdzić ową nieprzystawalność do modelu. Sokratesa zwykle się określać mianem *átopos*, czyli ‘człowiekiem pozbawionym miejsca’, ‘osobliwym’, lecz także ‘tym, który znalazł się na nieswoim miejscu’. Natomiast o Edypie mawiano, iż był *ápolis*, dosłownie ‘bez państwa’ — określenie to sugeruje destrukcję jakichkolwiek więzi międzyludzkich i brak przynależności do wspólnoty obywateli, stanowiących o sile *polis*; słowo to oznaczało tym samym napiętnowanie Edypa i wyrok hańbiącego wygnania, a także życia pozbawionego możliwości powrotu do swojego miejsca w hierarchii.

Z wielu względów wypada zauważyć, że historia chrześcijaństwa ukazuje do pewnego stopnia drogę odwrotną do tej, którą przebyli Sokrates i Edyp. Chrześcijaństwo z zewnątrz i marginesów świata greckiej myśli wkraczało bowiem sukcesywnie do środka, przejmując między innymi helleńską siatkę kategoryzacyjną (na przykład pojęcie substancji), dialektykę rozumianą jako sztukę dowodzenia i odpierania zarzutów, wizerunek Boga jako *logosu*² oraz koncepcję duszy nieśmiertelnej. Początek tego procesu, od czasów Adolfa Harnacka określanym mianem hellenizacji chrześcijaństwa, datuje się na koniec II wieku n.e., a sam Orygenes odegrał w nim szczególną rolę.

W dziejach wczesnego chrześcijaństwa można wskazać etap, w którym pełniło ono funkcję nieumiejscowionego fenomenu w helleńskim porządku, będąc już na tyle znanym faktem, że wzbudzało duże emocje pogańskich intelektualistów, posiadających jednakże o nim niezmiernie wątpliwą i niepewną wiedzę. Pod koniec II wieku chrześcijanie rozpoczęli proces samookreślania się względem greckiej filozofii oraz względem gnostyckich, heretyckich sekt, które skutecznie rywalizowały z chrześcijanami zwłaszcza wśród bogatszych warstw mieszkańców greckojęzycznej części *Imperium Romanum*. Istotną rolę przypadła Szkole Katechetycznej z Aleksandrii, założonej przez byłego stoika Pantena z Sycylii ok. 180 r. n.e.³ Jego następcą był Klemens, którego z kolei zastąpił Orygenes. Nieco później, dzięki zachęce Ambrożego, w latach 244–249 Orygenes sięgnął po dzieło *Alethès lógos (Słowo prawdy)*⁴ pogańskiego filozofa z czasów końca panowania Marka Aureliusza i przygotował gruntowną polemikę z zarzutami, stawianymi chrześcijanom. Dzieło Orygenesesa, *Katà Kélsu*, od czasu swego powstania wzbudza nieustanne emocje i podlega niekończącemu się procesowi interpretacji. Dzięki polemicznej rzetelności Orygenesesa, która nakazała mu cytowanie obszernych fragmentów pracy Celsusa i dokładne streszczanie wszystkich pozostałych, możemy przyjrzeć się

² Zob. m. in. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 69–127.

³ Zob. m. in. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 176–191.

⁴ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 77–78.

drugiej stronie konfliktu z perspektywy pogańskiego myśliciela i stosowanych przez niego argumentów.

Przedmiotem zainteresowania w tym szkicu chciałbym uczynić specyficzny amalgamat poglądów, w zgodzie z którymi Celsus określał chrześcijaństwo mianem mieszanki magii i źle rozumianych przesądów, zaczerpniętych od Egipcjan, Persów i Greków. Tym, co niewątpliwie fascynuje u Celsusa, jest próba zrjonalizowania chrześcijańskich wierzeń, zaś ogromną rolę w tym procesie odgrywa problematyka rytuału. Jak zauważa Walter Burkert, znawca problematyki misterii i życia religijnego w antycznej Grecji,

można uznać, że istniały przynajmniej trzy główne formy organizacyjne starożytnych misterii: wędrowni terapeuci, czy też charyzmatycy, duchowieństwo związane z sanktuariami oraz zgromadzenia wyznawców w postaci klubów, *thiasoi*⁵.

