

AGNIESZKA KIJEWSKA

# NEOPLATONIZM

Jana Szkota  
Eriugeny





Neoplatonizm  
Jana Szkota  
Eriugeny

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI  
WYDZIAŁ FILOZOFII



AGNIESZKA KIJEWSKA

NEOPLATONIZM  
Jana Szkota  
Eriugeny

PODMIOTOWE WARUNKI  
DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO  
W TRADYCJI NEOPLATOŃSKIEJ

REDAKCJA WYDAWNICTW  
KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO  
LUBLIN 1994

Projekt okładki  
*Andrzej Mazuś*

WYDANIE PUBLIKACJI DOFINANSOWANE  
PRZEZ KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH

ISBN 83-228-0388-5

REDAKCJA WYDAWNICTW  
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO  
20-708 Lublin, ul. Konstantynów 1, tel. 55-71-51,  
55-71-66 (kolportaż)

---

Wydanie I. Nakład 600. Ark. wyd. 16. Ark. druk. 14. Do druku oddano  
w październiku 1994 r. Druk ukończono w listopadzie 1994 r. Zam. 224/94

---

ZAKŁAD MAŁEJ POLIGRAFII KUL

## SPIS TREŚCI

Contents .....	9
Wykaz skrótów .....	13
Wstęp .....	17

### Część pierwsza:

#### Starożytny neoplatonizm jako kontekst systemu Eriugeny

1. Struktura systemu filozoficznego późnego neoplatonizmu ..	27
1.1. Koncepcja zasady .....	28
1.1.1. Warunki bycia zasadą .....	28
1.1.2. Ilość zasad .....	30
1.2. Struktura świata noetycznego .....	34
1.2.1. Granica-Bezkres-Zmieszanie .....	34
1.2.2. Trwanie-Wylew-Powrót .....	35
1.2.3. Rzeczywistość w kategoriach stopnia jedności i partycypacji .....	36
1.2.4. <i>Ousia-Dynamis-Energeia</i> .....	38
1.3. Hierarchiczny ustrój rzeczywistości .....	42
1.4. Opis sfery Intelaktu .....	48
2. Neoplatońska koncepcja kwiatu intelektu .....	55
2.1. Plotyńska nauka o „tym, co pierwsze w intelekcie” ...	56
2.2. Nauka Wyroczeni Chaldejczyków o kwiecie intelektu ...	65
2.2.1. Ogólna charakterystyka systemu Chaldejczyków .	65
2.2.2. Droga teurgicznego wznoszenia duszy .....	69
2.3. Proklosowa doktryna kwiatu intelektu .....	74
2.3.1. Kwiat hipostazy Intelaktu .....	74

2.3.2. Kwiat intelektu i jego miejsce w strukturze władz człowieka .....	79
--	----

### Część druga:

#### Ogólna charakterystyka filozofii Jana Szkota Eriugeny i jej źródeł

1. Podstawowe linie wpływów neoplatońskich w systemie Eriugeny .....	85
1.1. Starożytne i chrześcijańskie źródła .....	85
1.2. Neoplatoński synkretyzm filozoficzno-religijny a synteza Eriugeny .....	89
1.3. Zasadnicza transformacja struktury neoplatonizmu w myśli chrześcijańskiej .....	93
2. Wpływ Dionizjańskiej koncepcji mistyki .....	97
2.1. Koncepcja hierarchii .....	97
2.2. Proces mistycznego wstępowania .....	100

### Część trzecia:

#### Struktura systemu filozoficznego Eriugeny

1. Elementy „teologii” Eriugeny .....	105
1.1. Koncepcja Boga .....	105
1.1.1. Szkotowa koncepcja natury-fizjologia .....	105
1.1.2. Bóg jako <i>Nihil per excellentiam</i> .....	109
1.1.3. Bóg jako <i>Essentia omnium</i> .....	114
1.1.4. Doktryna Bożej wszechobecności .....	119
1.2. Problem pochodzenia świata od Boga .....	125
1.2.1. Moment inicjalnego trwania- <i>mone</i> .....	126
1.2.2. Stwórczy wylew- <i>proodos</i> .....	128
1.2.3. Proces stwórczy jako teofania .....	134
2. Elementy antropologii Eriugeny .....	139
2.1. Wyjaśnienie fenomenu człowieka .....	139
2.1.1. Natura ludzka jako raj .....	139
2.1.2. Człowiek upadły .....	143
2.1.3. Człowiek jako <i>officina omnium</i> .....	147
2.2. Struktura bytu ludzkiego .....	151



2.2.1. Człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny . . . .	151
2.2.2. Człowiek jako obraz Boży . . . . .	156
2.2.3. Struktura duszy ludzkiej . . . . .	160
2.2.4. Intelkt jako jedna z władz duszy . . . . .	164

#### Część czwarta:

#### **Zagadnienie powrotu w wymiarze metafizycznym i mistycznym**

1. Powrót w aspekcie metafizycznym . . . . .	171
1.1. Warunki możliwości powrotu . . . . .	171
1.2. Typy i etapy powrotu . . . . .	174
1.3. Deifikacja jako kres powrotu wybranych . . . . .	178
2. Powrót w wymiarze mistycznym. . . . .	185
2.1. Etapy mistycznego wstępowania . . . . .	185
2.2. Propedeutyczna funkcja dialektyki . . . . .	189
2.3. Oświecenie Pisma i Natury . . . . .	193
2.4. Rola i znaczenie sakramentów . . . . .	198
Zakończenie . . . . .	205
Bibliografia . . . . .	209
Summary . . . . .	217
Indeks osób . . . . .	221



## CONTENTS

Abbreviations .....	13
Introduction .....	17

### Part One:

#### **The Ancient Neoplatonism as a Background for Eriugena's System**

1. The Structure of the Philosophical System of the Late Neoplatonism .....	27
1.1. The Conception of the Principle .....	28
1.1.1. The Conditions for Being a Principle .....	28
1.1.2. The Number of Principles .....	30
1.2. The Structure of the Intelligible World .....	34
1.2.1. Limit – Unlimited – Mixture .....	34
1.2.2. Remaining – Procession – Reversion .....	35
1.2.3. Reality as Unity and Participation .....	36
1.2.4. <i>Ousia – Dynamis – Energeia</i> .....	38
1.3. Hierarchical Structure of Reality .....	42
1.4. The Description of Intellect .....	48
2. Neoplatonic Concept of the Flower of Intellect .....	55
2.1. Plotinian Teaching on <i>to Proton tou Nou</i> .....	56
2.2. The Teaching of the Chaldean Oracles on the Flower of Intellect .....	65
2.2.1. The General View of the Chaldean System .....	65
2.2.2. The Theurgical Ascension .....	69
2.3. Proclean Doctrine of the Flower of Intellect .....	74

2.3.1. The Flower of the Intellect . . . . .	74
2.3.2. The Flower of the Individual Intellect . . . . .	79

Part Two:

**The General View of Eriugena's Philosophy and its Sources**

1. The Neoplatonic Influences in Eriugenan Thought . . . . .	85
1.1. The Inspirations . . . . .	85
1.2. Neoplatonic Philosophical and Religious Syncretism . . . . .	89
1.3. The Fundamental Transformation of Neoplatonism in Christian Thought . . . . .	93
2. The Impact of Dionysian Mysticism . . . . .	97
2.1. Hierarchical Order . . . . .	97
2.2. The Mystical Ascension . . . . .	100

Part Three:

**The Structure of the Eriugenan System**

1. The Elements of Theology . . . . .	105
1.1. The Idea of God . . . . .	105
1.1.1. The Notion of Nature – <i>Physiologia</i> . . . . .	105
1.1.2. God as <i>Nihil per Excellentiam</i> . . . . .	109
1.1.3. God as <i>Essentia Omnium</i> . . . . .	114
1.1.4. The Doctrine of God's Omnipresence . . . . .	119
1.2. The Problem of the Origin of the World . . . . .	125
1.2.1. Remaining – <i>Mone</i> . . . . .	126
1.2.2. Creative Procession – <i>Proodos</i> . . . . .	128
1.2.3. Creation as a Theophany . . . . .	134
2. The Elements of Anthropology . . . . .	139
2.1. The Explanation of Human Phenomenon . . . . .	139
2.1.1. Human Nature as Paradise . . . . .	139
2.1.2. The Fall of Man . . . . .	143
2.1.3. Man as <i>Officina Omnium</i> . . . . .	147
2.2. The Structure of the Human Being . . . . .	151
2.2.1. Internal and External Man . . . . .	151
2.2.2. The Image of God . . . . .	156

2.2.3. The Structure of the Human Soul: its Faculties and its Knowledge .....	160
2.2.4. Intellect as a Faculty of the Soul .....	164

#### Part Four:

### **The Problem of Metaphysical and Mystical Reversion**

1. Metaphysical Reversion .....	171
1.1. The Conditions of the Reversion .....	171
1.2. The Types and Stages of the Reversion .....	174
1.3. Deification as the End of the <i>Reditus Specialis</i> .....	178
2. Mystical Reversion .....	185
2.1. The Stages of Mystical Reversion .....	185
2.2. The Preparatory Role of Dialectics .....	189
2.3. The Enlightenment by the Scripture and Nature .....	193
2.4. The Importance of the Sacraments .....	198
Conclusions .....	205
Bibliography .....	209
Summary .....	217
Index of Persons .....	221



## WYKAZ SKRÓTÓW

### A. Dotyczące źródeł:

- CF Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, ed. J. Dillon, Leiden 1973.
- Com. Jean Scot, Commentaire sur l'évangile de Jean, introduction, texte critique, traduction, notes et index de E. Jeaneau, Paris 1972.
- De praed. Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber, ed. G. Madec, Brepols 1978.
- DN De Divinis Nominibus, (w:) Corpus Dionysiacum I, herausg. von B. R. Suchla, Berlin 1990;  
– tłum. E. Bułhak, (w:) Dzieła świętego Dionizego Areopagity, Kraków 1932 (strony polskiego tłumaczenia pism Areopagity będą podawane w nawiasie).
- CH De Coelesti Hierarchia, (w:) Corpus Dionysiacum II, herausg. von G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 1991.
- EH De Ecclesiastica Hierarchia, tamże.
- En. Plotyn, Enneady, t. 1-2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.
- Ep. Epistulae, (w:) Corpus Dionysiacum II.
- ET Proclus, The Elements of Theology, texte and translation by E.R. Dodds, Oxford 1963.
- Exp. Iohannis Scotti Eriugena Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, Brepols 1975.
- Hom. Jean Scot, Homélie sur le Prologue de Jean, introduction, texte critique, traduction, notes et index de E. Jeaneau, Paris 1969.

- In Parm. Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, translated by G. Morrow, J. Dillon, Princeton 1987.
- PP I Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon, liber primus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968.
- PP II Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon, liber secundus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972.
- PP III Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon, liber tertius, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981.
- PP IV Iohannis Scotti Eriugenae De divisione naturae, liber quartus, J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, t.122, Paris 1865.
- PP V Iohannis Scotti Eriugenae De divisione naturae, liber quintus, J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina, t. 122, Paris 1865.
- TM De Mystica Theologia, (w:) Corpus Dionysiacum II.
- TPI Proclus, Théologie Platonicienne, t. 1, texte établi et traduit par D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968.
- TPIII Proclus, Théologie Platonicienne, t. 3, texte établi et traduit par D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris 1978.
- TPP Damascius, Traité des premiers principes, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Combès, Paris 1986.

B. Dotyczyce opracowań:

- BM Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-29. Juli 1989, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1990.
- CH The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967.
- ER Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-30. August 1985, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1987.



- 
- ESsQ Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1980.
- JS-é Jean Scot – écrivain, Actes du IVe Colloque International. Montréal 1983, Montréal-Paris 1986.
- JSEhph Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Colloque du C.N.R.S., Laon 1975, Paris 1977.
- ME The Mind of Eriugena, Papers of Colloquium Dublin 14-18 July 1970, ed. J. J. O'Meara, L. Bieler, Dublin 1973.



