

Agnieszka Kijewska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Koncepcja indywiduum w myśli Jana Szkota Eriugeny

W swojej znakomitej książce: *L'homme commun. La gènese du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age* (Paris 2011) Christophe Erismann stwierdza: „Jean Scot n'est pas un philosophe fervent de particularism ontologique et d'individuation”¹. Później jeszcze kilka razy powtórzy to stwierdzenie w różnych kontekstach. Czy zatem podjęcie tego właśnie tematu, a mianowicie koncepcji indywiduum w myśli Eriugeny, było bezzasadne? Sądzę, że tak nie jest, ale aby przedstawić Szkotową koncepcję indywiduum i czynników jednostkujących należy najpierw zarysować jego stanowisko metafizyczne, które – ujmując to w kontekście problemu uniwersaliów – Erismann określa jako immanentny realizm (albo realizm immanencji)². Dopełnieniem, ale i uwyrażeniem tego stanowiska jest koncepcja indywiduum i właśnie kwestia jednostkowania.

Książka Erismanna jest, jak sądzę, niezwykle ciekawa i ważna, gdyż do-wartościowuje wczesne średniowiecze jako okres, w którym istotnie rozwinęła się określona metafizyka, różna od tej dominującej w scholastyce. Aby właściwie scharakteryzować ten typ filozoficznego myślenia należy odwołać się do podziału średniowiecznej metafizyki, którego dokonał Alain de Libera, a którego „archeologiczną metodę w historii filozofii” Erismann, jako jego uczeń, podziela³. W średniowiecznej metafizyce de Libera wyróżnia dwa okresy ze względu na

¹ Ch. Erismann, *L'homme commun. La gènese du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age*, Editions Vrin, Paris 2011, s. 205.

² *Ibidem*, s. VIII, s. 193 i n.

³ Por. J. Marenbon, *Préface*, [w:] Ch. Erismann, *op. cit.*, s. XI. Na temat podejścia do dziejów filozofii Alaina de Libera por. J. Follon, *Le neomédiévalisme d'Alain de Libera*, „Revue philosophique de Louvain”, 90 (1992), s. 75-81.

recepcję arystotelesowskiego *corpus*⁴. Jego bowiem zdaniem tekst, który nie jest biernym narzędziem w rękach filozofów, odgrywa niezwykle istotną rolę w kształtowaniu się słownika filozoficznego. Dzieje recepcji danego tekstu pokazują, w jaki sposób w różnych okresach dokonano się tłumaczenie, asymilacja i dostosowywanie pewnych wyrażań tak, że dany tekst może stanowić swoisty, stały punkt odniesienia dla danej dyscypliny naukowej⁵. Biorąc to pod uwagę Alain de Libera proponuje, aby w dziejach myśli średniowiecznej wyróżnić: 1) okres grecko-łaciński albo Boecjuszowy, który charakteryzuje się nieobecnością *Metafizyki* Arystotelesa, a praca filozoficzna koncentrowała się wówczas na Arystotelesowych *Kategoriach* i ich zastosowaniu w filozofii i teologii oraz 2) okres arabsko-łaciński, który jest naznaczony recepcją całości arystotelesowskiego *corpus*, a przede wszystkim *Metafizyki*.

W świetle tego rozróżnienia metafizyka wczesnego średniowiecza charakteryzowałaby się takimi cechami jak:

1. **D o m i n a c j a z a b i e g ó w e g z e g e t y c z n y c h**. Myśliciele tego okresu rozwijali swoją myśl na kanwie komentarza autorytatywnych tekstów, które poddawali lekturze konkordystycznej. Zasadniczym „autorytetem” w tym okresie był Platon – kosmolog oraz Arystoteles – logik, których teksty chciał zharmonizować Porfiriusz. Podstawowymi dziełami, które wówczas były czytane i komentowane były arystotelesowskie *Kategorie* i *Izagoga* Porfiriusza, zaopatrzone komentarzami Boecjusza oraz Pseudo-Temistiuszowa parafraza *Kategorii*, tzw. *Categoriae decem*⁶. To ostatnie dzieło było dla Eriugeny podstawowym źródłem wiedzy na temat arystotelesowskiej nauki o kategoriach, a Szkotowa znajomość nauczania Porfiriusza także pochodziła z drugiej ręki⁷.
2. **O n t o l o g i a k a t e g o r i a l n a**. Myśliciele wczesnego średniowiecza koncentrując się na egzegezie wyżej wymienionych tekstów stawiali jednak inne pytania filozoficzne niż przedstawiciele dojrzałej scholastyki. Byli oni, jak pokazał Erismann, bezpośrednimi dziedzicami greckich,

⁴ Por. A. de Libera, *Gèneses et structure des métaphysiques médiévales*, [w:] *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, éd. J.-M. Narbonne, L. Langlois, Presses Université Laval, Paris – Laval 1999, s. 159-181; por. Ch. Erismann, *op. cit.*, s. 5 i n.

⁵ Por. A. de Libera, *Analyse du vocabulaire et histoire des corpus*, [w:] *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, éd. J. Hamesse, C. Steel, Rencontres de Philosophie Médiévale 8, Turnhout 2000, s. 11 i n.

⁶ Por. L. Minio-Paluello, *Note sull'Aristotele Latino Medievale*, „Rivista di filosofia neo-scolastica”, 54/2 (1962), s. 137; por. *Aristoteles Latinus* I, 1-5. *Categoriae vel praedicamenta*, Translatio Boethii, Editio L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges – Paris 1961, s. IX.

⁷ Marenbon uważa, że Eriugena nie znał *Izagogi* Porfiriusza, a Erismann sugeruje, że jego znajomość nauczania Porfiriusza miała źródło w pismach Maksyma Wyznawcy. Por. J. Marenbon, *The Latin Tradition of Logic to 1100*, [w:] *The Handbook of the History of Logic*, t. 2: *Mediaeval and Renaissance Logic*, eds. D.M. Gabbay, J. Woods, North-Holland 2008, s. 29-30. Por. Ch. Erismann, *Processio id est Multiplicatio. L'influence latin de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène*, „Revue de Sciences philosophiques et théologiques”, 88 (2004), s. 411-412.

neoplatońskich komentatorów *Kategorii* i *Izagogi*, i w związku z tym prowadzili szczegółowe badania ontologicznych implikacji tych dwóch tekstów, dochodząc do oryginalnych i nowatorskich filozoficznych wniosków. O ile stawiane przez nich pytania i używane pojęcia miały źródła greckie, to proponowane rozwiązania należały do kręgu kultury łacińskiej. Wczesne średniowiecze nie powinno być zatem ujmowane tylko i wyłącznie jako prehistoria *Metafizyki*, ale jako okres wartościowych i interesujących filozoficznie rozwiązań⁸.

3. Brak ścisłej separacji między domeną logiki a ontologii, był konsekwencją nieobecności *Metafizyki* Arystotelesa. To równocześnie sprawiło, że w tym okresie ogromne znaczenie miała dialektyka pojęta nie tylko jako *scientia sermocinalis*, ale jako dyscyplina odkrywająca strukturę świata realnego, gdyż między *ordo idearum* a *ordo rerum* zachodziła ścisła odpowiedniość. Był to skutek realistycznej lektury arystotelesowskich *Kategorii*, wspartej *Izagogą*, które były traktowane jako teksty mówiące o rzeczach, a nie tylko o słowach (predykatach). Tak pojęta dialektyka – tj. nauka o rzeczach i ich pojęciowej reprezentacji, stała się, jak pokazał Erismann, praktyką metafizyczną w epoce nie znającej *Metafizyki*. W swych filozoficznych poszukiwaniach myśliciele wczesnego średniowiecza wynaleźli pytania metafizyczne zagubione w skutek meandrów transmisji tekstów i ta metafizyka jest przede wszystkim realistyczna⁹. Erismann wyakcentowuje oryginalność tej wczesnośredniowiecznej ontologii kategorialnej, która przyjęła formę realistyczną, a jednym z jej najciekawszych przedstawicieli był właśnie Jan Szkot Eriugena.