Dobór i sposób wykorzystywania przez Celsusa argumentów, dotyczących zachowania Jezusa oraz współczesnych filozofowi chrześcijan dowodzi, że wyobrażał sobie ich zachowanie oraz ukształtowanie chrześcijańskiego obrządku poprzez pryzmat greckich misterii, z zachowaniem specyficznej klasyfikacji na trzy wymiary obecności problematyki misteryjnej i sposobów organizowania wspólnot, które zrekonstruował Burkert. Było to zatem spojrzenie z głębi greckiego kosmosu, skierowane na obcy i nieznan pierwiastek.

Warto uważniej przyjrzeć się obecności greckich rytuałów jako punktu odniesienia dla rozważań Celsusa, gdyż widać wyraźnie, iż swą wiedzę czerpał głównie z bliżej nieznanego, nie miał natomiast ścisłych kontaktów z samymi chrześcijanami, opisuje ich zatem przez pryzmat swej erudycji i czysto helleńskich wyobrażeń religijnych. Niezwykle mało wie także o sposobach organizacji chrześcijańskich wspólnot oraz metodach wstępowania nowych wyznawców w ich szeregi. Podstawowym narzędziem, które zastosował, stała się zatem analogia i nieustannie konstruowanie porównań, nierzadko zaskakujących i skoncentrowanych na epizodach i postaciach z zamierzalnej historii.

W mniemaniu Fabio Ruggiero⁶, wybitnego znawcy pogańskiej literatury, której polemiczne ostrze wymierzone było w chrześcijaństwo, Celsus prawdopodobnie nie był zawodowym filozofem. Współcześnie jawi się głównie jako teoretyk państwa, który próbował przeciwstawić się antytradycyjnemu i antyfilozoficznemu charakterowi

⁵ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, wst., tłum. i oprac. K. Bielawski, Kraków 2007, s. 84.

⁶ Zob. F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganizm wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, red. nauk. J. Żelazny, Kraków 2007, s. 117–126.

chrześcijańskich wierzeń. Nowość tej religii, jak również jej wtórność względem klasycznych autorów greckich, a zwłaszcza Homera, Hezjoda i Platona, skłoniła go do przypuszczeń, że celem chrześcijańskich przełożonych było zapanowanie nad umysłami prostych i niewykształconych ludzi, by przy użyciu antyintelektualnych technik perswazyjnych, urągających rozumowi, popchnąć ich na drogę konfliktu z legalną władzą cesarską. Dlatego właśnie sytuował on chrześcijaństwo na pograniczu przesądów i zabobonów, uderzających w polityczny ład imperium, który oparty był na religijnym i kulturowym pluralizmie. Podobną myśl wyraża Eric R. Dodds, wskazując, iż Celsus postrzegał chrześcijaństwo jako swoiste państwo w państwie, rządzące się własnymi prawami i nieuznające żadnej zwierzchniej władzy, przewidywał zatem w przyszłości całkowite zerwanie więzi społecznych pod wpływem rozwijającej się nauki chrześcijan oraz „wpuszczenie barbarzyńców w granice imperium”⁷. Obaj badacze podzielają pogląd, iż dzieło Celsusa było w gruncie rzeczy traktatem umoralniającym chrześcijan i napomnieniem dla nich, by wybrali życie lojalnych obywateli, utożsamiających się z powszechnie panującym porządkiem. Gdy Orygenes sięgnął po *Słowo prawdy*, sytuacja zdążyła się już diametralnie zmienić, bowiem myśliciele chrześcijańscy, zwłaszcza na Wschodzie, zgodnie przyznali, że nie istnieje inna droga do wiary, niż ta prowadząca przez wiedzę, a sam Klemens Aleksandryjski wezwał swych współwyznawców, by przestali się obawiać greckiej filozofii⁸.