## WSTĘP

Niniejsza praca ma zaprezentować Jana Szkota Eriugenę jako neoplatonika. Problem neoplatonizmu Eriugeny jest tak rozległy, że konieczne było zawężenie go do pewnej, specyficznej neoplatońskiej doktryny, tj. doktryny mistycznego wstępowania albo konwersji. Doktryna ta, zarówno w neoplatonizmie pogańskim, jak i u Eriugeny, była bardzo mocno osadzona w kontekście całego systemu, toteż jej prezentacja pozwoli na wydobywanie pewnych najistotniejszych elementów strukturalnych filozofii neoplatońskiej.

Można wskazać na kilka racji przemawiających za podjęciem tak sformułowanego tematu. Obecnie daje się zauważyć znaczny wzrost zainteresowania myślą neoplatońską. Dzieje się tak zarówno z powodów natury ogólnonaukowej – uczonych zawsze pociągała *terra incognita*, a taką była do niedawna myśl neoplatońska – jak i z racji natury historycznej. Historycy filozofii coraz częściej podkreślają wpływ, jaki wywarł neoplatonizm na patrystykę, filozofię arabską, myśl średniowieczną, nie wyłączając filozofii Tomasza z Akwinu, czy wreszcie na filozofię nowożytną. Jednakże w polskiej literaturze przedmiotu neoplatonizm jest wciąż słabo opracowany, mimo pionierskich w tej dziedzinie prac Adama Krokiewicza, a ostatnio prac Dobrochny Dembińskiej-Siury<sup>1</sup>. Jeszcze mniej znana jest polskiemu

---

<sup>1</sup> Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1975; por. D. Dembińska-Siury, *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979 oraz: *Problem piękna i sztuki w „Enneadach” Plotyna*, „*Studia Filozoficzne*”, 7-8 (1989), s. 49-63.

czytelnikowi myśl Eriugeny. Poza ogólnymi opracowaniami o charakterze historyczno-filozoficznym, warto polecić artykuł Władysława Stróżewskiego o ontologicznej problematyce negacji u Jana Szkota Eriugeny i Bergsona<sup>2</sup> oraz historyczne studium Jerzego Strzelczyka pt. „Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy”<sup>3</sup>. Ta ostatnia pozycja zawiera garść historycznych i biograficznych informacji na temat życia i dzieła Eriugeny. Znalazło się w niej także nieco miejsca na omówienie jego filozofii. Jest to wprawdzie omówienie niezwykle skrótowe i popularyzatorskie, niemniej cała książka stanowi doskonale wprowadzenie do studium kultury iroszkockiej, kultury, w której wyrósł Jan Szkot, i której niezatarte piętno noszą na sobie jego dzieła.

W ostatnich czasach zainteresowanie badaczy myślą Eriugeny przeżywa swój prawdziwy renesans. W roku 1970 powstało nawet stowarzyszenie naukowe zajmujące się promocją studiów eriugenijskich (Society for the Promotion of Eriugenian Studies), a konkretnym efektem jego działalności jest zorganizowanie od momentu założenia do chwili obecnej siedmiu międzynarodowych sympozjów poświęconych Eriugenie. W wyniku tego ożywionego zainteresowania myślą Eriugeny bibliografia prac poświęconych temu myślicielowi wzrosła niepomniernie od czasu klasycznej już dziś monografii M. Cappuynsa<sup>4</sup>. Bibliografia ta, obejmująca publikacje, które ukazały się w latach 1930-1987, została wydana przez Mary Brennan jako „Guide des études érigéniennes”<sup>5</sup>.

Obecna praca, inspirując się tym ożywieniem studiów eriugenijskich i neoplatonickich, będzie starała się przybliżyć myśl Jana

<sup>2</sup> Por. W. Stróżewski, Z historii problematyki negacji, cz. 2: Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i Henryka Bergsona, „Studia Mediawistyczne”, Warszawa 1969, s. 117-213.

<sup>3</sup> Por. J. Strzelczyk, Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy, Warszawa 1987.

<sup>4</sup> Por. M. Cappuyns, Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain-Paris 1933.

<sup>5</sup> Por. M. Brennan, Guide des études érigéniennes, Fribourg-Paris 1989.

Szkota Eriugeny jako wybitnego i oryginalnego przedstawiciela chrześcijańskiej wersji neoplatonizmu<sup>6</sup>.

Za J. Kochem przyjmuje się, że starożytny neoplatonizm został przekazany wiekom średnim w dwóch zasadniczych odmianach: augustyńskiej i dionizjańskiej<sup>7</sup>. Prezentowana tutaj praca będzie zmierzała do wykazania, że Eriugena nie mieści się całkowicie w żadnym z tych typów, albo raczej, że przekracza je, łącząc elementy obu i odczytując w nich to, co w sposób szczególny wyznaczało charakter filozofii neoplatońskiej, a zwłaszcza myśli Plotyna. Inspiracją do tego studium było pewne stwierdzenie wypowiedziane przez wybitnego znawcę myśli neoplatońskiej Jeana Trouillarda, iż system Eriugeny w wielu zasadniczych punktach odzyskał podstawowe intuicje autentycznego, źródłowego neoplatonizmu<sup>8</sup>. Istota neoplatonizmu sprowadza się do stale ponawianych prób wyartykułowania centralnej intuicji mistycznej<sup>9</sup>. Różnie pojęte doświadczenie mistyczne stało w centrum zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich systemów neoplatońskich. To ono właśnie wyznaczało charakter całej neoplatońskiej filozofii, która przecież nie była niczym innym, jak dążeniem do upodobnienia się do bóstwa. To żywe i osobiste przeżyte doświadczenie było niewątpliwie – o czym informuje Porfiriusz – ośrodkiem systemu Plotyna, by u Proklosa przejść przez filtr teologicznej i „teurgicznej” spekulacji. Spotkanie myśli neoplatońskiej z chrześcijańską, a zwłaszcza z teologią Janową, jeszcze bardziej wzmocniło i ugruntowało tę tkwiącą pierwotnie w neoplatonizmie tendencję, co znalazło swój wyraz właśnie w filozofii Eriugeny.

---

<sup>6</sup> W prezentowanej tutaj pracy zostały pominięte podstawowe wiadomości o życiu i twórczości Jana Szkota Eriugeny, gdyż są one dostępne w ogólnych opracowaniach historyczno-filozoficznych.

<sup>7</sup> Por. J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, (w:) *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, herausg. von W. Beierwales, Darmstadt 1969, s. 317-342.

<sup>8</sup> Por. J. Trouillard, *La „Virtus gnostica” selon Jean Scot Erigène*, „Revue de Théologie et de Philosophie”, 115 (1983), s. 331.

<sup>9</sup> Por. J.-C. Fraisse, *L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Paris 1985, s. 8.

Gdy tak ujmie się centralną intuicję neoplatonizmu, stanie się jasne, dlaczego na gruncie tego typu myślenia dochodziło do łączenia filozofii z religią oraz do przeplatania się płaszczyzny ontologicznej z epistemologiczną. Neoplatoników nie interesowała bowiem rzeczywistość ujęta w niej samej, a jedynie rzeczywistość potraktowana jako tekst, znak Transcendencji. Dlatego nie ma tam mowy o bycie jako takim, a jedynie o bycie, który jest możliwym przedmiotem ujęć poznawczych. W tym kontekście, wysuwany często pod adresem neoplatonizmu zarzut panteizmu, traci swoje znaczenie. Takim właśnie podejściem do rzeczywistości należałoby też tłumaczyć szczególną atrakcyjność neoplatonizmu dla myśli nowożytnej i współczesnej – filozofia Eriugeny została przecież „odkryta” przez idealizm niemiecki. Neoplatonizm zdawał się bowiem zarzucać starożytny obiektywizm na rzecz podmiotowego punktu widzenia rzeczywistości. Ten tak aktualny aspekt neoplatonizmu doczekał się swojej najpełniejszej realizacji w neoplatońskiej spekulacji nad mistyką, która to refleksja została przejęta i kontynuowana w średniowieczu przez Mistra Eckharta<sup>10</sup>, czy Mikołaja z Kuzy<sup>11</sup>.

Obecna praca, prezentując podstawy neoplatońskiej mistyki, będzie próbowała to uczynić w kilku etapach. Pierwsza część pracy zostanie poświęcona pogańskiemu neoplatonizmowi i najpierw wyeksponuje najważniejsze elementy struktury systemów neoplatońskich (rozdział pierwszy), a następnie przejdzie do analizy neoplatońskiej doktryny „kwiatu intelektu” (rozdział drugi). Wykład neoplatońskiej nauki o „kwiecie intelektu” tak, jak została ona wyłożona u Proklosa, zostanie poprzedzony analizą korzeni tej koncepcji w myśli Plotyna i w nauce Wyroczni Chaldejskich. Druga część pracy będzie stanowić przygotowanie do analizy systemu Jana Szkota Eriugeny. Rozdział pierwszy podejmie ogólną charakterystykę jego myśli wskazując na źródła jego filozofii, na relację elementów filozoficznych i religijnych oraz na zasadnicze zmiany, jakie musiało wnieść do neoplatońskiej wizji rzeczywistości Objawienie chrześci-

<sup>10</sup> Por. A. M. Haas, *Eriugena und die Mystik*, (w:) ER, s. 254-278.

<sup>11</sup> Por. W. Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, (w:) ER, s. 311-343.

jańskie. Rozdział drugi tej części pracy będzie omówieniem Dionizjańskiej koncepcji mistyki, koncepcji która poprzedzała odpowiednie rozwiązania Eriugeny i silnie na nie oddziaływała. Część trzecia podejmie analizę najważniejszych elementów strukturalnych filozofii Eriugeny bezpośrednio związanych z jego koncepcją mistyki, tj. teologii i antropologii. Rozważania te będą przygotowaniem części czwartej, omawiającej zagadnienie powrotu człowieka do Boga zarówno na płaszczyźnie metafizycznej, jak i na drodze mistyki.

Głównym tekstem, do którego najczęściej będzie się tu sięgać, jest „De divisione naturae” Eriugeny, znane także pod tytułem będącym kalką z języka greckiego: „Periphyseon”. Trzy pierwsze księgi tego dzieła zostały wydane krytycznie przez I. P. Sheldon Williamsa, dwie pozostałe natomiast będą cytowane według wydania Migne’a<sup>12</sup>.

„De divisione naturae” jest dojrzałym i najważniejszym dla zrozumienia systemu Eriugeny dziełem. Zawiera ono wykład Szkotowej wizji Boga, człowieka i świata, wizji, która jest oryginalnym – jak to zostanie pokazane – rozwinięciem najbardziej podstawowych wątków neoplatonizmu. Chociaż „Periphyseon” jest najważniejszym dziełem w całej pisarskiej twórczości Eriugeny, to jednak najpiękniejsze pod względem literackim i niezwykle wymowne pod względem treści, jest nieduże dziełko, będące jednym z ostatnich utworów Jana Szkota, a zatytułowane: „Homilia do Prologu Ewangelii Jana”. „Homilia”, w przeciwieństwie do innych dzieł tego autora, była dobrze znana w średniowieczu, być może dlatego, że to nie Eriugenie przypisywano jej autorstwo<sup>13</sup>. Utwór ten zawiera kwintesencję Szkotowej mistyki, podobnie jak zachowany jedynie częściowo „Komentarz do Ewangelii Jana”. Oba dzieła zostały wy-

---

<sup>12</sup> Por. bibliografia.

<sup>13</sup> Pisma Jana Szkota wywarły dosyć ograniczony wpływ na wieki późniejsze z tego, między innymi, względu, że „De divisione naturae” uznano za źródło panteistycznych poglądów Amalryka z Bène i w związku z tym dzieło to zostało potępione przez biskupa Paryża Wilhelma z Owernii w roku 1225 oraz ponownie w roku 1241. Por. E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 596.

dane krytycznie przez E. Jeauneau w kolekcji „Sources Chrétiennes”<sup>14</sup>.