Christophe Erismann zarysowawszy problem metafizyki wczesnego średniowiecza, kreśli w swojej książce najbardziej podstawowe tezy realizmu ontologicznego, aby wreszcie przejść do omówienia patrystycznych poprzedników tego stanowiska, dalej filozofii Eriugeny, św. Anzelma z Canterbury, Odon z Cambrai i Wilhelma z Champeaux. Rozważania dotyczące realizmu ontologicznego są jednak dla mnie jedynie punktem wyjścia w analizie problemu jednostkownienia i bytu indywidualnego, dlatego sformułowane przez Erismanna tezy przedstawię od razu w odniesieniu do filozofii Eriugeny, poddając je pewnej modyfikacji i koncentrując się przede wszystkim na tezie ostatniej, gdyż ona wprost dotyczy podjętego przeze mnie tematu. Według Erismanna na realizm ontologiczny składają się następujące twierdzenia¹⁰:

⁸ Por. Ch. Erismann, *L'homme commun*, s. 6-7.

⁹ Por. *ibidem*, s. 7-11. Por. Ch. Erismann, *The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology*, "Vivarium", 45 (2007), s. 203.

¹⁰ Tezy realizmu ontologicznego Erismann omawia w drugim rozdziale swojej książki. Por. Erismann, *L'homme commun*, s. 76-148.

1. Teza naturalizmu, która w istocie może być wspólna zarówno realistom, jak i ich przeciwnikom, głosi, że świat zmysłowy jest uporządkowany według hierarchii rodzajów i gatunków naturalnych. Każde indywidualium może być określone przez gatunek i rodzaj, do którego należy. W filozofii Eriugeny teza ta nabiera specyficznego znaczenia i aby je wyeksplikować należy przywołać najistotniejsze zarysy jego systemu.

W myśli Eriugeny słowo natura jest najbardziej ogólnym terminem obejmującym zarówno byt, jak i niebyt i chociaż Eriugena nawiązuje do greckiego odpowiednika terminu *natura*, jakim jest *physis*, to jednak jego rozumienie natury jest znacznie bardziej pojemne:

Często rozmyślam nad tym i, na ile pozwalają mi zdolności, wnikliwie rozważam to, że pierwszym i zasadniczym podziałem wszystkich rzeczy – tych, które albo mogą być pojęte przez umysł lub przekraczających jego możliwości poznawcze – jest podział na to, co jest i to, co nie jest, widzę, że to wszystko zwane jest po grecku słowem *physis*, po łacinie zaś słowem *natura*¹¹.

Źródłem tak pojętej koncepcji natury mogły być teksty Boecjusza, który w dziełku *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* stwierdza, że termin *natura* może mieć trzy znaczenia. O naturze mówimy bowiem albo w odniesieniu do samych ciał, albo w relacji do substancji cielesnych i niecielesnych, albo w odniesieniu do wszystkiego, co w „pewien sposób istnieje”¹². Stąd jest tylko krok do tego, aby pojęciu natury podporządkować to, co jest i co nie jest. Eriugena wyróżnia pięć możliwych znaczeń, na jakie można rozumieć „to, co jest i co nie jest”, ale jedno jest zasadnicze¹³:

Mówię zaś „to, co jest” o tym, co nie wymyka się całkowicie pojmowaniu człowieka czy anioła, gdyż znajduje się po Bogu, w liczbie tego, co zostało stworzone przez jedną Przyczynę wszystkich rzeczy. Tym zaś, „co nie jest”, jest zaiste to, co przekracza siły wszelkiego pojmowania¹⁴.

Tak pojęta natura przybiera cztery formy, które można opisać różnymi kombinacjami pojęć: stworzona/niestworzona i stwarzająca/niestwarzająca.

¹¹ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga I* (dalej: PP I), 441 A, przeł. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 59; Iohannis Scotti seu Eriugenae *Periphyseon. Liber primus* (dalej: PP I, Jeaneau), ed. E. Jeaneau, CCCM 161, Turnholti 1996, s. 3: „Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti rerum omnium quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale vocabulum occurrit quod graece ΦΥΣΙΣ, latine vero natura vocitatur”.

¹² Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi I*, [w:] *idem*, Traktaty teologiczne, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2001, s. 117-119; por.: A. Kijewska, *Filozofii jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 106 i n.

¹³ Por. PP I, 443 A-446 A, s. 63-71.

¹⁴ Eriugena, *Homilia do Prologu Ewangelii Jana I* (dalej: *Hom.*), przeł. A. Kijewska, wyd. III, Hachette, cop., Warszawa 2010, s. 185; por. Iohannis Scotti seu Eriugenae *Homilia super 'In principio erat verbum' et Commentarius in Evangelium Iohannis* (dalej: *Hom./Com.*, Jeaneau), ed. E. Jeaneau, CCCM 166, Turnhout 2008, s. 4: „Dico autem quae sunt, quae sive humanum sive angelicum non omnino fugiunt sensum; quae vero non sunt, quae profecto omnis intelligentiae vires relinquunt, cum post deum sint et eorum numerum quae ab una omnium causa condita sunt non excedant”.

Należy przy tym pamiętać, że ów czwórpodział natury nie określa różnych ontologicznych poziomów rzeczywistości, ale jest wyznaczony przez odmienne poznawcze jej ujęcia. Natura pierwsza, niestworzona i stwarzająca jest Bogiem ujętym jako Pierwsza Przyczyna świata stworzonego. Tymczasem natura czwarta, niestworzona i niestwarzająca, również wskazuje na Boga ujętego tym razem jako cel, ku któremu zmierza wszelkie stworzenie. Zasadniczym, ontologicznym podziałem rzeczywistości jest podział na Stwórcę i stworzenie¹⁵ i dopiero rzeczywistość stworzona uporządkowana jest według rodzajów i gatunków. Na początku drugiej księgi *Periphyseon* Eriugena stwierdza:

Ponieważ w poprzedniej księdze powiedzieliśmy krótko o powszechnym podziale powszechnej natury, teraz ponownie szerzej omówmy, jeśli uważasz to za stosowne, ten podział. Dokonał się on za sprawą intelektualnej kontemplacji wszechświata (przez wszechświat rozumiem Boga i stworzenie), a nie jako podział rodzaju na gatunki albo całości na części. [Przecież Bóg nie jest rodzajem dla stworzenia, a stworzenie gatunkiem dla Boga, podobnie jak stworzenie nie jest rodzajem dla Boga ani Bóg gatunkiem stworzenia (...)]¹⁶

Podział na rodzaje i gatunki dotyczy zatem rzeczywistości stworzonej, którą w sensie właściwym stanowi natura trzecia, stworzona i niestwarzająca. Natomiast natura druga, stworzona i stwarzająca, obejmuje wzory rzeczy stworzonych, które Eriugena nazywa przyczynami prymordialnymi (*causae primordiales*). Można ją także ująć jako istniejący w Bożym Umyśle archetypiczny plan stworzenia uporządkowany w strukturę drzewa Porfiriusza, co jest odpowiednikiem *universale ante rem*. Natura trzecia stanowi realizację tego planu, a zatem drzewo Porfiriusza wyznacza ontologiczną strukturę rzeczywistości (*universale in re*)¹⁷. Dokonując egzegezy pierwszych wersetów *Księgi Rodzaju* Eriugena pokazuje, w jaki sposób w powstawaniu rzeczywistości stworzonej bierze udział cała Trójca Święta. W sposób szczególny uporządkowanie stworzenia zgodnie ze strukturą drzewa Porfiriusza jest dziełem Ducha Świętego:

Można to także wykazywać na podstawie *Księgi Rodzaju*, gdzie zostało napisane: *A Duch Boży ogrzewał wody*. Po cóż bowiem innego, jak należy mniemać, Duch Boży ogrzewał, użyźniał, pielęgnował wody przyczyn prymordialnych jak nie po to, aby rozdzielić i uporządkować w różnice wszystkich rodzajów i gatunków,

¹⁵ Por. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga III* (dalej: PP III), 621 A, przeł. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 55-57: „Otóż pierwszym i największym podziałem powszechnej natury jest podział na stwórczą Naturę stworzonego wszechświata i na tę naturę, która jest stworzona w tym powołanym do bytu wszechświecie”.

¹⁶ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga II*, 523 D (dalej: PP II), przeł. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 39. Por. Iohannis Scotti seu Eriugena *Periphyseon. Liber secundus* (dalej: PP II, Jeaneau), ed. E. Jeaneau, CCCM 162, Turnholti 1997, s. 3: „Quoniam in superiore libro de universalis naturae universalis divisione non quasi generis in formas seu totius in partes [Non enim deus genus est creaturae et creatura species dei, sicut creatura non est genus dei neque deus species creaturae (...)]”.

¹⁷ Por. Erismann, *L'homme commun*, s. 206.

całości i części oraz jednostek to, co w Słowie zostało stworzone jako jednolite i jednorodne i proste?¹⁸

2. Na realizm ontologiczny składa się, zdaniem Erismanna, także *tez a u n i w e r s a l i z m u*, która w sposób istotny modyfikuje tezę pierwszą. Zgodnie z tezą uniwersalizmu hierarchia rodzajów i gatunków jest realna, każdy z rodzajów i gatunków istnieje realnie, a drabina ontologiczna świata obejmuje zarówno to, co ogólne, jak i to, co szczegółowe. W związku z tym, to, co jednostkowe nie jest faktem, ale daną do wyjaśnienia i w tym kontekście ma sens pytanie o zasadę jednostkowania¹⁹. W systemie Eriugeny owa *scala entis* obejmująca to, co ogólne i to, co jednostkowe realizuje się na poziomie natury trzeciej: stworzonej i niestwarzającej, która obejmuje rzeczywistość opisaną czasem i przestrzenią. Eriugena pokazuje to kreśląc schemat przyczynowania:

Podobnie też zostało postanowione, że w tym drugim badaniu najważniejszym naszym zadaniem jest – o ile Bóg pozwoli – powiedzieć coś o pochodzie natur od jednej i pierwszej Przyczyny wszystkiego przez prymordialne przyczyny stworzone przez Nią i w Niej przed wszystkim rzeczami. Ten pochod zmierza ku różnym rodzajom rzeczy i różnym gatunkom i jednostkom rozciągając się w nieskończoność²⁰.

3. Następną tezę głosi, że to, co powszechne jest przyczyną s w o i c h p o d z i a ł ó w. Dla zegzemplifikowania tego twierdzenia należy odwołać się do Szkotowego, specyficznego rozumienia natury drugiej, stworzonej i stwarzającej, a obejmującej obszar przyczyn prymordialnych. Przyczyny prymordialne są, z jednej strony, niezmiennymi i powszechnymi wzorami rzeczy, które zostały odwiecznie stworzone w Słowie Bożym. Eriugena mówiąc o nich nazywa je *rationes aeternae*, podkreślając w ten sposób, w duchu augustyńskiego egzemplaryzmu, że są one wzorami dla rzeczy, albo nazywa je *causae primordiales*, akcentując w ten sposób fakt, że są one rzeczywiście przyczynami istnienia rzeczy i zasadami ich określenia. Eriugena włącza się w ten sposób w długą tradycję interpretującą idee jako myśli Boże (*universale ante rem*) a zarazem wzory rzeczy, z tą jednak różnicą, że utrzymuje, iż owe przyczyny są stworzone (*creatae/factae*)²¹:

¹⁸ PP II, 563 C-D, s. 147; por. PP II, Jeauneau, s. 51: „Hoc etiam ex scriptura Geneseos possumus argumentari, ubi scriptum est: ‘Et spiritus dei fovebat aquas’. Ad quid enim aliud aestimandus est spiritus dei primordialium causarum aquas fovisse, faecundasse, nutrisse, nisi ut ea quae uniformiter, unitimque ac simpliciter in verbo facta sunt per differentias generum, formarum, totumque ac partium, numerorumque omnium distribueret atque ordinaret?”

¹⁹ Por. Erismann, *L’homme commun*, s. 85-89.

²⁰ PP II, 528 D, s. 51-53; PP II, Jeauneau, s. 8: „in hac secunda inquisitione maxime intentionis nostrae propositum deo largiente constitutum est quaedam dicere de processione creaturarum ab una ac prima omnium causa per primordiales essentias ante omnia ab ea in ea per eam conditas in diversa rerum genera diversasque formas numerosque in infinitum”.

²¹ Por. A. Kijewska, *The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena’s Periphyseon*, „Anuario filosófico”, 1/44 (2011), s. 39 i n.

I tak, przyczyny prymordialne, które Grecy nazywają ideami (*ideai*), to jest postaciami albo formami, są [...] wiecznymi i niezmiennymi racjami, według których i w których świat widzialny i niewidzialny jest kształtowany i kierowany. Z tego powodu zasłużyły one na to, aby mędrcy greccy nazwali je pierwotnymi wzorami (*prototypa*), które Ojciec uczynił w swoim Synu, a przez Ducha Świętego rozdziela je w skutki i pomnaża. Nazywane są także *proorismata*, to znaczy przeznaczeniami. W nich bowiem wszystko, cokolwiek za sprawą Bożej Opatrzności staje się i stało się, i się stanie, zostało naraz i jednocześnie, niezmiennie z góry przeznaczone. Ponieważ w stworzeniu widzialnym i niewidzialnym w sposób naturalny nie powstaje nic, oprócz tego, co w nich – przed wszelkim czasem i miejscem – zostało z góry określone i ustanowione. W ten sam sposób filozofowie zwykli je nazywać Bożymi chceniami (*theia thelemata*), ponieważ wszystko, co Bóg chciał uczynić, uczynił w nich w sposób pierwotny i przyczynowy, a to, co ma się stać, stało się w nich przed wiekami. I z tego powodu mówi się, że są one zasadami wszystkich rzeczy, ponieważ wszystko, cokolwiek spostrzega się albo pojmuje w stworzeniu widzialnym i niewidzialnym, istnieje dzięki uczestnictwu w nich²².