Ze sposobu, w jaki Orygenes rozpoczął swoje dzieło, można wywnioskować, iż jednym z początkowych, jeśli nie pierwszym w ogóle, zarzutem Celsusa było przekonanie o istnieniu „tajnych związków”⁹ chrześcijan, które powstały z naruszeniem istniejącego prawa. Z tego względu, podkreśla Celsus, „chrześcijanie wykonują swe praktyki i nauczają potajemnie” (t. 1, s. 52), co zresztą doskonale rozumie, gdyż inaczej nie mogliby uniknąć nieuchronnej kary śmierci. Odpowiedź Orygenesu koncentruje się wokół dwóch wymiarów nauki chrześcijańskiej: egzo- i ezoterycznej, z których tylko ta druga przysługuje wtajemniczonym wiernym. Dla „profanów i nieoczyszczonych” pozostawia uproszczoną wersję nauki, pozbawioną tajemnic, do których nie należy dopuszczać pospółstwa.

Podstawową przesłanką Celsusa jest przekonanie o antyracjonalnym charakterze chrześcijaństwa, przytacza zatem możliwe analogie występujące wśród innych kultów i wierzeń, które stanowią skandaliczny atak na rozum.

⁷ E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, posł. K. Bielański, Kraków 2004, s. 103.

⁸ Zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, przekł. przejrzał i terminologię ustalił E. Stanuła, Warszawa 1988, s. 102–109.

⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, t. 1, tłum. S. Kalinkowski, wst. S. Kalinkowski, E. Stanuła, oprac. S. Kalinkowski, W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa 1977, s. 51. W dalszej części pracy lokalizacja będzie umieszczona w tekście głównym.

Radzi dalej Celsus żeby „w przyjmowaniu teorii naukowych kierować się rozumem jako przewodnikiem, ponieważ nie może uniknąć błędu ten, kto nieostrożnie akceptuje jakieś poglądy”. I tych, którzy „wierzą bez dowodów”, przyrównuje do „zebrzących kapłanów Kybelli i wieszczków, do mitraistów, wyznawców Sabazjosa oraz ludzi wierzących w jakieś widma — Hekate czy innego demona albo demony. Bo — powiada — przewrotni ludzie wykorzystując ich łatwowierność i głupotę robią z nimi, co chcą, a to samo dzieje się również wśród chrześcijan” [t. 1, s. 58].

Gdyby rozważania Celsusa ująć poprzez pryzmat schematu organizacyjnego wierzeń misteryjnych zaproponowanego przez Waltera Burkerta, można by łatwo wskazać specyficzne cechy jego argumentacji, w której wykorzystuje nieustannie odwoływanie się *per analogiam* do innych niż chrześcijaństwo, lepiej sobie znanych, wierzeń ekstazyjnych i misteryjnych.

W opinii Celsusa inicjujący chrześcijaństwo Jezus Chrystus był czarnoksiężnikiem, który w Egipcie nauczył się szeregu magicznych sztuk, po czym okrzyknął samego siebie bóstwem i zabronił w przyszłości wykonywania podobnych zabiegów, by nie utracić wpływu swego imienia na wiernych. Dyskwalifikuje go szczególnie pochodzenie; nie był wcale synem dziewicy, ponieważ „w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy” [t. 1, s. 79]. W perspektywie schematu Burkerta byłby zatem charyzmatycznym wieszczkiem, przemierzającym różne krainy, by dokonywać obrzędów oczyszczenia. W starożytnej Grecji taką postacią był choćby Epimenides, Kreteńczyk żyjący w czasach Solona, który wyzwolił Ateny z panującej w mieście zarazy¹⁰.

Wokół Chrystusa zgromadziła się grupa niegodnych ludzi, którzy wcześniej uprawiali najmniej poważane zawody, by po jego śmierci przejąć przywództwo wśród chrześcijan i ponieść naukę Chrystusa innym ludom:

Jezus wybrał sobie — precyzuje Celsus — dziesięciu czy jedenastu ludzi godnych pogardy, celników i biednych żeglarzy, i wraz z nimi tułał się po świecie zdobywając środki do życia w sposób haniebny i szpetny [t. 1, s. 116].