Niniejsza praca będzie się również odwoływać do innych prac Eriugeny: dzieła będącego jego głosem w kwestii predystynacji („De divina praedestinatione liber”) oraz komentarza do „Hierarchii Niebieskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity („Expositiones in Ierarchiam Coelestem”). Krytyczne wydania tych dzieł ukazały się w serii „Corpus Christianorum”<sup>15</sup>. Natomiast „Annotationes in Martianum” będą cytowane według wydania Cory Lutz z 1939 r. Cytowane w tej pracy fragmenty tekstów Eriugeny będą miały łacińską pisownię i interpunkcję stosowaną w wyżej wymienionych wydaniach.

Nauka Wyroczni Chaldejskich zostanie przedstawiona na podstawie opracowania Hansa Lewy’ego „Chaldean Oracles and Theurgy”<sup>16</sup>, ze względu na to, że zarówno sporządzony przez W. Krolla i wydany w roku 1894 wybór tekstów Wyroczni, jak i późniejsze ich opracowanie przez E. Des Places są dziełami trudno dostępnymi. Dzieła Pseudo-Dionizego będą przywoływane na podstawie krytycznych wydań B. Suchla z 1990 r. oraz G. Heila i A. M. Rittera z 1991 r. Natomiast cytowane w języku polskim fragmenty jego pism pojawiają się w tłumaczeniu E. Bułhaka z 1932 roku. Pełnią tu one jedynie funkcję ilustracyjną, podobnie jak teksty Platona czy Arystotelesa, toteż wydawało się celowym zaprezentowanie ich w polskim, nawet niedoskonałym tłumaczeniu.

Spośród opracowań dotyczących omawianej problematyki, niewątpliwym źródłem inspiracji dla prezentowanej tutaj pracy była książka Stephena Gersha „From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition”<sup>17</sup>. Autor ten, zarówno w tej pracy, jak i w innych swoich książkach i artykułach, stara się zaprezentować neoplatonizm jako

<sup>0</sup> Por. bibliografia.

<sup>15</sup> Por. bibliografia.

<sup>16</sup> Por. H. L e w y, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978 (nouvelle édition).

<sup>17</sup> Por. S. G e r s h, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978.



pewien system mający określoną budowę, rządzący się określonymi prawami i sięgający do określonych źródeł, które w sposób celowy przekształcił. S. Gersh łącząc historyczną ścisłość i źródłowość z filozoficzną przenikliwością pokazał, że neoplatonizm ma dokładnie przemyślaną strukturę i nie jest jedynie nieudolnym i mętym komentarzem do Platona. Niniejsze studium odwołując się do ustaleń Gersha, będzie się starało wyeksponować nieco inny aspekt tradycji neoplatonńskiej, a mianowicie „prehistorię i ewolucję” Dionizjańskiej tradycji mistycznej.

Chciałabym złożyć serdeczne podziękowania za wszystkie krytyczne uwagi i sugestie, a często także i poprawki o charakterze redakcyjnym profesorowi Juliuszowi Domańskiemu, profesorowi Władysławowi Stróżewskiemu i ojcu profesorowi Edwardowi Zielińskiemu. Jeżeli w pracy tej znajdzie się coś wartościowego, to zawdzięczam to księdzu profesorowi Marianowi Kurdziałkowi i jemu ofiarowuję.



Część pierwsza

**STAROŻYTNY NEOPLATONIZM  
JAKO KONTEKST SYSTEMU ERIUGENY**



## 1. STRUKTURA SYSTEMU FILOZOFICZNEGO PÓŹNEGO NEOPLATONIZMU

Koncepcja „kwiatu intelektu” pojawiła się w późnym neoplatonizmie i w szczególony sposób została wyeksponowana w filozofii Proklosa. Jej bezpośrednim źródłem była nauka Wyrocni Chaldejskich. W myśli Plotyna funkcję analogiczną do funkcji Proklosowego „kwiatu intelektu” pełniło „to, co pierwsze w intelekcie”. Prześledzenie genezy Proklosowej nauki o *anthos tou nou* pozwoli przyrzeć się ewolucji samego neoplatonizmu. Koncepcja kwiatu intelektu jest bowiem koncepcją bardzo mocno osadzoną w kontekście całego systemu i nie można jej rozpatrywać bez przedstawienia najważniejszych linii strukturalnych neoplatonizmu. Zwłaszcza, że tacy autorzy jak Jamblich, Proklos czy Damaskios odbiegali często w wielu punktach od podstawowych w myśli Plotyńskiej zasad, zastępując je motywami wziętymi czy to z religii wschodnich, czy właśnie z Wyrocni Chaldejskich.

Dla neoplatoników najbardziej podstawowym rozróżnieniem w obrębie rzeczywistości jest rozróżnienie tego, co dostępne umysłowi – świat inteligibilny – i tego, co dostępne zmysłom – świat zmysłowy. Jest oczywiste, że tym, co będzie interesowało neoplatoników najbardziej, jest struktura świata duchowego, a świat dostępny zmysłom jest przedmiotem analiz o tyle, o ile wskazuje jakoś na tę wyższą rzeczywistość. Neoplatonicy uważają, że w tej materii idą jedynie śladami Platona, usiłując zgłębić drogi powrotu do boskiej ojczyzny.

Już sam podział na to, co jest dostępne zmysłom, i to, co dostępne umysłowi, wskazuje na pewien bardzo charakterystyczny dla tego nurtu rys: przy podziale rzeczywistości dla rozróżnienia dwóch sfer

bytu neoplatonicy posługują się kryterium epistemologicznym. Owo wzajemne przenikanie się płaszczyzny epistemologicznej z metafizyczną jest niezwykle typowe dla tego stylu myślenia. Strukturę rzeczywistości można odkryć badając strukturę myśli. Hierarchię świata duchowego można ująć jako ciąg przyczyn i skutków, ale również jako hierarchię różnych typów poznania, różnych przedmiotów poznawanych i podmiotów poznających. W filozofii Szkoły Ateńskiej – jak zauważa Stephen Gersh – pewne stwierdzenia dotyczące pochodzenia niższych metafizycznych zasad od zasady najwyższej mogą być interpretowane jako różne sposoby odniesienia poznającego umysłu do poznawanego przedmiotu<sup>1</sup>. Ta postawa znalazła swoje odzwierciedlenie także w systemie Eriugeny. Analizując strukturę systemu późnego neoplatonizmu należałoby zatem zwrócić przede wszystkim uwagę na ten jej aspekt, który wiąże się z płaszczyzną epistemologiczną, a który S. Gersh określa mianem neoplatońskiej „teorii subiektywnej”<sup>2</sup>.

## 1.1. Koncepcja zasady

### 1.1.1. Warunki bycia zasadą

Jednym z najistotniejszych elementów systemu neoplatońskiego jest ujawniająca się w nim zależność bytu od poznania. Neoplatonicy podtrzymują platoński realizm pojęciowy. Uważają, że naszym pojęciom odpowiadają określone rodzaje przedmiotów istniejących realnie w świecie inteligibilnym. Należałoby jednak powiedzieć inaczej: to nasze pojęcia odpowiadają określonym kategoriom przedmiotów świata umysłowego, gdyż sfera ta zawiera również przedmioty, które wymykają się ujęciom pojęciowym. Istnienie rzeczywistości inteligibilnej oraz jej zawartość narzucają się naszemu intelektowi z nieodpartą koniecznością. Nie można zanegować istnienia rzeczywistości inteligibilnej bez zanegowania samej myśli, co zna-

---

<sup>1</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 2-3.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 82.

lazło już wyraz w Parmenidesowym stwierdzeniu: „Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia”<sup>3</sup>. Umysł (*nous*) ujmuje bowiem swój przedmiot bezpośrednio, jego aktywność może zostać zawieszona, sparaliżowana, ale nie może się on mylić w swym ujęciu rzeczywistości<sup>4</sup>. Wszystko to wskazuje na fakt, że analiza struktury ludzkiego myślenia mogła być dla neoplatoników drogą konstruowania metafizyki.

W „Komentarzu do Parmenidesa” Proklos pisał, że zasady świata inteligibilnego nie istnieją jedynie w sposób intencjonalny, pojęciowo, ale istnieją realnie. W przypadku rzeczy zależnych wyłącznie od naszych pojęć, gdy przestajemy myśleć, zanika sama rzecz, natomiast te zasady są zasadami same przez się, a nie na mocy naszych pojęć<sup>5</sup>.

Damaskios w „Traktacie o pierwszych zasadach” sformułował pewne warunki, które musi spełniać dana zasada, aby prawdziwie być principium. Pierwszym i zasadniczym warunkiem, z którego wypływają wszystkie inne, jest ten, aby zasada była pod każdym względem bez braków, a w tej mierze, w jakiej potrzebowałyby czegokolwiek, nie byłaby zasadą<sup>6</sup>. Z tego wynika, że (1) zasada nie może być podzielna, gdyż jeśli by składała się z części, to części te potrzebowałyby zarówno siebie wzajemnie, jak i całości<sup>7</sup>. (2) Zasada nie może być przypadłością, gdyż wtedy potrzebowałyby podmiotu<sup>8</sup>. Kiedy neoplatonicy pisali o takich zasadach, jak Granica (*peras*) czy Bezczes ( *apeiron* ), to pojmowali je – podobnie jak pitagorejczycy, od których je zaczerpnęli – jako „coś”, jako substancje. A. C. Lloyd uważa, że są to zreififikowane własności form, konstytuujących to,

---

<sup>3</sup> Vorsokr. B 7 (Plat. Soph. 237a), tłum. B. Kupis, (w:) Filozofia starożytna Grecji i Rzymu, Warszawa 1968, s. 87.

<sup>4</sup> Por. W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, t. II, Cambridge 1969, s. 17-18.

<sup>5</sup> Por. In Parm. 1054, s. 412 .

<sup>6</sup> Por. TPP II, 1, s. 28 .

<sup>7</sup> Por. TPP II, 1. 1, s. 29.

<sup>8</sup> Por. tamże.

co jest. Własności muszą być wcześniejsze względem tych form<sup>9</sup>. (3) Zasada musi być samozwrotna, a zatem niecielesna, dająca się oddzielić od ciała<sup>10</sup>. W „Elementach Teologii” Proklos stwierdził, że wszystko, co jest zdolne powrócić do siebie, jest niematerialne<sup>11</sup>. To, co powraca do siebie, i to, do czego powraca, są bowiem identyczne, a to byłoby niemożliwe w przypadku ciała, substancji podzielnej, której części są od siebie oddzielone przestrzennie. To, co jest samozwrotne, musi dać się oddzielić od ciała tak w istnieniu, jak i w aktywności, a zatem musi całkowicie dać się od niego oddzielić<sup>12</sup>.

Nauka, która traktuje o przyczynach pierwszych wszystkiego, o przyczynach wiecznych, oddzielonych i nieruchomych, to – zgodnie z arystotelesowskim podziałem – jest teologia<sup>13</sup>. Dla neoplatoników teologia jest nauką absolutnie podstawową, której podporządkowane są inne nauki, gdyż tak jak z zasad świata inteligibilnego można – ich zdaniem – wydedukować całość rzeczywistości, tak z teologii można wyprowadzić inne nauki.

### 1.1.2. Ilość zasad

Plotyn położył niezwykle silny akcent na to, że istnieją trzy i tylko trzy nadświatowe zasady: Jednia, Intelkt i Dusza. Było to prawdopodobnie echem spekulacji pitagorejskich na temat doskonałości liczby trzy: „W rzeczy samej, jak mówią sami pitagorejczycy, cały świat i wszystkie rzeczy w nim zawarte są określone liczbą 'trzy'; koniec, środek i początek tworzą liczbę, która cechuje 'całość', a liczbą tą jest 'triada'”<sup>14</sup>.