Przyczyny prymordialne wykazują się odpowiednim uporządkowaniem, które jest pochodną zasięgu ich przyczynowości. *Substantia/essentia/ousia*/ Byt sam przez się, który jest przyczyną tego, że coś jest i czym jest, zajmuje z tego względu drugie miejsce wśród tych przyczyn, ustępując pola Dobru, którego przyczynowość ma szerszy zasięg. Należy bowiem pamiętać, że Eriugeny koncepcja natury obejmuje zarówno byt, jak i niebyt, dlatego przyczynowość *ousia* nie jest przyczynowością o najszerszym zasięgu:

A zatem prymordialne przyczyny, które boscy mędrcy nazywają zasadami wszystkich rzeczy, są Dobrocią-samą-przez-się, Bytem-samym-przez-się, Życiem-samym-przez-się, Mądrością-samą-przez-się [...] i wszystkimi mocami i racjami, które naraz i jednocześnie Ojciec uczynił w swoim Synu, i według których utkany jest porządek wszystkich rzeczy od góry do dołu, to jest, od intelektualnego stworzenia, które znajduje się po Bogu i najbliżej Niego, aż do najniższego porządku wszystkich rzeczy, w którym zawierają się ciała. Jakakolwiek bowiem rzecz jest dobra, jest dobra dzięki uczestnictwu w Dobru-samym-przez-się; a cokolwiek istnieje w sposób istotowy i substancjalny, istnieje dzięki uczestnictwu w Bycie-samym-przez-się²³.

²² PP II, 616 A-B, s. 307-309; PP II, Jeaneau, s. 124: „Causae itaque primordiales sunt, [...] quas graeci ΙΔΕΑΣ vocant (hoc est species vel formas), aeternae et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a graecorum sapientibus ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ appellari meruerunt (hoc est principalia exempla) quae pater in filio fecit et per spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat. ΠΡΟΟΡΙΣΜΑΤΑ quoque vocantur (id est praedestinationes). In ipsis enim quaecumque divina providentia et fiunt et facta sunt et futura sunt simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praecordinatum est. Item a philosophis ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (id est divinae voluntates) nominari solent, quoniam omnia quaecumque voluit deus facere in ipsis primordialiter et causaliter fecit, et quae futura sunt in eis ante saecula facta sunt. Ac per hoc principia omnium dicuntur esse, quoniam omnia quaecumque in creatura sive visibili sive invisibili sentiuntur vel intelliguntur eorum participatione subsistunt”.

²³ PP II, 616 C-D, s. 309-311; PP II, Jeaneau, s. 125: „Sunt igitur primordiales causae, quas rerum omnium principia divini sapientes appellant, per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam vita, per se ipsam sapientia, [...] et omnes virtutes et rationes, quas semel et simul pater fecit in filio, et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum textitur, hoc est ab intellectuali creatura, quae deo post deum proxima est, usque ad extremum rerum omnium ordinem, quo corpora continentur. Quaecumque

Substancja zajmuje pierwsze miejsce wśród 10 arystotelesowskich kategorii, a ponadto jest przyczyną wszelkiej pozostałej wielości. W ten sposób dialektyka, która jest sztuką łączenia i dzielenia pojęć, staje się także prawem pochodzenia całej rzeczywistości: dialektyczny podział pokrywa się z procesem wychodzenia rzeczy z Pierwszej Przyczyny (*processio*)²⁴. Ruch ludzkiej myśli jest w stanie odkryć strukturę rzeczywistości także dlatego, że pierwotnie wszystkie rzeczy zostały ustanowione w ludzkim umyśle jako przedmiot intelektualnego poznania i dlatego Eriugena określa człowieka mianem „warsztatu”, w którym wykuwa się całość powszechnego stworzenia (*officina omnium*)²⁵. Człowiek urasta tutaj do rangi drugiego stwórcy, ale ponieważ sam jest stworzeniem, to idee, które zawierają się w jego umyśle są w tym aspekcie *creatae*. W istocie w tym ustanowieniu idei rzeczy w ludzkim intelekcie wyczerpywałby się sens *creationis ex nihilo*, gdyż ta forma istnienia świata jest doskonalsza od tej, którą mają rzeczy w naturze trzeciej²⁶. Na poziomie natury trzeciej rzeczy istnieją w rozproszeniu, którego źródłem jest opisanie czasem i przestrzenią, podczas gdy tutaj, na poziomie natury drugiej, istnieją pod postacią jedności. Człowiek po grzechu pierworodnym utracił tę jedność i prostotę intelektualnego wglądu w naturę rzeczy i musi go odzyskiwać podejmując na nowo wysiłek intelektualny w celu utworzenia sobie właściwego pojęcia rzeczy (*universale post rem*)²⁷.

4. Następnym składnikiem ontologicznego realizmu jest *te za o i m m a n e n c j i i w s z e c h o b e c n o ś c i t e g o , c o p o w s z e c h n e*. Substancja (*ousia*) jest najbardziej ogólnym rodzajem, z którego pochodzą rodzaje, gatunki i indywidua. Substancja istnieje w każdym z tych podpodziałów całkowicie i jednocześnie, jako jedna i ta sama. Wszystko, co w indywiduum istnieje w spo-

enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt; et quaecunque essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per se ipsam essentiae subsistunt”.

²⁴ Por. Ch. Erisman, *The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology*, s. 211-212.

²⁵ Por. PP III, 733 B, s. 399: „Z tego względu bardzo właściwie nazywa się człowieka warsztatem wszelkiego stworzenia, ponieważ w nim zawiera się powszechne stworzenie”. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, RW KUL, Lublin 1994, s. 147-151; A. Kijewska, *Eriugena*, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 2005, s. 77-79.

²⁶ Por. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga IV* (dalej: PP IV) 766 B, przeł. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 131-133: „Z Bożej Opatrzności przez całość stworzenia idzie następujący porządek, że każda natura, w której zawiera się wiedza o tym, co idzie po niej, nie tylko jest lepsza i wyższa, ale także i sama wiedza godnością natury, w której istnieje, przewyższa niepomierne to, o czym jest wiedzą”.

²⁷ Por. PP IV, 854 D - 855 B, s. 393: „Do niewiasty powiedział: Pomnożę twój mózół i twoje rodzenie; w trudzie będziesz rodziła dzieci«. Ten fragment wyraźnie daje do zrozumienia, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, z najwyższą łatwością kontemlowałby naturę i przyczyny rzeczy w sposób niezwykle wyraźny, bez konieczności jakiegokolwiek rozumowania, nie tylko za pomocą wewnętrznego pojmowania, ale także dzięki zewnętrznemu zmysłowi. Po grzechu zaś, umysł percypuje przez narządy cielesnych zmysłów jedynie powierzchnię rzeczy zmysłowych, jakość, ilość, położenie i własności oraz pozostałe właściwości, które podpadają pod cielesne zmysły. I do tego wszystkiego nie dociera sam przez się, ale za pośrednictwem ich wyobrażeń, a kiedy rozważa je w sobie samym jego osąd bardzo często zawodzi. Umysł jedynie dzięki wielorakim trudom dociekań, które Pismo Święte nazywa kobiecym mozołem może dojść dzięki temu zmysłowi, do wielorakich poczęć, to jest do początku pojmowania spraw inteligibilnych oraz do rodzenia dzieci, to znaczy do właściwego poglądu na naturę rzeczy”.

sób istotny i rzeczywisty pochodzi od owej substancji, której „przypadkami”/ ukonkretnieniami są jednostki:

Nie sprzeciwia się bowiem prawdzie, jak sądzę, jeśli powiemy, że z samej istoty, która została stworzona we wszystkich jako jedna i powszechna, i wszystkim wspólna, a dlatego, że należy do wszystkich, którzy w niej uczestniczą, nie jest właściwa żadnemu z uczestniczących w niej indywiduów, wpływa na mocy naturalnej progresji pewna właściwa substancja, która nie należy do nikogo innego, jak tylko do tego, do kogo należy. Ponadto substancja ta posiada właściwą jej możliwość, która uzyskana jest wyłącznie z owej powszechnej mocy należącej do wspomnianej już powszechnej istoty. Podobnie należy rzecz w odniesieniu do właściwego działania najbardziej szczegółowej możliwości, że zstępuje ono wyłącznie z owego powszechnego działania należącego do tej samej powszechnej istoty i powszechnej mocy²⁸.