U Burkerta w tym przypadku pojawia się duchowieństwo, gromadzące się wokół świątyń; jest to model nie tyle grecki, co bliskowschodni, a do chrześcijaństwa, w mniemaniu Celsusa, mógłby przeniknąć za pośrednictwem wierzeń egipskich lub babilońskich.

Trzeci model Burkerta dotyczy grup wiernych, którzy gromadzą się wspólnie, by odprawiać obrzędy — u Celsusa pojawia się także i to rozwiązanie, wspomina on bo-

¹⁰ W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, op. cit., s. 84–86.

wiem o odprawianych w tajemnicy rytuałach, których znaczenia nie potrafi zrozumieć ze względu na pozbawiony logiki sposób wybierania członków takich grup. Dla Celsusa misteria mają sens wyłącznie wówczas, gdy dobiera się do nich ludzi najbardziej wartościowych, którzy zasługują na uczestnictwo w tak nobilitujących i niezwykłych wydarzeniach. Chrześcijanie natomiast zachęcają, by przyłączali się do nich wyłącznie grzesznicy, jest to zatem żalosne oszukiwanie ludzi.

„[P]osłuchajmy — twierdzi Celsus — kogo wzywają do siebie chrześcijanie: «Każdy, powiadają, grzesznik, głupiec, każde dziecko, krótko mówiąc, każdy nieszczęśnik może zostać przyjęty do królestwa bożego». Czyż nie nazwyacie grzesznikiem człowieka niesprawiedliwego, złodzieja, włamywacza, truciciela, świętokradcę, rabusia grobów? Kogóż więc innego wzywałby do siebie herszt bandy rozbójników?» [t. 1, s. 259]

Dzięki przyjęciu takiej perspektywy Celsus łatwo rzuca kolejne oskarżenia, porównując chrześcijan do „kapłanów wtajemniczających w obrzędy bakchiczne, którzy przywołują okropności i widma” (t. 1, s. 286).

Odpowiedź Orygenesusa polegała na skompromitowaniu niektórych aspektów misteriiów greckich. Przytoczył w tym celu przykład hierofanty z Aten, czyli najwyższego kapłana bogini Demeter, patronki misteriiów eleuzyńskich, który na dowód, że potrafi zapanować nad swoimi żądzami „posmarował [...] cykutą swe genitalia” (t. 2, s. 189). Dla chrześcijanina bowiem, sugeruje Orygenes, prawdziwą cykutą są słowa Boga, i to one wyrzucają z duszy wierzącego wszelką pożądlivość, umożliwiając mu pełne oddanie się kontemplacji i modlitwie. Poza tym chrześcijanin nie robi niczego na pokaz ani dla sławy, a pogańscy kapłani i święte dziewice dbają wyłącznie o powszechny poklask dla swych wyrzeczeń, zgadzają się na życie w czystości wyłącznie ze względu na uznanie współobywateli i wysoką rangę społeczną, powiązaną z pełnionymi funkcjami kultowymi.

Kluczową rolę w krytyce Celsusa odgrywa problematyka trwałości obyczaju i prawa. Autor wyraża opinię, iż właściwie każdy obyczaj, nawet ten żydowski, zasługuje na szacunek, jeżeli jest kontynuacją odwiecznych zachowań, charakterystycznych dla danej społeczności. Dyskusja toczy się wokół sławnego fragmentu Herodota:

Wszak gdyby wszystkim ludziom zaproponowano, żeby ze wszystkich zwyczajów wybrali sobie najlepsze, wówczas wszyscy po dokładnym zbadaniu wybraliby własne; do tego stopnia jest każdy przekonany, że jego zwyczaje bezspornie są najlepsze. Dlatego nie jest prawdopodobne, żeby inny człowiek niż szaleniec kpił sobie z tych rzeczy. Że jednak istotnie wszyscy ludzie tak o swoich zwyczajach myślą, można to obok wielu innych dowodów także z tego wnosić: Dariusz powołał raz za swego panowania Hellenów, których miał u siebie, i zapytał ich, za jaką cenę byłiby

skłonni spóżyć zmarłych ojców. Wtedy oni oświadczyli, że nie zrobiliby tego za żadną cenę. Potem wezwał Dariusz tak zwanych Kaliatów, plemię indyjskie, które zjada swoich rodziców i zapytał ich w obecności Hellenów, którym odpowiedź przetłumaczono, za jaką cenę zgodziliby się zmarłych ojców spalić na stosie. Wtedy ci wydali okrzyk zgrozy i wezwali go, aby poniechał bezbożnych słów. Taka to jest siła zwyczaju, a poeta Pindar, jak mi się zdaje, ma słuszość, mówiąc w swym utworze, że zwyczaj jest królem wszystkich¹¹.

Błędnie rozumuje Celsus — strofuje platonizującego myśliciela Orygenes — gdy przyznaje prymarną rolę prawu i dawnym obyczajom, nie odróżnia bowiem prawa państwowego od prawa natury, utożsamianego przez Orygenes z prawem bożym. To pierwsze ma charakter arbitralny i w przypadku każdego ludu wygląda inaczej, samo kontynuowanie jednak wierzeń ojców nie stanowi powodu do szczególnej chwały. Tym bowiem, do czego powołani zostali wszyscy ludzie, jest poszukiwanie praw nadanych przez Boga, tylko te są wieczne i służą kształtowaniu ludzkiej cnoty. Sam Orygenes nie do końca jednak utrzymuje spójność swoich wywodów, twierdzi bowiem, że słusznie postępują filozofowie, którzy pod wpływem intelektualnych dociekań odrzucają wierzenia i przesady swego ludu. W odniesieniu do chrześcijaństwa nie wybiera wszakże tej drogi rozumowania, nie chce bowiem zrezygnować z możliwości odwoływania się do greckiej filozofii. Odwraca zatem zarzuty Celsusa, twierdząc, że to nie Mojżesz stworzył swoje dzieła po zapoznaniu się z dialogami Platona, gdyż Mojżesz żył wcześniej niż pomnikowe postaci greckiej kultury.

U Mojżesza i proroków — podkreśla Orygenes — którzy byli starsi nie tylko od Platona i Homera, ale i od alfabetu greckiego, można znaleźć wiele nauk pełnych wzniosłych myśli i godnych łaski bożej, istniejącej w nich. Oni przecież nie głosili swych nauk źle rozumiawszy Platona, jak sądzi Celsus; jakże bowiem mogliby słuchać tego, kto jeszcze się nie urodził? [t. 2, s. 69].

W ten sposób Orygenes dopuszcza możliwość swobodnego czerpania przez chrześcijan z rezerwuaru greckiej myśli filozoficznej, zadbawszy wcześniej o stworzenie przekonująco odległego i należycie antycznego pochodzenia samego chrześcijaństwa. Niesie to jednakże ze sobą ważne konsekwencje, bowiem nieprzekonująco wygląda odżegnywanie się od podobieństw z greckimi misteriami, skoro w odpowiedzi na cytowane już wcześniej zarzuty Celsusa posługuje się w odniesieniu do chrześcijaństwa

¹¹ Herodot, *Dzieje*, tłum. i oprac. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 219–220.

terminem *teletai*. Słowa z tej rodziny wyrazowej, takie jak *telein* ('spełnić', 'celebrować', 'wtajemniczać'), *telete* ('obrządek', 'rytuał', 'inicjacja'), *telestes* ('kapłan wtajemniczający'), *telesterion* ('sala inicjacyjna') wiążą się i zazębiają znaczeniowo z *mystes*, *myeo* i *mysteria*, które, jak podkreśla Walter Burkert, „mogą oznaczać jakikolwiek rodzaj kultu czy rytuału”¹². *Teletai* stosowano szczególnie często w odniesieniu do Dionizosa, choć Apulejusz, pisząc o Izydzie, używa wymiennie określeń *mysteria* oraz *telete*, zaś tym, co łączyło oba określenia, było uczestnictwo w rytuale wtajemniczenia, który należało zachować w tajemnicy, był bowiem „zakazany” i „niewypowiadalny”.