W dziewiątym traktacie drugiej Enneady skierowanym przeciwko gnostykom Plotyn napisał: „Nie należy zatem szukać innych

<sup>9</sup> Por. A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1991, s. 112.

<sup>10</sup> Por. TPP II, 1. 4, s. 33.

<sup>11</sup> Por. ET 15, s. 16-18.

<sup>12</sup> Por. ET 16, s. 18.

<sup>13</sup> Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1026a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 151.

<sup>14</sup> Arystoteles, *O niebie* I, 1, 268a, tłum. P. Siwek, (w:) *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 233.



pierwiastków, lecz postawiwszy Tamto na czele, należy potem postawić zaraz po nim umysł oraz to, co myśli pierwotnie, a potem duszę zaraz po umyśle, albowiem ten porządek odpowiada naturze. I nie należy zakładać w umysłowym świecie ani większej od tej, ani mniejszej liczby”<sup>15</sup>.

Gerard Verbeke, usiłując wyjaśnić, dlaczego Plotyn przyjął właśnie trzy hipostazy, sugeruje, że kryterium tego były trzy odpowiadające im poziomy myślenia. Rzeczywistość wyjaśniałaby się tutaj – jego zdaniem – jako rozwój świadomości, która u źródeł jest prosta i dopiero etapami angażuje się w wielość i stawanie się<sup>16</sup>. Jeszcze dobitniej podkreśla to wszechobecny w neoplatonizmie związek między płaszczyzną ontyczną a poznawczą.

Plotyńska nauka o Jedni, najwyższej zasadzie, z której pochodzi wszystko inne, jest zależna od platońskiej nauki o Dobru. Jednię, jako źródło wszelkiej rzeczywistości Plotyn nazywa „Ojcem”. Jako absolutnie prosta zasada jest ona ponad bytem, ponad myśleniem, ponad życiem, niemniej jako przyczyna i źródło rzeczywistości musi posiadać wszystko to, czego jest rodzicielką, ale realizuje się to w niej w stopniu i na sposób niedostępny dla ludzkiej myśli i języka: „Toteż 'nie można Go przedstawić – powiada (Platon) – ani w słowie, ani w piśmie’”<sup>17</sup>. Dla Plotyna – jak zauważa A. H. Armstrong – Jednia jest rzeczywistością absolutnie pozytywną, bezgraniczną mocą, a negatywny język służący do jej opisu, podkreśla jedynie nieadekwatność naszego myślenia<sup>18</sup>. W ten sposób powstaje nieuniknione napięcie, jeśli nie sprzeczność, między Jednią jako transcendentną zasadą, która nie ma żadnego bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością i do której dochodzi się jedynie na „drodze przez negacje”, a Jednią jako Ojcem i przyczyną wszystkiego. Dla zniwelowania tej opozycji Jamblich postulował istnienie dwóch pierwszych zasad:

<sup>15</sup> Plotyn, *En. II, 9, 1; t. 2, s. 229*.

<sup>16</sup> Por. G. Verbeke, *Pourquoi „trois” hypostases principales chez Plotin? (w:) D’Aristote à Thomas d’Aquin, Leuven 1990, s. 263*.

<sup>17</sup> *En. VI, 9, 4; t. 2, s. 679; por. A. H. Armstrong, Plotinus (w:) CH, s. 238-239*.

<sup>18</sup> Por. A. H. Armstrong, *Plotinus, London 1953, s. 30-31*.

Jedni – zasady transcendentnej, niedostępnej bytowo i poznawczo, oraz Jedni jako zasady światotwórczej, która łącząc ze sobą elementy Diady: Granicę i Bezczes, daje początek sferze Intelaktu<sup>19</sup>.

Modyfikacją tej doktryny Jamblicha była Proklosowa teoria henad. W jego systemie henady zajmują pozycję pośrednią między Jednią a Intelaktem, chociaż nie tworzą odrębnej hipostazy<sup>20</sup>. Jeśli Jednię określilibyśmy jako Boga, to henady są bogami, którzy stoją na czele różnych porządków rzeczywistości. To właśnie one są w sensie ścisłym przyczynami świata<sup>21</sup> i sprawują nad nim opatrność<sup>22</sup>. Henady są dla Proklosa tym, co stanowi właściwy przedmiot teologii<sup>23</sup>.

Neoplatonicy wprowadzili rozłam nie tylko w obrębie pierwszej zasady, lecz również na terenie hipostazy Intelaktu. Plotyn w celu zachowania tylko trzech zasad utożsamia sferę Intelaktu z platońskim Demiurgiem<sup>24</sup> oraz z arystotelesowską Samomyślącą się Myślą, która zawiera w sobie samej przedmiot swojego myślenia. Dziedzina przedmiotów poznania zostaje z kolei utożsamiona z platońskimi ideami tak, że sfera Intelaktu jest obszarem prawdziwego bytu skonstrastowanego z tym, co nie **jest**, lecz się staje. Egzegeza pism Platona (Timajos 30 a nn.) stała się dla Plotyna okazją do jeszcze jednej identyfikacji, a mianowicie do utożsamienia Intelaktu z życiem, co wskazuje na dynamiczny i twórczy rys tej hipostazy: „Piękny na przykład jako żywina jest tamten świat posiadający życie najlepsze:

---

<sup>19</sup> Por. Iamblichus, CF, s. 29-31. Jest to wyraźne odejście od stanowiska Plotyna. Koncepcja ta znajdowała swoje uzasadnienie w doktrynie pitagorejczyków, którzy uważali, że monada, będąca początkiem ciągu liczb stanowiących osnowę kosmosu, powstała w wyniku nałożenia się Granicy na Bezczes. Por. Guthrie, A History of Greek Philosophy, t. I, Cambridge 1967, s. 247-251.

<sup>20</sup> Por. Ch. Guérard, La Théorie des Henades et la Mystique de Proclus, „Dionysius” 6 (1982), s. 76.

<sup>21</sup> Por. ET 113, s. 100.

<sup>22</sup> Por. ET 122, s. 108.

<sup>23</sup> Por. TP I, 3, t. 1, s. .

<sup>24</sup> Por. Ph. Merlan, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Hague 1963, s. 8-9.

nie zbywa mu na żadnym życiu, a z drugiej strony nie ma życia zmieszanego ze śmiercią, gdyż nic nie jest śmiertelne ni zamierające. I nie jest też znowu wątle to życie samej żywiny, lecz pierwsze i arcyjasne i posiadające przejrzystość życia, jakby światło pierwsze, z którego też dusze tam żyją i, idąc tutaj, biorą z sobą promienie. Wie wreszcie ona, gwoli czego żyje i ku czemu też żyje, albowiem żyje z Niego i do Niego”<sup>25</sup>.

Intelekt jest zatem Bytem, Życiem i Myślą w sensie pierwotnym i najwłaściwszym. Jest jedną i niepodzielną hipostazą, choć niewątpliwie odznacza się mniejszym stopniem jedności niż ma to miejsce w przypadku Jedni. Późni neoplatonicy natomiast wskazują już na trzy elementy lub trzy hipostazy w obrębie Intelaktu: Byt, Życie, Myśl. Te trzy hipostazy ulegają dalszym rozczłonkowaniom, tak że struktura sfery Intelaktu jest co najmniej enneadyczna. Porządek tych trzech hipostaz stanowi zarazem ich hierarchię. Na czele tej hierarchii stoi Byt, gdyż – zdaniem Proklosa – jest on pierwszym skutkiem działania Jedni i jest doskonalszą i „mocniejszą” przyczyną niż Życie, albowiem wszystko, co żyje – jest, ale nie wszystko, co jest – żyje. Analogicznie jest w przypadku relacji Intelaktu do Życia czy Intelaktu do Bytu<sup>26</sup>. W pismach Jamblicha powyższa hierarchia jest uzasadniana w odmienny sposób. Uważa on, że zakres działania zasad wyższych nie jest większy, lecz ich wpływ jest bardziej dogłębny<sup>27</sup>.

Trzecią zasadą świata inteligibilnego jest Dusza świata. Plotyn wyróżnia w niej jakby dwie części: Duszę w sensie właściwym, stale zwróconą w kontemplacji ku Intelaktowi, oraz Naturę, która tworzy sobie ciało świata i nim zarządza<sup>28</sup>. Zasadą świata duchowego może być tylko część wyższa Duszy, gdyż jedynie ona jest samozwrotna i wykonuje akty niezależne od ciała<sup>29</sup>, a jej własnością jest *logos* władza myślenia dyskursywnego. Również i Dusza stanowi jedną

<sup>25</sup> En. VI, 6, 18; t. 2, s. 557.

<sup>26</sup> Por. ET 57, s. 54-56 i komentarz, s. 230-231.

<sup>27</sup> Por. In Alc. 8, (w:) CF, s. 82.

<sup>28</sup> Por. En. IV, 1, 1; t. 2, s. 7-10.

<sup>29</sup> Por. TPP II, 1, 4, s. 33-34.

i niepodzielną hipostazę: Dusza cała może zwrócić się ku Intelktowi kontemplując go, ale nie może całkowicie zagubić się w świecie zmysłowym. Jej wyższa część stale przebywa w świecie noetycznym i nigdy go nie opuszcza, co stanowi bazę powrotu – *epistrophe*.

## 1.2. Struktura świata noetycznego

Strukturę świata inteligibilnego neoplatonicy opisywali przy pomocy pojęć ułożonych w odpowiednie triady. W sposób najbardziej systematyczny zostały one wypracowane przez Proklosa, chociaż były niezwykle charakterystyczne dla wszystkich przedstawicieli tego nurtu i w różnym zakresie pojawiały się u każdego z nich.

### 1.2.1. Granica – Bezkres – Zmieszanie

Jedną z najważniejszych triad opisujących rzeczywistość na tle relacji jedności do wielości, jest triada obejmująca Granicę (*peras*), Bezkres (*apeiron*) i Zmieszanie (*mikton*)<sup>30</sup>. Triada ta wystąpiła już w systemie Jamblicha, który między drugą Jednią a Bytem noetycznej triady umieszczał dwie zasady: Granicę, reprezentującą aspekt jedności oraz Bezkres, stojący po stronie wielości. Zmieszanie ucieleśnia Byt, który odzwierciedla w sobie strukturę obu elementów<sup>31</sup>. Także i Proklos umieszczał te dwie zasady bezpośrednio po Jedni. W „Teologii Platońskiej” pisze, że wszelka jedność, integralność, wspólnota bytów i każda boska miara zależą od absolutnie pierwszej Granicy, wszelki zaś podział, wszelkie płodne stwarzanie, wylew ku wielości, bierze swoje istnienie od najwyższego Bezkresu<sup>32</sup>. Ponieważ te zasady znajdują się w hierarchii rzeczywistości zaraz po

---

<sup>30</sup> Triada ta ma swoje bezpośrednie źródło w Platońskim „Filebie”; por. 23c, 24a, 27b: „Więc jako pierwsze wymieniam to, co nieokreślone. Drugie – to: określenie, granica. Następnie to, z tych dwóch zmieszane i zrodzone, trzecie – istnienie. A jeżeli przyczynę tego zmieszania i zrodzenia nazwę czwartym, to może nie będzie chybił?”

<sup>31</sup> Por. CF, s. 31-32.

<sup>32</sup> Por. TP III, 8, s. 32.

Jedni, ich wpływ rozciąga się bardzo daleko, nawet dalej niż ma to miejsce w przypadku Bytu. Począwszy od tych dwóch zasad – jak twierdzi Proklos – zaczynają swoje istnienie wszystkie byty, nawet i te ostatnie<sup>33</sup>.

Bezkres jest początkiem każdego ciągu stwórczego, podczas gdy Granica jest zasadą stałości i jedności w świecie. Ostatecznie Proklos przydziela Granicy funkcję formy w bycie, a Bezksesowi funkcję materii<sup>34</sup>.