5. Kolejnym twierdzeniem jest teza o wspólnej substancji gatunkowej²⁹. Gatunek nie istnieje niezależnie od indywiduów, ale realizuje się całkowicie i jednocześnie we wszystkich jednostkach należących do danego gatunku. Gatunek wyraża cały substancjalny byt jednostki: nie ma istotnej, substancjalnej różnicy pomiędzy Sokratesem a człowiekiem czy Platonem a człowiekiem, czy też Sokratesem i Platonem w aspekcie ich człowieczeństwa. Eriugena twierdzi zatem, że w każdym indywiduum należącym do danego gatunku istnieje jedna i ta sama forma substancjalna, która konstytuuje byt tej rzeczy:

Formą substancjalną jest ta, w której uczestniczy każda postać jednostkowa i dzięki temu kształtuje się, a ta forma jest jedna we wszystkich, a wszystkie są w jednej i ani nie mnoży się ona w rzeczach mnogich, ani nie zmniejsza się, kiedy zostały usunięte. Na przykład owa forma, którą nazywa się człowiekiem, nie jest większa w nieskończonej mnogości natury ludzkiej w jednostkowych formach niż w tym jednym i pierwszym człowieku, który został stworzony jako pierwszy jej uczestnik; nie jest też mniejsza w nim niż we wszystkich, których ciała z niego pochodzą, lecz we wszystkich jest jedna i ta sama i we wszystkich jest w równym stopniu cała, nie przyjmując w żadnym jakiegoś zróżnicowania czy niepodobieństwa. To samo rozumowanie dotyczy wszystkich form substancjalnych: w koniu, wole, lwie i pozostałych zwierzętach; również w drzewach i trawach w sposób naturalny ustanowiona jest podobna reguła³⁰.

²⁸ PP I, 506 B-C, s. 267; PP I, Jeaneau, s. 89: „Non enim veritati obstrepit, ut aestimo, si dicamus ex ipsa essentia, quae una et universalis in omnibus creata est omnibusque communis atque ideo, quia omnium se participantium est, nullius propria dicitur esse singulorum se participantium, quandam propriam substantiam, quae nullius alicuius est nisi ipsius solummodo cuius est, naturali progressionem manare. Cui etiam substantiae propria possibilitas inest, quae aliunde non assumitur nisi ex ipsa universali virtute ipsius praedictae universalis essentiae. Similiter de propria operatione specialissimae et substantiae et potestatis dicendum non aliunde descendere nisi ab ipsa universali operatione eiusdem universalis et essentiae et virtutis”.

²⁹ Por. Ch. Erismann, *L'homme commun*, s. 120 i n.

³⁰ PP III, 703 A-B, s. 309; Por. Iohannis Scotti seu Eriugena *Periphyseon. Liber tertius* (dalej: PP III, Jeaneau), CCCM 163, Turnholt 1999, s. 120-121: „Substantialis forma est ipsa, cuius participatione omnis individua species formatur, et est una in omnibus et omnes in una, et nec multiplicatur in multiplicis, nec minuitur in retractis. Non enim maior est forma illa, verbi gratia, quae dicitur homo, in infinita humanae naturae per individuas species multiplicatione, quam in illo uno et primo homine, qui primus particeps illius factus est; nec minor in illo erat, quam in omnibus quorum corpora ex illo multiplicantur; sed in omnibus una

Jeśli tak jest, to co sprawia, że zachodzi różnica pomiędzy Sokratesem a Platonem, pomiędzy Bucefalem a Brunellusem? Jorge J. Gracia w swojej klasycznej książce poświęconej zagadnieniu indywiduacji klasyfikuje różne teorie jednostkownienia bytu zależnie od tego, w jakim elemencie teorie te upatrują czynnik jednostkujący. Na tej podstawie Gracia wyróżnia koncepcje, które za czynnik jednostkujący uznają (1) przypadłości, (2) czynniki istotowe: (a) materię, (b) formę substancjalną; (3) w czynniki egzystencjalne; (4) czynniki zewnętrzne względem danego bytu; (5) jakiś element swoisty, którego funkcja wyczerpuje się w nadawaniu rzeczy jednostkowości³¹. W świetle tego podziału można przyjąć, że Eriugena głosi

6. tezę o indywidualizmie akcydentalnym. W myśl tej koncepcji jednostki tego samego gatunku są rozróżnialne i indywidualizowane przez unikalny zestaw przypadłości, które Jan Szkot określa mianem formy jakości, będącej unikalnym połączeniem jakości i ilości, dostarczającej ilościowej determinacji, dzięki czemu niematerialne własności czterech elementów mogą się ujawnić w widzialnej postaci³²:

Bo we wszystkich naturalnych ciałach rozważa się te trzy: substancję, ilość i jakość. Lecz substancja jest zawsze rozpoznawalna jedynie intelektem, bo w niczym widzialnie się nie pojawia. Ilość zaś i jakość w sposób niewidzialny znajdują się w substancji tak, że przechodzą w widzialne 'ile' i 'jak', kiedy połączywszy się ze sobą, tworzą widzialne ciało. [...] Trwanie tego naturalnego ciała, w tej mierze, w jakiej może ono trwać, opiera się na mocy substancji. Sądzę, że nie chodzi ci o nic innego jak o to, abyśmy poznali, że za sprawą wzajemnego połączenia i mieszania czterech elementów tego świata tworzy się materia ciał, która połączywszy się z jakąkolwiek formą wziętą z jakości, tworzy wykończone ciało³³.

Ta koncepcja Szkotowa była – jak pokazał Erismann – pod niewątpliwym wpływem lektury *Drugiego komentarza do 'Izagogi'* Boecjusza³⁴ i Porfiriusza idei jednostkownienia jako *athroisma idioteton*³⁵. O ile forma substancjalna każdej

eademque est, et in omnibus tota aequaliter, in nullis ulla varietatem vel dissimilitudinem recipiens. Eadem ratio est in omnibus substantialibus formis, in equo, in bove, in Leone caeterisque animalibus; in surculis quoque et herbis similis regula naturaliter constituitur³⁴.

³¹ Por. J. J. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München-Wien 1984, s. 40-48, 48-51.

³² Por. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 110-111.

³³ PP I, 495 C-D, s. 233; PP I, Jauneau, s. 74: „Haec enim tria in omnibus naturalibus inspicuntur corporibus: ΟΥΣΙΑ, quantitas, qualitas. Sed ΟΥΣΙΑ solo semper intellectu cernitur, in nullo enim visibiliter apparet; quantitas vero et qualitas ita invisibiliter sunt in ΟΥΣΙΑ ut in quantum et quale visibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se coniunctae componunt. [...] quid impedimenti es ut naturale corpus, cui virtus ΟΥΣΙΑΕ ad permanendum substatur quantum manere valet, ea forma quae ex qualitate est adiecta quantitati quae ex materia assumitur perfici non dicamus? Non enim aliud te suadere aestimo quam ut cognoscamus quattuor mundi huius elementorum in se invicem concursu contemperantiaque materiam corporum fieri, cui adiecta qualicunque ex qualitate forma perfectum corpus efficitur³⁵.”

³⁴ Boecjuszową koncepcję indywiduum i zagadnienie jednostkownienia przedstawił ciekawie i wyczerpująco w swojej książce Tomasz Tiuryn. Por. T. Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*, Wrocław 2009, s. 183-220.