Orygenes, stosując określenie zaczerpnięte ze sfery greckich wierzeń, ukazał podwójny wymiar trudnego procesu ugruntowywania chrześcijańskiej doktryny. Zaadaptowane pojęcia i metody rozumowania szybko odkryły zależność myśli chrześcijańskiej od pogańskiego fundamentu, na którym powstawały. Z tego względu mniej powinna dziwić łatwość, z jaką Celsus stosuje uogólniające sądy w odniesieniu do chrześcijaństwa, umieszczając je wśród wierzeń ludzi prostych i oszukiwanych przez różnego typu szalbierzy i magików.

Czy muszę wspominać — złośliwie zauważa Celsus — tych wszystkich, którzy uczyli przeblągalnych pieśni, zaklęć odwracających nieszczęścia, wtajemniczali w obrządku oczyszczalne, nauczali wykonywania rzeźb i posągów demonów, mówili o szatach, liczbach, kamieniach, roślinach, korzeniach i innych przedmiotach zawierających rzekomo leki przeciw truciznom? [t. 2, s. 103].

Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* przytacza pogląd jednego z pogan współczesnych filozofowi, iż Orygenes pod każdym względem był Grekiem, zwłaszcza w wyniku greckiego wychowania, które otrzymał, i że położyło się to cieniem na jego koncepcjach teologicznych, bowiem pomimo chrześcijańskich poglądów jego umysł kierował się zawsze w stronę helleńskich kategorii i pojęć¹³. W efekcie niektóre z jego rozstrzygnięć zostały potępione i uznane za heretyckie¹⁴. Jednakże z dysputy prowadzonej z Celsusem wyszedł niewątpliwie zwycięsko, prezentując spójną i szeroko za-

¹² *Ibidem*, s. 48.

¹³ Tym przeciwnikiem Orygenesesa był Porfirios, neoplatonik z drugiej połowy II w. Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, w: *idem*, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i oprac. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 272–273.

¹⁴ Choć H. Crouzel zauważa, że pierwsza krytyka, wymierzona w aleksandryjskiego filozofa, nie wynikała bezpośrednio z jego teologicznych koncepcji. Została wywołana przez święcenia kapłańskie, przyjęte z rąk biskupa, którego obediencji nie podlegał. Zob. H. Crouzel, *Orygenes, op. cit.*, s. 47–48; por. także rozważania, poświęcone związkowi Orygenesesa z gnostycyzmem, w których J. Pelikan podkreśla ortodoksyjność jego myśli: J. Pelikan, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, tłum. M. Höffner, Kraków 2008, s. 100–102, 178.

krojoną prezentację chrześcijaństwa na tle ówczesnych wierzeń pogańskich i relacji wczesnego Kościoła z państwem.

W odniesieniu do problematyki misterii wypada stwierdzić, iż *Przeciw Celsusowi* pozostawiło sporo miejsca dla niedomówień, nie do końca bowiem udało się Orygenesowi wyjaśnić, na czym polegała odmienność chrześcijańskiego wtajemniczenia. Istnieje także pogląd, iż Orygenes wpisał się w nurt chrześcijańskiego myślenia, które uległo swoistemu uwiedzeniu problematyce misteryjnej, uważając misteria „za diabelskie zafalszowania jedynej prawdziwej religii”¹⁵. Orygenes uzupełnia w ten sposób szereg ważnych autorów chrześcijańskich, takich jak Justyn Męczennik, Tertulian i Augustyn. Ich przekonanie o łudzącym podobieństwie misterii z chrystianizmem sprawiło z czasem, że chrześcijaństwo stało się istotnym punktem odniesienia dla tematu misterii i związanych z nimi antycznych rytuałów, być może nawet nieco przesłaniającym ów pierwotny świat pogańskich wierzeń.

¹⁵ W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, op. cit., s. 39.