### 1.2.2. Trwanie – wylew – powrót

Triada ta jest jedną z triad o najbardziej podstawowym znaczeniu w filozofii Proklosa i w całym neoplatonizmie. Służy ona do opisu procesu przyczynowania rzeczywistości, podkreślając dynamiczny charakter tego procesu. Pojęcie trwania (*mone*) można odnieść zarówno do przyczyny, jak i do skutku. O przyczynie mówi się, że „trwa w sobie”, gdy w procesie tworzenia pozostaje nieumniejszona<sup>35</sup>, natomiast jako zasada, tworząca poprzez swoją doskonałość i nadmiar mocy (*dynamis*), wylewa się (*proodos*) ku innym bytom<sup>36</sup>.

Ten zespół pojęć stosuje się również do skutku. Proklos w „Elementach Teologii” pisał, że każdy skutek trwa w swojej przyczynie, pochodzi z niej i do niej powraca<sup>37</sup>. Skutek trwa w swojej przyczynie dzięki temu, że jest z nią identyczny, natomiast wylew spowodowany jest momentem odrębności<sup>38</sup>, za sprawą Bezksesu. Damaskios ujął to w sposób następujący: w procesie wylewu każdy skutek staje się czymś jednym i nie-jednym i aby, będąc nie-jednym, mógł trwać i nie rozproszyć się w wielości, zostaje owinięty przez jedno tak, że w tym aspekcie pozostaje wciąż z nim zjednoczony<sup>39</sup>. W relacji skutku do

<sup>33</sup> Por. TP III 8, s. 33.

<sup>34</sup> Por. TP III, 10, s. 40.

<sup>35</sup> Por. ET 26, s. 30.

<sup>36</sup> Por. ET 27, s. 30-32.

<sup>37</sup> Por. ET 35, s. 38.

<sup>38</sup> Por. G e r s h, From Iamblichus, s. 46-48.

<sup>39</sup> Por. TPP III, 15, s. 74.

przyczyny występuje zatem swoiste napięcie między tym, co jedno, a tym, co inne. To właśnie ta tensja powoduje, że triada ta ma charakter dynamiczny, a jej istotę można za Wernerem Beierwaltem określić jako „dynamiczną tożsamość”<sup>40</sup>. Triada wyznacza w obrębie rzeczywistości pewien dynamiczny cykl. Dla zamknięcia tego cyklu wszystko, co wyszło ze swojej przyczyny, musi do niej powrócić. Jedno z twierdzeń „Elementów Teologii” głosi, że wszystko, co pochodzi z jakiejś zasady i powraca do niej, wykazuje cykliczną aktywność<sup>41</sup>. Każdy skutek powraca do swojej przyczyny na mocy pożądania jej bytu (*kat'ousian oreksin*)<sup>42</sup>. Powrót ten dokonuje się dzięki temu, że skutek podobny jest do przyczyny, czyli wciela element tożsamości i odrębności; ich połączenie jest istotą podobieństwa. Moment powrotu ma także pewien aspekt etyczny, zakłada bowiem udoskonalenie skutku, który powracając do przyczyny uzupełnia się i realizuje wszystkie swoje potencjalności. W komentarzu do twierdzenia 37 swojego wprowadzenia do teologii Proklos zauważył, że jeśli powrót stanowi zamknięcie cyklu, którego celem jest źródło wylewu, i jeśli wylew dokonuje się od najbardziej doskonałego terminu ku najmniej doskonałemu, to powrót spełnia się w kierunku odwrotnym. W porządku powrotu najmniej doskonały termin jest pierwszym, a najbardziej doskonały – ostatnim<sup>43</sup>.

### 1.2.3. Rzeczywistość w kategoriach stopnia jedności i partycypacji

Proces kształtowania się rzeczywistości to stopniowe przechodzenie od tego, co bardziej zunifikowane, ku temu, co wykazuje mniejszy stopień jedności. Stopień tej unifikacji można wyrazić triadą: to, co niepodzielne—to, co podzielne—to, co podzielone. W systemie Proklosa Jednia stoi ponad tą triadą. To, co niepodzielne, reprezentuje triada: Byt–Życie–Myśl, tym, co podzielone, jest triada:

<sup>40</sup> Za: S. Gersh, *Kinezis akinetos. A Study of the Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, s. 54.

<sup>41</sup> Por. ET 33, s. 36.

<sup>42</sup> Por. ET 34, s. 36.

<sup>43</sup> Por. ET 37, s. 40.

odczuwanie–wegetacja–formy cielesne, a pośrednikiem między nimi jest dusza, stojąca po stronie tego, co podzielne<sup>44</sup>.

Powyższa triada pozostaje w ścisłej korelacji z następną serią pojęć ujmujących strukturę rzeczywistości przy pomocy relacji całości do części: całość wcześniejsza względem części–całość złożona z części–całość w części (jako jej własność). Proklos wyjaśniając tę triadę zauważył, że formę każdej rzeczy kontempluje się albo w jej przyczynie i tej formie preegzystującej w przyczynie daje się nazwę całości przed częściami, albo kontempluje się ją w częściach, które uczestniczą w przyczynie na jeden z dwóch sposobów. Można ujmować całość we wszystkich częściach razem wziętych i jest to „całość złożona z części”; usunięcie jakiegoś elementu pomniejsza całość. Można ją też ujmować w każdej części z osobna w tym sensie, że część odzwierciedla całość partycypując w niej. „Całość złożona z części” jest całością istniejącą (*kat’hyparksin*), „całość przed częściami” jest całością w jej przyczynie, „całość w częściach” jest całością przez partycypację<sup>45</sup>.

Ze względu na relację partycypacji można ująć strukturę rzeczywistości przy pomocy następujących terminów: to, co niepartycypowalne—to, co partycypowane—to, co partycypujące. Twierdzenie 24 „Elementów Teologii” głosi, że wszystko, co partycypuje, jest niższe względem tego, co jest partycypowane, a to z kolei względem tego, co niepartycypowane. Ten niepartycypowalny element Proklos nazywa monadą<sup>46</sup>. To, co partycypuje, jest podporządkowane temu, w czym partycypuje, ze względu na to, że akt partycypacji go dopełnia. To, co jest partycypowane, będąc czymś poszczególnym, a nie wszystkim, ma niższy sposób istnienia niż to, co należy do wszystkich, a nie do czegoś jednego i co jest bliższe przyczynie wszystkich rzeczy. To, co niepartycypowane, jest jednością wcześniejszą względem wielości. To, co partycypowane, jest w obrębie wielości i jest jednym, a jednak nie-jednym, to zaś, co partycypuje, jest nie-jednym,

---

<sup>44</sup> Por. J. Trouillard, *La Mystagogie de Proclus*, Paris 1982, s. 109.

<sup>45</sup> Por. ET 67, s. 64.

<sup>46</sup> Por. ET 24, s. 28.

a jednak jednym, gdyż w przeciwieństwie do członu poprzedniego bardziej dominuje w nim aspekt wielości<sup>47</sup>. W ten właśnie sposób neoplatonicy przyczynili się do utrwalenia prymatu ogólności i jedności nad jednostkowością i wielością.

#### 1.2.4. *Ousia-Dynamis-Energeia*

W filozofii Proklosa zostały wyprecyzowane trzy techniczne terminy na określenie bytu: *hypostasis*, *hyparksis* i *ousia*<sup>48</sup>. Późni neoplatonicy zmodyfikowali plotyńskie rozumienie terminu *hypostasis*. U Plotyna termin ten odnosił się do trzech pierwszych zasad świata duchowego: Jedni, Intelktu i Duszy świata. Termin „hipostaza” wskazuje – jak pisze G. Verbeke – na akt podtrzymywania czegoś; te trzy zasady tworzą i podtrzymują byt całego świata<sup>49</sup>. Świat materialny nie tworzy odrębnej hipostazy, ale jest „ciałem”, które tworzy sobie Dusza świata. W systemie Proklosa natomiast termin *hypostasis* ma przede wszystkim zastosowanie do świata zmysłowego, a w ograniczonym tylko zakresie do rzeczywistości duchowej. Określenie to odnosi się do jakiejś rzeczywistości, która, chociaż jest czymś jednym, to nosi na sobie znamiona złożoności i wielości. Wynika to z faktu, że termin ten stosuje się do czegoś, co było spowodowane przez coś innego, a zatem określenie to wskazuje na jakąś przyczynową zależność i z tego powodu jego zastosowanie jest ograniczone: nie można go odnieść do tego, co jest ponad Bytem, czyli pierwszym członem noetycznej triady. Termin ten nie stosuje się więc do Jedni, Granicy, Bezkręsu i henad.

Drugie określenie bytu – *hyparksis* – stosowane jest ogólnie na oznaczenie bytu na różnych szczeblach rzeczywistości. Bez ograniczeń termin ten odnosi się do wszystkich duchowych istot aż do poziomu Jedni. Ujmuje on pewne wyodrębnione jednostki i przeważnie wiąże się z pierwszym elementem w każdej triadzie, podkreślając aspekt nieodróżnicowania i jedności.

<sup>47</sup> Por. ET 24, s. 28.

<sup>48</sup> Por. G e r s h, *Kinezis*, s. 30-37.

<sup>49</sup> Por. V e r b e k e, *Pourquoi „trois” hypostases*, s. 258.



Termin *ousia* jest w pewnych kontekstach synonimem terminu *hypostasis*, a w pewnych terminu *hyparksis* i dlatego łączy on charakterystyczne cechy obu tych określeń. W sensie właściwym odnosi się do sfery Bytu i nie stosuje się do tego, co jest ponad nim. Niewłaściwym byłoby oddawanie używanego przez neoplatoników terminu *ousia* słowem substancja. Plotyn odrzucił bowiem arystotelesowską doktrynę o substancji i przypadłościach, gdyż jego zdaniem nie stosowała się ona do rzeczywistości inteligibilnej<sup>50</sup>. W świecie duchowym wszystko jest substancją<sup>51</sup>. Sposobem przejawiania się substancji jest jej aktywność, która jest z nią identyczna.

Aby opisać proces przyczynowania bytów, neoplatonicy używają pary arystotelesowskich pojęć: *dynamis* i *energeia*, które w kontekście doktryny neoplatonickiej lepiej jest oddać terminami: *aktywność* i *moc* niż: *akt* i *możliwość*<sup>52</sup>. Pojęcia te są tu szczególnie przydatne ze względu na to, że ujmują rzeczywistość w aspekcie dynamicznym. Doktryna arystotelesowska musiała jednakże ulec w nowym kontekście określonej transformacji, do czego przyczynił się również wpływ stoików. Pojęcia aktu i możliwości, które pierwotnie miały wyjaśniać fakt zmiany takiej jak np. ruch, powstawanie i giniecie, zostały tutaj zastosowane do świata zasad duchowych i zostały przeniesione z obszaru zjawisk fizykalnych w dziedzinę teologii. Neoplatonicy ponadto połączyli doktrynę aktu i możliwości z teorią emanacji, która nadawała teorii Stagiryty specyficzne, odbiegające od pierwotnego znaczenie<sup>53</sup>.

W „Metafizyce” Arystoteles stwierdził, że w najbardziej ogólnym sensie *możliwość* jest „zasadą zmiany w innym bycie albo jako innym”<sup>54</sup>. Dalej wyróżnił dwa typy możliwości: czynną i bierną. *Możliwość* bierna znajduje się w podmiocie doznającym i jest „zasadą zmiany wywoływanej przez coś innego albo jako innego”<sup>55</sup>. Nato-

<sup>50</sup> Por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 86.

<sup>51</sup> Por. En. VI, 6, 10; t. 2, s. 540-541; por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 91.

<sup>52</sup> Por. Gersh, *Kinezis*, s. 27-48; por. tenże, *From Iamblichus*, s. 27-45.

<sup>53</sup> Por. Gersh, *From Iamblichus*, s.32-33.

<sup>54</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1046a, s. 219.