³⁵ Por. Erismann, *L'homme commun*, s. 268 i n.

rzeczy należącej do danego gatunku jest niezmienna, taka sama we wszystkich swoich ukonkretnieniach, obecna w nich cała i jednocześnie, to owa forma jakości jest właściwa i specyficzna dla każdej rzeczy:

Lecz owa forma, która łączy się z materią dla ustanowienia ciała, jest zawsze zróżnicowana, zmienna i rozproszona pomiędzy różne przypadłościowe różnice, ponieważ wielorakie zróżnicowanie form widzialnych nie przechodzi z przyczyn naturalnych w jedną i tę samą formę, leczy przychodzi z zewnątrz. Chociażby odmienność ludzi co do wyglądu, wielkości i rozmiarów poszczególnych ciał, a także zróżnicowanie obyczajów i zachowań nie wynika z ludzkiej natury, która jest jedna i ta sama we wszystkich, do których należy, i jest zawsze do siebie najbardziej podobna, nie przyjmując żadnego zróżnicowania, lecz zachodzi za sprawą tego, co pojmuje się w związku z ludzką naturą, a mianowicie chodzi o miejsce i czas, powstawanie, rodzaj i ilość pożywienia, stronę świata i klimat [...] i wszystko, co pojmuje się w związku z substancją, a co nie jest samą substancją. Sama substancja bowiem jest prosta i jednolita i nie podlega żadnym zróżnicowaniom czy złożeniom³⁶.

Forma jakościowa będąca efektem unikalnego zbiegu ilości i jakości decyduje zatem, zdaniem Eriugeny, o jednostkowości i niepowtarzalności rzeczy. Jak jednak widać na podstawie powyższego fragmentu, owa jednostkowość i niepowtarzalność dotyczy wyłącznie tego, co cielesne. Ta forma jakości jest zatem formą „cielesności”, a indywidualizacja bytu to „korporalizacja”³⁷. Wyraźnie ukazuje to fragment *Periphyseonu* mówiący o konstytucji ciał:

Ogień, mianowicie, tworzy się przez połączenie gorąca i suchości, powietrze z połączenia gorąca i wilgoci, woda – wilgoci i zimna, ziemia – zimna i suchości. A ponieważ wspomniane jakości, które wzajemnie łączą się ze sobą, nie mogą się ujawniać same przez się, to ilość zaopatruje je w ‘ile’, w którym mogą zajaśnieć w sposób dostępny zmysłom. Jako że ilość jest po substancji drugim jakby podmiotem i dlatego w uporządkowaniu kategorii znajduje się na pierwszym, po niej miejscu, bo bez ilości i jakości nie może stać się widoczna. Jeśli zatem elementy tworzą się za sprawą ilości i jakości, a ciała powstają z elementów, to wobec tego ciała wytworzone są z ilości i jakości³⁸.

³⁶ PP III, 703 B-C, s. 311; PP III, Jeuneau, s. 121: „Forma vero illa materiae adhaerens ad constitutionem corporis varia semper atque mutabilis, inque diversas differentias secundum accidens dispersa. Non enim ex naturalibus causis visibilium formarum multiplex differentia procedit in una eademque forma, sed extrinsecus evenit. Hominum siquidem inter se dissimilitudo in vultu, in quantitate et qualitate singulorum corporum, morum quoque et conversationum varietas non ex humana natura, quae una eademque est in omnibus in quibus est et sibi semper simillima nullam varietatem recipiens, sed ex his quae circa eam intelliguntur contingit, ex locis videlicet temporibusque, ex generatione, ex quantitate et qualitate alimoniorum, regionum, aerum, [...] ex omnibus, quae circa substantiam intelliguntur et non ipsa substantia sunt. Ipsa enim simplex et uniformis est, nullisque varietatibus seu compositionibus obnoxia”.

³⁷ Por. Erisman, *L'homme commun*, s. 275 i n.

³⁸ PP I, 496 A-B, s. 233-235; PP I, Jeuneau, s. 75: „Ignem siquidem caliditas ariditati, aera caliditas umiditati, aquam umiditas frigiditati, terram frigiditas ariditati copulata conficiunt. Et quoniam praedictae qualitates sibi met coeuntes per se apparere non possunt, quantitas sumministrat eis quantum, in quo sensibiliber eluceant. Quantitas siquidem veluti secundum subiectum est post OΥΣΙΑΝ ideoque in ordine categoriarum prima post eam ponitur, quoniam sine quantitate qualitas nescit manifesta fieri. Si itaque elementa quantitate qualitateque fiunt et corpora ex elementis, ex quantitate igitur et qualitate corpora sunt”.

W związku z tą koncepcją „jednostkowania przez układ przypadłości” albo formę jakości rodzi się pewna istotna wątpliwość. Struktura systemu Eriugeny opiera się na schemacie czwórpodziału natury, przy czym pojęcie „natura” nie jest synonimem bytów materialnych, ale obejmuje to, co jest i co nie jest, a zatem to, co jest bytem nie musi się utożsamiać z tym, co materialne. Jeśli jednostkowanie jest tożsame z procesem „korporalizacji” to z tego płynie wniosek, że byty jednostkowe występują jedynie na poziomie natury trzeciej, stworzonej i niestwarzającej, którą stanowi rzeczywistość opisana czasem i przestrzenią. Czy zatem w procesie powrotu (*reditus*), który stanowi naturalne dopełnienie procesu pochodzenia całej rzeczywistości od Boga (*creatio*), nastąpi zanik tego, co indywidualne? Czy powrót stworzenia do jego przyczyn, czyli do natury drugiej, jest ostatecznym przekroczeniem tego, co jednostkowe w kierunku tego, co ogólne? Na takie właśnie rozwiązanie wydają się wskazywać te fragmenty *Periphyseonu*, w których Eriugena pisze, iż prawdziwą substancją rzeczy jest jej niezmienna racja zawarta w Bożych ideach, a jednostkowość jest czymś przypadłościowym:

A z tego wynika, że wszelkie stworzenie nie posiada żadnej innej substancji oprócz tej racji, która została ustanowiona w Słowie Bożym w przyczynach prymordialnych, i dlatego nie można ustalić, czym ono jest, jako że przekracza wszelkie substancjalne określenie. Kiedy zaś na drodze rodzenia stworzenie przechodzi we właściwą zmysłową czy inteligibilną postać, to definiuje się je poprzez to, co je otacza i co jest jego przypadłością³⁹.

To przekonanie, że jednostkowość jest czymś przypadłościowym, a zatem niedoskonałym i przemijającym, wydaje się również wspierać Szkotowa koncepcja powszechnego powrotu całej rzeczywistości do jej Źródła. Pierwszy etap powrotu, którym jest rozpad ciała na elementy i powrót do elementów powszechnych, może być tego przykładem. Jednakże doktryna chrześcijańska bardzo mocno podkreśla nauczanie o zmartwychwstaniu ciał, a Eriugena połączył to z neoplatońską zasadą mówiącą, że to, co niższe istnieje w sposób doskonalszy w tym, co wyższe. Odnosząc tę zasadę do procesu powrotu można powiedzieć, że to, co niższe „związują się” przechodząc w to, co wyższe i w ten sposób indywidualne ciała zostaną zachowane w niematerialnych elementach, a to może być uznane za fundament przyszłego zmartwychwstania ciał:

Podobizna owego materialnego i zniszczalnego ciała pozostaje w duszy nie tylko wtedy, kiedy ono żyje, ale także po jego rozpadzie i powrocie do elementów świata. [Na to, że pojęcie ciał trwa w duszach nawet po śmierci, wskazuje rozmowa bogacza z Abrahamem.] Z tego względu dusza nie może zapomnieć albo nie znać swoich części, gdziekolwiek znajdowałyby się wśród elementów.