<sup>55</sup> Tamże.

miast możliwość czynna, która realizuje się w czynniku działającym, jest „zasadą zmieniającą”: „Jasne więc, że potencjalność czynna i bierna są tą samą potencją (albowiem potencjalne jest coś o tyle, o ile samo posiada możliwość doznawania czegoś, jak również i to, co sprawia, iż coś innego może czegoś doznawać)”<sup>56</sup>.

Przykładem tego, że aktualizacja tych możliwości dokonuje się w jednym i tym samym podmiocie, może być proces percepcji zmysłowej opisany w dziele „O duszy”: „Akt właściwości zmysłowej i akt zmysłu (postrzegającego) jest jednym i tym samym aktem, lecz ich istota nie jest ta sama. (...) Jeśli (prawdą jest, że) ruch, działanie i doznawanie znajdują się w tym, co odbiera wpływ, w takim razie dźwięk i aktualny słuch znajdują się z konieczności w tym, co jest w możliwości (do tych aktów), bo akt czynnika działającego i poruszającego dochodzi do skutku w podmiocie doznającym działania (...). Bowiem tak jak działanie i doznawanie mają miejsce w tym, który doznaje działania, a nie w tym, który je wywiera, tak samo akt przedmiotu postrzegalnego i władzy postrzegającej znajduje się we władzy zdolnej do postrzegania”<sup>57</sup>.

Neoplatonicy charakteryzują źródło emanacji w terminach możliwości czynnej, przypisywanej przez Arystotelesa czynnikowi działającemu<sup>58</sup>. Możliwość ta jest określana jako „sprawcza”, „twórcza”, „kreacyjna”<sup>59</sup>. Wkładając to do kontekstu doktryny emanacji neoplatonicy twierdzą, że rzeczywistość powstaje jako konsekwencja nadmiaru tej możliwości (mocy) w danej duchowej zasadzie. Każda twórcza przyczyna – zdaniem Proklosa – wytwarza byty pochodne poprzez swoją doskonałość i nadmiar mocy<sup>60</sup>. Ten nadmiar mocy określany jest jako nadmiar z pozycji skutku, gdyż proces przyczynowania jest procesem „w dół” i zakłada przejście od tego, co mocniejsze, ku temu, co słabsze. Dana duchowa zasada, która względem

<sup>56</sup> Arystoteles, *Metafizyka* 1046a, s. 219.

<sup>57</sup> Arystoteles, *O duszy* 425b-426a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 81.

<sup>58</sup> Por. Gersh, *From Iamblichus*, s. 33.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>60</sup> Por. ET 27, s. 30.

swojego skutku posiada nadmiar mocy, względem swojej przyczyny posiada tę moc w formie osłabionej. Przyczyna pozostaje jednakże na danym poziomie nie umniejszona poprzez swoją aktywność przyczynową, gdyż świat duchowy charakteryzuje się nieskończoną mocą. Proklos zauważył, że wszystko, co jest wieczne – a takim niewątpliwie jest świat duchowy – jest nieskończone w mocy. Każdy prawdziwy byt nie jest nieskończony ani w liczbie, ani w wielkości, ale w mocy<sup>61</sup>.

Neoplatonicy porzucili również ideę stopniowej aktualizacji przyczyny. Przyczyna, już przed rozpoczęciem procesu przyczynowania, jest w pełni zaktualizowana i pod żadnym względem nie wykazuje braków. Przyczyna, będąc skutkiem jakiejś wyższej przyczyny, podlega jako skutek stopniowej aktualizacji, niemniej jako przyczyna jest już czynnikiem aktualnym i poprzez swoją aktywność sprawia inne byty. Skoro sprawiać i rodzić znaczy działać<sup>62</sup>, to możliwość czynna działającego jest aktywnością (*energeia*), która tylko pojęciowo różni się od tego, czego jest aktywnością. Wszystko to, co można by powiedzieć o tej aktywności, można powiedzieć o substancji, która jest jej przyczyną<sup>63</sup>. Możliwość, którą skutek otrzymuje od przyczyny, jest określana jako aktywność, wylew (*proodos*), irradycja (*ellampseis*). Lepszy od terminu „możliwość” – jak już to zostało podkreślone – byłby tutaj termin „moc”, gdyż neoplatonicy uważali przyczyny za siły, które w trakcie wylewu mogą ulegać pomniejszeniu przechodząc w to, co stanowi ich skutek<sup>64</sup>. Podmiot musi być dostosowany do przyjęcia tej możliwości, a zatem musi być w stanie możliwości biernej, niedoskonałej, zbiegającej się z arystotelesowską materią. Przyjęcie aktywności przyczyny dopełniało go i udoskonalowało. Neoplatonicy porzucili, jak widać, arystotelesowskie przekonanie, że możliwość czynna i bierna opisują ten sam fakt, że dokonują się w tym samym podmiocie. Te dwa typy możliwości zostają ujęte

<sup>61</sup> Por. ET 84, s. 86; por. także TP III, 6, s. 21.

<sup>62</sup> Por. In Parm. 785, s. 158.

<sup>63</sup> Por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 105.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 105.

w kategorii relacji przyczyny do skutku i zostają wyodrębnione dzięki różnemu kierunkowi transformacji możności w akt. Aktywność przyczyny jest skierowana ku dołowi, natomiast aktywność skutku przechodzącego od stanu słabości ku stanowi mocy – ku górze. Oba procesy, jak zauważa S. Gersh, zależały raczej od tego samego *continuum* mocy niż od tej samej mocy<sup>65</sup>. Każda stwórcza przyczyna jest wyższa od tego, co wytwarza, i w procesie przyczynowania moc przyczyny ulegała osłabieniu, nie w przyczynie wprawdzie, lecz w skutku<sup>66</sup>. Jest tak dlatego, że każda moc jest większa wtedy, gdy występuje w stanie niepodzielonym, tj. w przyczynie, mniejsza zaś, gdy jest podzielona<sup>67</sup>.

Powyższy zestaw pojęć jest niepełny i nie obejmuje wielu triad, którymi posługiwali się późni neoplatonicy dla opisu struktury rzeczywistości<sup>68</sup>. Wydaje się jednak, że triady, które zostały tutaj omówione, stanowią zestaw podstawowy, który był bazą dla tworzenia dalszych triad. Ten układ pojęć jest charakterystyczny dla większości późnych neoplatoników pogańskich, a także w różnej formie i często w odmiennym kontekście pojawia się u chrześcijańskich kontynuatorów tej filozoficznej opcji.

### 1.3. Hierarchiczny ustrój rzeczywistości

Neoplatonicy przyjmowali za Plotynem, że na szczycie rzeczywistości stoi Jednia – absolutna, transcendentna zasada. Taka wizja rzeczywistości, która złożoności i niedoskonałości świata przeciwstawia zasadę doskonałą i transcendentną, rodzi jeden zasadniczy problem: w jaki sposób owa najwyższa zasada, będąca czymś absolutnie jednym, może wytwarzać to, co niższe i mniej doskonałe od niej? To samo pytanie można sformułować nieco inaczej: jeśli wylew jest

---

<sup>65</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 43.

<sup>66</sup> Por. ET 7, s. 8.

<sup>67</sup> Por. ET 61, s. 58.

<sup>68</sup> Por. L l o y d, *The Later Neoplatonists*, (w:) CH, s. 314.

dziełem odrębności (*heterotes*), to w jaki sposób to, co jest absolutnie ze sobą tożsame, może wytworzyć coś różnego od siebie? Jeśli przyczyna separacji leży w Jedni, to nie jest już ona czymś bezwzględnie jednym.

W „Komentarzu do Parmenidesa” Proklos zauważył, że pierwsza zasada jest wyższa względem wszelkiej przyczyny „ojcowskiej” i twórczej o tyle, o ile jest wyższa względem wszelkiej mocy. Już wprawdzie Platon uważał, że pierwsza zasada jest przyczyną wszystkich rzeczy dobrych. Zdaniem Proklosa jest ona istotnie przyczyną, ale nie w ten sposób, że używa mocy w wytwarzaniu bytów. Moc w procesie tworzenia pomniejsza się bowiem w tym, co jest skutkiem. Funkcję twórczą, „ojcowską” względem innych bytów spełnia zatem ta zasada, która następuje po Jedni, i która wytwarza wszystko z siebie dzięki swojej własnej mocy i w ten sposób jest zasadą bardziej zróżnicowaną niż Jednia. Ta zasada jest przyczyną wszystkich tych bytów, które tworzą same siebie<sup>69</sup>.

Nie Jednia zatem jest odpowiedzialna za proces powstawania świata, lecz jakaś zasada niższa. Pierwsza zasada jest absolutnie transcendentna, jest bowiem tym, co niepartycypowalne, a zatem wylew musi zaczynać się począwszy od innych zasad, które w systemie Proklosa zwane są henadami, i w których wszystko partycypuje.

Damaskios nie odbiegał w tym względzie od Proklosa, gdy twierdził, że w sensie ścisłym nic nie może pochodzić od Jedni, i że nie tam zaczyna się wylew. Wylew zapoczątkowuje ta zasada, która jako pierwsza posiada zdolność odróżniania siebie od tego, co po niej następuje, i odróżniania tego, co po niej następuje, od siebie samej<sup>70</sup>. Odrębność, która w wylewie odgrywa zasadniczą rolę, nie może się pojawić na poziomie Jedni, lecz tylko na poziomie niższych od niej zasad.

Jaka zatem jest systemowa rola Jedni? Proklos sądził, że Jednia, choć jest wyższa względem wszelkiej przyczynowości, to w niepoznawalny sposób promieniuje z siebie we wszystkich kierunkach zgo-

<sup>69</sup> Por. In Parm. 1150-1151, s. 505-506.

<sup>70</sup> Por. TPP I, 15, s. 75.

dnie z pierwszymi zasadami bytów<sup>71</sup>. Przyczynowanie wiąże się z przekazem mocy i jest ono dziełem henad – zasad niższych od Jedni, które nadają rzeczom byt poprzez udzielenie im formy<sup>72</sup>. Jednia natomiast poprzez swoje promieniowanie podtrzymuje wszystko w bycie. Uciekając się do bliskiej neoplatonikom metafory można powiedzieć, że Jednia jest jak słońce, które podtrzymuje życie, chociaż nie rodzi go bezpośrednio.

Proklos uważał zatem, że przyczynami w sensie ścisłym są różne porządki henad i one właśnie odpowiadają najpierw za powstanie sfery Intelaktu. Henady Proklos nazywał bogami, dając w ten sposób wyraz powszechnemu wśród ówczesnej wykształconej warstwy pogan przekonaniu, że bogiem jest to, co jest pierwszą przyczyną<sup>73</sup>. Boskie henady stoją na czele różnych porządków rzeczywistości. W systemie Proklosa różne poziomy rzeczywistości układają się w hierarchiczny porządek dwójakiego rodzaju: wertykalny i horyzontalny. Porządek wertykalny, określany terminem *taksis*, rozwija się począwszy od henady; porządek taki tworzy np. ciąg: Intelakt – Dusza świata – ciała. Porządek horyzontalny, zwany *seira*, rozpoczyna się monadą, tj. terminem niepartycypowalnym, i taki porządek tworzy np. ciąg: Intelakt – intelekty poszczególne<sup>74</sup>. Porządek wertykalny tworzy się poprzez wylew (*proodos*), natomiast porządek horyzontalny poprzez pomniejszenie (*hypobasis*). Proklos usiłował wykazać różnicę między tymi porządkami właśnie poprzez różnice w sposobie ich powstawania: Intelakt jako całość wytwarza poszczególne intelekty poprzez pomniejszenie swego bytu (*hypobasis*), natomiast duszę wytwarza poprzez wylew (*proodos*). Intelakt indywidualny jest częściową ekspresją całej jego natury, gdyż – wedle neoplatoników – żadna własność nie jest przekazywana skutkowi przez przyczynę w sposób identyczny, ale podlega jakościowej modyfikacji. W ten sposób hipostaza Intelaktu jest quasi-rodzajem, którego

---

<sup>71</sup> Por. In Parm. 1151, s. 506.