³⁹ PP IV, 772 B, s. 151; Por. Iohannis Scotti seu Eriugene *Periphyseon. Liber quartus* (dalej: PP IV, Jeaneau), ed. E. Jeaneau, CCCM 164, Turnholt 2000, s. 46: „Atque hinc datur intelligi nullius creaturae aliam subsistentiam esse, praeter illam rationem, secundum quam in primordialibus causis in dei verbo substituta est, ac per hoc diffiniri non posse quid sit, quia superat omnem substantialium diffinitionem; diffinitur autem per suas circumstantias, quae sibi accidunt, in speciem propriam per generationem seu intelligibilem seu sensibilem proveniens”.

Jakkolwiek więc owe materialne ciała zostały dodane do natury ludzkiej z powodu grzechu, to jednak muszą należeć do niej, ponieważ zostały stworzone i dodane przez Stwórcę tej natury. Z tego też powodu przy odnowieniu człowieka, muszą one zostać przywołane do jedności tej natury, kiedy w chwili zmartwychwstania dusza odzyska wszystko, co jej podlegało⁴⁰.

To samo prawo kieruje także bytami ożywionymi, które uczestniczą w idei życia, co skłania Eriugenę do ciekawego wniosku, że wszelka forma życia jest nieśmiertelna⁴¹. Jeśli tak samo jest w przypadku człowieka, to na jakiej podstawie Eriugena może wprowadzać zróżnicowanie na tych, którzy „powrócą do raju”, co jest synonimem powrotu powszechnego, i tych, co „będą jeść owoce z drzewa życia”, co oznacza powrót wybranych?⁴² Czy słusznie zatem gani się panny głupie (Mt 25, 1-13), które nie zaopatrzyły się w „oliwę dobrych czynów i poznania”, co jest warunkiem deifikacji, i przeciwstawia się je pannom roztropnym, które ją ze sobą zabrały?⁴³

Powrót powszechny (*reditus generalis*) jest powrotem wszystkich rzeczy do pierwotnego stanu doskonałości, którą wszystko miało w swoich przyczynach, a zatem jest to powrót natury trzeciej do natury drugiej. W przypadku człowieka powrót ten dotyczy wszystkich ludzi, zarówno dobrych, jak i złych i jest określany mianem „powrotu do raju”, a mianem „raju” została tutaj nazwana doskonała natura ludzka⁴⁴.

Każdy, kto starannie wniknie w słowa wspomnianego teologa, odkryje – jak sądzę – że nie sugeruje on nic innego nad to, że Pismo Święte posługując się obrazowym sposobem wyrażania, określiło mianem raju naturę ludzką stworzoną na obraz Boży. Albowiem prawdziwą sadzonką Bożą jest owa natura, którą w ogrodzie

⁴⁰ PP IV, 802 B-C, s. 239; PP IV, Jeauneau, s. 86: „Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post eius solutionem in elementa mundi reditum [Disputatio quippe divitis cum Abraam notionem corporum adhaerere animabus post mortem indicat], propterea partium illius, ubicunque elementorum sint, non potest anima oblivisci aut eas nescire. Quamvis enim propter peccatum superadditae sint humanae naturae, ad eam tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae conditore et additae sunt et factae, ac per hoc, in restauratione hominis in unitatem naturae revocandae, dum anima totum sibi subditum resurrectionis tempore recipiet”.

⁴¹ Por. PP III, 739 A-B, s. 419: „W każdym wypadku bezsprzecznie twierdzimy to, czego poszukiwaliśmy, co odkryliśmy i wytłumaczyliśmy na podstawie prawdziwych argumentów, a mianowicie, że wszelkie życie, czyli dusza władająca ciałem, zaczęło istnieć jako dusza bądź życie na mocy uczestnictwa w jednym prymordialnym życiu albo duszy. Przyrodzony rozum nie dopuszcza, aby dusza całkowicie zarzuciła to uczestnictwo, niezależnie od tego, czy przejawia się ono w kierowaniu ciałem, czy nie”.

⁴² Por. Iohannis Scotti seu Eriugena *Periphyseon. Liber quintus* (dalej PP V) 979 A, ed. E. Jeauneau, CCCM165, Turnholt 2003, s. 165-166: „Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno vitae comedere. Legimus quippe primum hominem ad imaginem et similitudinem dei factum in paradiso positum fuisse, sed non legimus eum de ligno vitae comedisse. Esu siquidem prohibiti ligni praeoccupatus, dulcedine ligni vitae est expulsus. Futurum quippe erat ei de ligno vitae edere, si divinis praeceptis voluisset parere”. Por. A. Kijewska, *Eriugena*, s. 105 i n.

⁴³ Por. PP V, 1011A-1012 A, s. 211-212; por. P. Dietrich, D. Duclow, *Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis in „Periphyseon V”*, [w:] Jean Scot – écrivain, ed. G.-H. Allard, Éditions Bellarmin; J. Vrin, Montréal – Paris 1986, s. 41-43.

⁴⁴ Por. E. Jeauneau, *The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena*, [w:] *Tendenda vela. Excursions littéraires et digressions philosophiques a travers le Moyen Ages*, Brepols 2007, s. 535 i n.

Eden, to jest w rozkoszach wiecznej szczęśliwości i błogosławieństwa Bożego podobieństwa, Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo, to znaczy – jak zostało powiedziane – na obraz całkowicie sobie podobny, a odrębny jako podmiot⁴⁵.

Powrót do raju będący przeznaczeniem wszystkich ludzi, jest dziełem natury i łaski. Eriugeny eschatologia koincyduje z protologią: opowieść rajska jest w istocie opowieścią o kresie czasów. Na tym etapie w sposób szczególnie Bóg przeznaczył wybranych ludzi do specjalnego zjednoczenia z Nim, do przebóstwienia, którego jednak dostąpią tylko nieliczni. Przebóstwienie stanowi istotę powrotu wybranych (*reditus specialis*), a polega ono na tym, że intelekt człowieka, w którym „związa się” cała natura ludzka, będzie kontemlował Boga i w ten sposób – na płaszczyźnie intencjonalnej – stanie się „bogiem”. Deifikacja jest wyłącznie dziełem łaski a jej przykładem może być postać Jana Chrzciciela. Eriugena pisał o nim:

Przeto Poprzednik Pański był człowiekiem, nie bogiem. Pan zaś, którego był on Poprzednikiem, był zarazem człowiekiem i Bogiem. Poprzednik był człowiekiem, który za sprawą łaski miał stać się bogiem. Ten, którego poprzedzał, był Bogiem ze swej natury⁴⁶.