<sup>72</sup> Por. tamże.

<sup>73</sup> Por. ET, s. 278.

<sup>74</sup> Por. ET, s. 208-209.

*species* stanowią intelekty indywidualne. Intelpekt jest quasi-rodzajem, gdyż nie redukuje się w żaden sposób do swoich gatunków, jest całością wcześniejszą względem wielości, całością, w której wielość zawiera się tylko jako w swojej przyczynie<sup>75</sup>. Natomiast Dusza, pochodząc od Intelpektu poprzez wylew, jest obrazem Intelpektu jako paradygmatu<sup>76</sup>. W intelektach natura Intelpektu jest zachowana w formie uszczegółowionej i pomniejszonej, natomiast Dusza jest tylko obrazem (*logos*) Intelpektu, który w relacji do niej jest wzorem, a zatem ma odmienną istotę. Partycypujący posiada jedynie obraz własności, w której uczestniczy<sup>77</sup>. Sfera obrazów zaczyna się wraz z poziomem pośrednim i rozciąga się w dół obejmując świat materialny. Intelpekt jest tym czynnikiem, w którym Dusza partycypuje, ale dla świata zmysłowego jest on niepartycypowalny, gdyż tym, w czym świat zmysłowy partycypuje pierwotnie, jest Dusza świata, a dopiero poprzez nią Intelpekt<sup>78</sup>.

W ten sposób tworzy się specyficzny, hierarchiczny ustrój rzeczywistości, który w „Teologii Platonińskiej” został opisany następująco: „Jest rzeczą oczywistą, że jedne spośród henad przebóstwiają niepartycypowalną część bytów, inne przebóstwiają życie, inne intelekt, inne duszę, a inne przeświecają aż do ciała. I to nie tylko są ciała, które uczestniczą w ostatnich już henadach, ale także dusza i intelekt, życie i byt (Intelekt, ponieważ jest w sobie samym pełnią i życia, i bytu); a od henad, które są wyższe od tego świata, zależy intelekt i zdolność psychiczna, która preegzystuje w intelekcie; od wyższych henad zależy intelekt myślący i niepartycypowalny; od wyższego jeszcze porządku henad – życie absolutnie pierwsze i niepartycypowalne; wreszcie od najwyższych henad zależy byt absolutnie pierwszy, najbardziej boski z bytów”<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 76-84.

<sup>76</sup> Por. In Parm. 746, s. 118.

<sup>77</sup> Por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 103.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>79</sup> TP III, 6, t.3, s. 28 (tłumaczenie własne).

E. R. Dodds przedstawia ten porządek przy pomocy następującego schematu partycypacji<sup>80</sup>:

jedność	henady noetyczne	henady myślące	henady hyperkosmiczne	henady kosmiczne
	niepartycypowalny byt	partycypowalny byt	partycypowalny byt	partycypowalny byt
		boski umysł niepartycypowalny	boski umysł partycypowalny	boski umysł partycypowalny
			boska dusza niepartycypowalna	boska dusza partycypowalna
				boskie ciało.

Jednia, będąc absolutnie transcendentną zasadą, jest czynnikiem niepartycypowalnym. Jednością partycypowaną są henady, natomiast jednością przez partycypację jest Intelkt. Intelkt, który jest pierwszym skutkiem henad, obejmuje byty samokonstytuujące się (*authypostata*). Koncepcja tego, co samokonstytuujące się przelamuje determinizm neoplatońskiej metafizyki i otwiera pole na pojawienie się elementu wolności. To, co jest *authypostaton* nie jest przyczyną siebie w tym sensie, że jest niezależną zasadą, ale raczej – jak stwierdził E. R. Dodds – jest tym, co samo tworzy siebie jako hipostazę, albo tym, co samo określa w sposób szczegółowy tę możliwość, która ma być w nim zaktualizowana. Takie zasady miały zatem podwójne źródło: w zasadzie bezpośrednio wyższej i w sobie samych<sup>81</sup>.

W siódmej księdze „Komentarza do Parmenidesa” Proklos podjął między innymi problem tego, jakie zasady można by określić jako samokonstytuujące się<sup>82</sup>. Po analizie doszedł do wniosku, że to, co rodzi samo siebie, usytuowane winno być ostatecznie tam, gdzie w grę wchodzi aktualność. Aktualne jest przede wszystkim to, co jest, a zatem aktualność pojawia się zasadniczo na poziomie Bytu,

<sup>80</sup> Por. ET, s. 282.

<sup>81</sup> Por. ET, s. 223-224.

<sup>82</sup> Por. In Parm. 1149 i n., s. 504 i n.



gdyż jest jego przejawem. Byt – pierwszy element noetycznej triady wytwarza sam siebie esencjalnie, natomiast Intelkt – trzeci element tejże triady – czyni to intelektualnie, a ten element, który jest pośrodku, czyli Życie, czyni to witalnie<sup>83</sup>.

Właściwym miejscem zasad samokonstytuujących się jest zatem sfera noetyczna (Byt–Życie–Myśl), zajmująca pozycję pośrednią między Jednią, która transcenduje wszelką przyczynowość, a tym, co jest jedynie uprzyczynowane (świat materialny)<sup>84</sup>.

W „Elementach Teologii” Proklos w sposób systematyczny zajął się badaniem własności tego, co konstytuuje samo siebie. Stwierdził, że są to przede wszystkim takie zasady, które nie są zapodmiotowane w czymś innym<sup>85</sup> (czyli są substancjami) oraz są w stanie powrócić do siebie, są zatem samozwrotne<sup>86</sup>. W komentarzu do twierdzenia 42 Proklos zauważył, że wszystko, co wywodzi się z siebie, do siebie także powróci, gdyż źródło wylewu jest zarazem celem odpowiadającego mu powrotu. Każda przyczyna nadaje istnienie (*einai*) swojemu skutkowi, a wraz z istnieniem udziela mu odpowiedniego dobra należącego do jego bytu (*eu einai*). To, co konstytuuje samo siebie, samo nadaje sobie to dobro i jeśli nie powracałoby do siebie, nie byłoby w stanie osiągnąć właściwego sobie dobra i byłoby w związku z tym niepełne i niesamowystarczalne<sup>87</sup>. O ile wylew może być potraktowany jako naturalny impet do degeneracji, to trwanie może zostać ujęte jako impet ku doskonałości, pragnienie posiadania wszystkiego dla osiągnięcia możliwie największego dobra (*eu einai*)<sup>88</sup>.

Omawiany fragment, mówiąc o zupełności i samowystarczalności tego, co konstytuuje samo siebie, wskazuje tym samym na jego doskonałość, z której wypływa aktywność przyczynowa. Konsekwencją tego są dalsze własności: samokonstytuujące się zasady są

---

<sup>83</sup> Por. In Parm. 1152, s. 507.

<sup>84</sup> Por. ET, s. 224.

<sup>85</sup> Por. ET 41, s. 42-44.

<sup>86</sup> Por. ET 42-43, s. 44-46.

<sup>87</sup> Por. ET 42, s. 44.

<sup>88</sup> Por. Lloyd, *The Anatomy*, s. 105.

bez części i są proste<sup>89</sup>. Nie mają również początku czasowego, gdyby go bowiem miały, to nie byłyby w tym aspekcie samowystarczalne i potrzebowałyby dopełniającego działania czegoś innego<sup>90</sup>. Nigdy nie giną, albowiem nigdy nie opuszczają swojej przyczyny, którą są one same<sup>91</sup>. Są wieczne, gdyż są proste i niezłożone<sup>92</sup>, a będąc wiecznymi transcendują rzeczy, które są mierzone czasem<sup>93</sup>.

Koncepcja samokonstytuujących się zasad pełniła w systemie neoplatońskim wielorakie funkcje. Przede wszystkim pozwalała na ukazanie procesu powstawania świata bez naruszania transcendencji i jedności Jedni. Aktywność przyczynowa została tu bowiem do pewnego stopnia przekazana zasadom niższym od Jedni. Niemniej neoplatonicy doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, że – jak zauważył S. Gersh – pierwsza przyczyna separacji pozostaje wciąż tajemnicą<sup>94</sup>.

To, co samokonstytuujące się, wykazuje względem swojej przyczyny pewną niezależność i to ono właśnie decyduje o swoim ostatecznym kształcie. Przelamuje to determinizm w obrębie świata inteligibilnego i wprowadza doń moment wolności i twórczości.

#### 1.4. Opis sfery Intelktu

Hipostaza Intelktu została określona w aspekcie ontologicznym jako samokonstytuująca się zasada. Plotyn opisując powstanie Intelktu stwierdził, że wyemanował on najpierw z Jedni w postaci inteligibilnej materii, a swoją formę otrzymał dopiero wtedy, gdy zwrócił się ku Jedni w kontemplacji<sup>95</sup>.

---

<sup>89</sup> Por. ET 47, s. 46-48.

<sup>90</sup> Por. ET 45, s. 46.

<sup>91</sup> Por. ET 46, s. 46.

<sup>92</sup> Por. ET 48, s. 48.

<sup>93</sup> Por. ET 50-51, s. 48-50.

<sup>94</sup> Por. Gersh, *From Iamblichus*, s. 54.

<sup>95</sup> Por. En. II, 4, 5; t. 1, s. 187-189; III, 8, 11; t. 1, s. 433-435; por. Armstrong, *Plotinus*, s. 34.

W neoplatonizmie można bowiem ująć strukturę świata duchowego jako hierarchię przyczyn i skutków, a zatem można wyeksponować aspekt ontologiczny. Możliwe jest także naświetlenie aspektu epistemologicznego, gdzie świat inteligibilny jest ujmowany jako hierarchia różnych typów poznania. W systemach neoplatońskich istnieje ścisła współzależność między poznaniem a przyczynowaniem, choć z pewnością nie można utożsamiać tych dwóch momentów<sup>96</sup>. Stwórczy wylew wymaga aktualizacji zasady, która jest przyczyną. Aktualizacja ta dokonuje się po przejściu cyklu: trwanie-wylew-powrót. Moment powrotu, a zatem pełna aktualizacja zasady-przyczyny, uzależniony jest od intensywności kontemplacji tego, co stoi bezpośrednio wyżej od tej zasady. Przedmiot kontemplacji i przedmiot przyczynowania jest więc różny i stąd te dwa procesy nie są ze sobą tożsame, choć niewątpliwie wzajemnie się warunkują. Widać to chociażby w tym, że triada: trwanie-wylew-powrót jest często zrównywana z triadą: Byt-Życie-Mysł. W triadzie tej Byt pełni funkcję terminu niepartycypowanego, czyli monady będącej zasadą i przyczyną wszystkich pozostałych członów<sup>97</sup>. Intelpekt natomiast jest tu skorelowany z momentem powrotu, momentem finalnym w procesie przyczynowym. Dla pełniejszego ukazania roli Intelpektu w procesie powrotu należałoby przywołać jeszcze jeden element doktryny neoplatońskiej. Wyróżniwszy w akcie poznania trzy momenty: przedmiot poznania (*intelligibile*), akt poznania (*intelligere*) i podmiot poznający (*intellectus*) neoplatonicy odnieśli je do triady: Byt-Życie-Mysł oraz do triady: trwanie-wylew-powrót<sup>98</sup>. W procesie wylewu Intelpekt kształtuje się jako coś odrębnego od swego przedmiotu – Bytu. Będąc oddzielnym od Bytu pragnie do niego powrócić poprzez swoją aktywność poznawczą. Można zatem uznać, że celem powrotu było osiągnięcie tożsamości na płaszczyźnie poznawczej.

W „Komentarzu do Parmenidesa” Proklos stwierdził, że Intelpekt, mając wszędzie zadanie prowadzenia w górę, przywracania do źródła

<sup>96</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 112.

<sup>97</sup> Por. ET 99, s. 89.