Ta przebóstwiająca łaska, która oczyszcza i udoskonala zarówno w aspekcie moralnym, jak i intelektualnym, jest udzielona każdemu człowiekowi stosownie do jego „pojemności” (*capacitas*). Aby ująć tę wzajemną relację „pojemności” intelektu ludzkiego oraz łaski, Eriugena posługuje się dionizjańskim pojęciem analogii, właściwej miary, która jest wypadkową właśnie tych dwóch czynników. Stwierdza bowiem, że żaden człowiek ani anioł nie będą kontemlować prawdy w ten sam sposób, ale uczynią to stosownie do tego, jaki będą mieli do niej dostęp, ze względu na właściwą każdemu z nich miarę – analogię. W *Wykładzie Hierarchii niebieskiej* Dionizego Eriugena wskazuje na „estetyczny” aspekt tej koncepcji: żaden intelekt ludzki czy anielski nie będzie pozbawiony Bożego oświecenia, ale każdy w różnym stopniu będzie uczestniczył w tym darze. Przyczyną tego stanu rzeczy nie jest słabość Bożego światła, ale raczej aspekt podmiotowy, a mianowicie różna zdolność do jego percepcji. To zróżnicowanie jest przyczyną powstania hierarchii w świecie stworzonym, a hierarchia jest podstawą porządku. Porządek natomiast jest fundamentem harmonii, a ta – piękna. W ten

⁴⁵ PP IV, 822 A, s. 297; PP IV, Jeauneau, s. 114: „Quisquis diligenter praefati theologi verba perspexerit, nil aliud, ut opinor, in eis reperiet suaderi quam humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi vocabulo, figuratae locutionis modo, a divina scriptura significari. Vera enim plantatio dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam (hoc est ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subiecti, ut praedictum est) creavit in EDEM (hoc est in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine divinae similitudinis), maior et melior omni sensibili mundo, non mole, sed dignitate naturae”.

⁴⁶ *Hom.* XV, s. 204; *Hom.*, Jeauneau, s. 28-29: „Praecursor itaque domini homo fuit, non deus; dominus autem, cuius praecursor est, homo simul fuit et deus. Praecursor homo fuit, transiturus in deum per gratiam; quem praecurrit, deus erat per naturam”.

sposób z rzeczy nawet niepodobnych i różnych powstaje harmonijne zestrojenie w rzeczywistości stworzonej⁴⁷.

Owa „pojemność” ludzkiego intelektu jest do tego stopnia zindywidualizowana i niepowtarzalna, że w momencie powrotu, kiedy rzeczywistość cielesna powróci do swoich niematerialnych przyczyn, właśnie ona będzie stanowiła nową zasadę jednostkownienia ludzkiego. Eriugena stwierdza:

[...] ponieważ my i nasze intelektu nie są czymś od siebie różnym, jako że prawdziwą i najwyższą naszą istotą jest intelekt uszczegółowiony kontemplacją prawdy⁴⁸.

W świetle tego sformułowania to „pojemność” (*capacitas*) ludzkiego intelektu i niepowtarzalność poznania każdego człowieka decyduje o jego indywidualności. Taka koncepcja byłaby całkowicie zgodna z intelektualizmem Eriugeny, dla którego ostatecznym spełnieniem wszelkich ludzkich dążeń jest intelektualna kontemplacja i zjednoczenie z Bogiem na płaszczyźnie intencjonalnej. Z tego właśnie względu wzorem teologa, kontemplatyka i mistyka jest dla niego św. Jan Ewangelista: konkretny wzór dla ludzkich indywidualnych dążeń:

Jan nie był przeto człowiekiem, ale kimś więcej niż człowiekiem, skoro przewyższył i siebie samego, i wszystko to, co jest. I niesiony mocą niedającej się wypowiedzieć Mądrości oraz subtelną przenikliwością umysłu (*mentis acumine*), wstąpił w to, co jest ponad wszystkim, czyli w tajemnicę jednej istoty w trzech substancjach i trzech substancji w jednej istocie. Nie mógłby inaczej wznieść się ku Bogu, jeśliby wcześniej nie stał się bogiem. Podobnie jak promień naszych oczu nie może chwycić form i barw rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie zmiesza się z promieniami słonecznymi, tak że stanie się z nimi i w nich jednym, tak i duszom świętych nie będzie dane przyjąć doskonałego i przewyższającego wszelkie pojmowanie poznania rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie staną się godnymi tego, aby mieć uczestnictwo w niepojętej Prawdzie⁴⁹.

Czy dla filozofa nastawionego wyłącznie na kontemplację prawdy może być bardziej pociągająca perspektywa? Nic dziwnego, że do tego właśnie motywu nawiązał wieki później gorliwy czytelnik pism Eriugeny, kardynał Mikołaj z Kuzy.

⁴⁷ Por. Iohannis Scoti Eriugena *Expositiones in ierarchiam coelestem* IX, 2, ed. J. Barbet, CCCM 31, Turnholti 1975, s. 138: „Non tamen equaliter eius capaces fiunt, neque hoc agit radii infirmitas, sed animorum capacitas. Cur autem non equaliter omnes et angelici et humani animi capaces sunt divini radii, ipse beatus Dionysius alibi exponit: si enim Deus equaliter, absque ulla ordinum diversorum differentia et proprietate et ascensione et descensione variorum graduum universitatem conditam faceret, nullus fortassis ordo in republica naturarum fieret. Si nullus ordo fieret, nulla harmonia. At si nulla harmonia, nulla sequeretur pulchritudo”.

⁴⁸ PP IV, 780 C, s. 177; PP IV, Jeauneau, s. 57: „Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus. Vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus, contemplatione veritatis specificatus”.

⁴⁹ *Hom.* V, s. 189-190; *Hom.*, Jeauneau, s. 10: „Non ergo Iohannes erat homo, sed plus quam homo, quando et se ipsum et omnia quae sunt superavit, et ineffabili sapientiae virtute purissimoque mentis acumine subvectus, in ea quae super omnia sunt, secreta videlicet unius essentiae in tribus substantiis et trium substantiarum in una essentia, ingressus est. Non enim aliter potuit ascendere in deum, nisi prius fieret deus. Ute nim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilium coloresque non prius potest sentire quam se solaribus radiis immisceat unumque in ipsis et cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spiritualium omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere”.

W zakończeniu dialogu *Laik o mądrości*, rozgrywającego się pomiędzy Filozofem, Laikiem i Mówcą, Filozof stwierdza:

Sądzę, że nigdy nie spędziłem dnia szczęśliwszego niż dzisiejszy. Nie wiem, co z tego wyniknie. Tobie, Mówco i tobie, Laiku, człowieku bardzo filozoficzny, składam nieustanne dzięki prosząc, aby nasze umysły, pobudzone przedziwnym pragnieniem, zostały – dzięki tej długiej rozmowie – doprowadzone szczęśliwie do wiecznego napawania się Wiecznym Umysłem⁵⁰.

Agnieszka Kijewska

The Conception of the Individual in John Scot Eriugena's Thought

Abstract

Christophe Erismann classifies Eriugena's thought within the comprehensive current of ontological realism, that is an ontology, in which the problem of particularity and individuality stands out very prominently. The present article discusses the essential features of ontological realism as identified by Erismann and found in Eriugena and illustrates the discussion by ample quotes from the latter's work. Considered are the following features: the naturalism and universalism entailed by ontological realism as well as the thesis that the universal is the cause of all the divisions [into genera and species] contained therein and its presence permeates all its subordinate forms. Another prominent feature of Eriugena's version of realism is his assumption that individuality is a result of accidental factors. For Eriugena, the individuating principle in the actual reality is the form in the category of quality. This kind of individuation, however, only occurs at the level of the third nature, out of the four natures identified by Eriugena, that is the nature that is created and itself does not create, in other words, at the level of reality as circumscribed by time and space. Yet in the process of the universal return of all things to God (the *reditus*), when all accidental elements are reabsorbed within the primal unity, distinction between individual intellects is not bound to be abolished: the individuating moment will then be the unique character and form of the contemplation granted to each intellect.

Keywords: John Scottus Eriugena, individuation, ontological realism, accidental form, *intellectus contemplatione specificatus*.

⁵⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle* XV, 160, przeł. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 247-249.