<sup>98</sup> Por. ET 168, s. 146.

rzeczy, pociąga za sobą wielość tego, co odeń zależy<sup>99</sup>. W procesie wylewu Intelpekt konstytuuje się jako swoista wielość w jedności. Powracając do stanu inicjalnego Intelpekt czyni to jako wielość, jako pleroma, i nie traci nic ze swego bogactwa, które osiągnął w procesie rozwoju. Nie jest to zatem prosty powrót do punktu wyjścia. Intelpekt przywracając pierwszej zasadzie wszystko to, co go wypełnia, przynosi to jednocześnie na wyższy poziom doskonałości. Moment powrotu, jak już to zostało podkreślone, jest ściśle powiązany z osiągnięciem stanu doskonałości i wypełnienia.

Zdaniem Proklosa Intelpekt konstytuuje się w trakcie swego rozwoju jako wielość, a tę wielość stanowią Idee-Formy. W sensie właściwym idee przynależą do trzeciego elementu noetycznej triady do Intelpektu, niemniej nie są pozbawione elementu bytu i życia. Dla Platona idee są tym, co naprawdę istnieje, a więc prawdziwym bytem. W postaci zaczątkowej pojawiały się one na obszarze dwóch pierwszych hipostaz, ale w postaci rozwiniętej konstytuują się dopiero na obszarze hipostazy Intelpektu.

Próbując bliżej określić, czym są te formy zawarte w Intelpeku, należałoby przede wszystkim powiedzieć, że są one przedmiotowymi odpowiednikami ujęć pojęciowych. Proklos był zdania, że istnieją jedynie formy powszechnych substancji i doskonałości w ich obrębie, gdyż tym, co w sposób istotny charakteryzuje formę, jest dobro, substancjalność i wieczność<sup>100</sup>. Nie ma zatem form rzeczy złych, brzydkich, tych, których źródło leży w zmiennych i heterogenicznych przyczynach, nie ma także form przypadłości, części, form rzeczy złożonych i aktów zależnych od ludzkiej woli<sup>101</sup>. Proklos wyróżnił dwa zasadnicze typy czy poziomy form: formy transcendentne, niepartycypowalne, czyli formy ujęte w nich samych, oraz formy immanentne, partycypowalne, istniejące „w czymś innym”. Przykładem formy immanentnej może być forma stanowiąca istotę każdej rzeczy i będąca przedmiotem definicji. Ta forma istnieje

---

<sup>99</sup> Por. In Parm. 686, s. 67.

<sup>100</sup> Por. In Parm. 831, s. 190.

<sup>101</sup> Por. G e r s h, From Iamblichus, s. 88-89.

„w czymś innym”, gdyż istnieje w rzeczy, a istniejąc w rzeczy jest również związana z jej aspektem materialnym. Z tego właśnie względu owo „*universale* w rzeczy” jest w jakiejś mierze czymś zmiennym i śmiertelnym<sup>102</sup>. Formą immanentną jest także „*universale* w nas”, czyli pojęcie. Istniejąc w ludzkim umyśle, jako forma poznawcza, forma ta jest naznaczona różnorodnością i względnością ludzkich ujęć poznawczych<sup>103</sup>. Natomiast formy transcendentne zostały przez Proklosa scharakteryzowane jako formy proste, czyste, niez mieszane, mające swój wieczny fundament w Demiurgu i wywodzące swoją czystość i świętość ze źródła boskości<sup>104</sup>. Formy te w aspekcie ontycznym są tożsame ze stoickimi racjami zarodkowymi, a w aspekcie poznawczym utożsamiają się z prawidłami kierującymi sztuką. Formy te, podobnie jak stoickie *logoi spermatikoi*, są twórczymi, „demiurgicznymi” i inteligentnymi przyczynami wszystkich rzeczy, które z natury zaczynają istnieć. Zostały ustanowione jako niezienne, proste, oddzielone od materii wzory rzeczy<sup>105</sup>. Wyjaśniając, na czym polega owa demiurgiczna funkcja idei, Proklos zauważa, że każda z form jest nie tylko wzorem dla przedmiotów zmysłowych, ale również przyczyną ich bytu; formy nie potrzebują bowiem żadnej innej siły, aby wytwarzać rzeczy na swój obraz<sup>106</sup>. Formy są nie tylko przyczynami powstania rzeczy, ale także racjami ich doskonałości, jedności i spójności. Przenoszą bowiem rzecz z niepełnego sposobu bytowania do bardziej doskonałego udzielając jej odpowiedniego dla niej dobra i uzupełniając jej braki<sup>107</sup>. Niepodzielna moc form jest tą siłą, która spaja i jednoczy podzielne i ulegające rozproszeniu własności ciał, a zatem formy podtrzymują byt wszystkich rzeczy<sup>108</sup>. Natomiast w aspekcie epistemologicznym

---

<sup>102</sup> Por. In Parm. 730, s. 106.

<sup>103</sup> Por. In Parm. 731, s. 107.

<sup>104</sup> Por. tamże.

<sup>105</sup> Por. In Parm. 732, s. 108.

<sup>106</sup> Por. In Parm. 908, s. 267.

<sup>107</sup> Por. In Parm. 909, s. 267.

<sup>108</sup> Por. In Parm. s. 267-268.

formy są zasadami poznania rzeczy. Formy transcendentne są bowiem przedmiotami myśli, intelektualnymi wzorami zawierającymi się w intelekcie Demiurga<sup>109</sup>. Jamblich w „Komentarzu do Timajosa” ujął to w sposób następujący: „Rzeczywiste istnienie i porządek rzeczy stworzonych i inteligibilne wzory (paradygmaty) kosmosu, które zwiemy kosmosem inteligibilnym, a które to przyczyny, jak sądzimy, istnieją przed wszystkimi rzeczami w Naturze, wszystkie te rzeczy Demiurg-Bóg, którego teraz poszukujemy, zbiera w jedno i utrzymuje w sobie”<sup>110</sup>. Formy transcendentne były zatem przedmiotami poznania Demiurga i również w tym znaczeniu możemy określić je jako demiurgiczne.

Z różnymi poziomami form skorelowane są odpowiednie typy poznania. Dochodzenie do poznania form transcendentnych można ująć jako proces stopniowej uniwersalizacji, który się dokonuje na terenie różnych dziedzin wiedzy. Stąd studium różnych nauk ułożonych według ogólności ich przedmiotu może służyć za przewodnika, który wskazuje drogę ku poznaniu świata idealnego<sup>111</sup>. Jest rzeczą właściwą – jak twierdzi Proklos – aby wypowiedzi dotyczące Idei, czy też te, które analizują to, co nieruchome, były czymś jak prawa, a nie jak mniemania czy puste pojęcia. Takie rzeczywistości nie są przedmiotem mniemania, lecz mają swój fundament w wyższej formie wiedzy. To właśnie poprzez intelektę poznajemy przedmioty inteligibilne, a rzeczy będące przedmiotami opinii poprzez mniemanie<sup>112</sup>.

Idee są zatem przedmiotem bezpośrednich, intelektualnych ujęć, nacechowanych wysokim stopniem konieczności (wypowiedzi dotyczące idei mają być „jak prawa”). Rodzi to nie tylko przekonanie o obiektywnym istnieniu tej sfery – obiektywistyczne nastawienie myśli starożytnej zostało tutaj wzmocnione przekonaniem o receptywności naszego poznania – ale również przeświadczenie, że świat

<sup>109</sup> Por. In Parm. 902, s. 262.

<sup>110</sup> In Tim. 34, (w:) CF, s. 136 (tłumaczenie własne).

<sup>111</sup> Por. G e r s h, From Iamblichus, s. 92-94.

<sup>112</sup> Por. In Parm. 732, s. 108.

idei istnieje w sposób bardziej doskonały. Tą nauką, która zajmowała się badaniem relacji między ideami, była dialektyka.

Intelekt, który jest miejscem takiej różnorodności idei, nie traci jednocześnie nic ze swojej jedności, gdyż – jak pisał Proklos – każda z demiurgicznych idei jest jedna i wieloraka, tak jak cały Intelekt Demiurga<sup>113</sup>. Dzieje się tak dlatego, że idee uczestniczą w dwóch kosmicznych zasadach: Granicy i Bezkręgu, które to zasady są źródłem wszelkiej wielości i jedności w świecie. Jedność, która unifikuje wielość idei, jest jedną z form i dlatego właśnie Intelekt, który zbiera wszystkie te formy, jest określany jako „Forma form”<sup>114</sup>. Skoro Intelekt jest formą, a właściwością Intelaktu jest aktywność poznawcza, to również poznanie jest cechą form<sup>115</sup>. Efektem tego jest dynamiczna wizja rzeczywistości, w której każdy element można określić poprzez umieszczenie go zarówno w hierarchii bytu, jak i w hierarchii różnych typów poznania.

---

<sup>113</sup> Por. In Parm. 764, s. 131.

<sup>114</sup> Por. In Parm., s. 131-132.

<sup>115</sup> Por. G e r s h, From Iamblichus, s. 106.





## 2. NEOPLATONSKA KONCEPCJA „KWIATU INTELEKTU”

Jednym z wniosków poprzedniego rozdziału było to, że według Proklosa intelekt w sposób bezpośredni i doskonały ujmował swoją własną zawartość, czyli różnego rodzaju formy, i czynił to tak, że sam stawał się jedną z form. Jest on bowiem tą hipostazą, która jest samozwrotna, zwłaszcza na płaszczyźnie poznawczej. Rodzi się tu jednak pytanie, czy Intelekt może wyjść w swojej aktywności poza sferę noetyczną i wspiać się ku poznaniu praprzyczyny całej rzeczywistości? Czy może on osiągnąć to, co przewyższa jego zdolność pojmowania, czyli boskie henady? Odpowiadając na to pytanie w duchu filozofii nowożytnej, można by powiedzieć, że dowodem na to, że Intelekt może osiągnąć tego typu poznanie, jest „fakt” teologii jako nauki. Pisarska aktywność Proklosa zmierzała właśnie ku „unaukowieniu” teologii poprzez ujęcie jej w postać systemu dedukcyjnego.

W związku z tym pozostaje pytanie o typ poznania, w którym intelekt ujmuje porządek boski. Czy można tu w ogóle mówić o poznaniu czy raczej o jakimś innym rodzaju aktywności? Jakie warunki musi intelekt spełnić, aby mógł w ten sposób transcendować sam siebie? Odpowiedź na te wszystkie pytania przynosi między innymi neoplatoniska koncepcja „kwiatu intelektu”. Koncepcja ta ma swoją genezę przede wszystkim w pismach Plotyna i w Wyrzeczniach Chaldejskich, dlatego najpierw należałoby sięgnąć do tych właśnie źródeł.

Zarówno Plotyn, jak i jego sukcesorzy mówiąc o powrocie intelektu do źródła mieli na myśli zarówno hipostazę Intelaktu, jak i poszczególne intelekty. Plotyn uważał, że dusza ludzka stanowi

obraz umysłu i możliwie jak najwierniej stara się w sobie odtworzyć czy podtrzymać owo podobieństwo<sup>1</sup>. Natomiast w systemie Proklosa zostało pokazane, że poszczególne intelekty pochodzą od hipostazy Intelaktu poprzez pomniejszenie (*hypobasis*), a zatem są, choć na niższym poziomie uwarunkowanym mniejszym stopniem ogólności, podobnej do niego natury. To właśnie było powodem, że neoplatonicy często prawie niezauważalnie przechodzili od mówienia o powrocie hipostazy Intelaktu do mówienia o powrocie intelektu konkretnego człowieka.

### 2.1. Plotyńska nauka o „tym, co w intelekcie pierwsze”

Centralnym problemem nauczania Plotyna jest zagadnienie powrotu (*epistrophe*). Powrót jest tutaj traktowany jako odwrotna strona procesu emanacji, jako ruch, który swym zasięgiem obejmuje cały kosmos. Proces ten realizuje się na każdym poziomie rzeczywistości, a jego celem jest osiągnięcie większego stopnia jedności, bytu, doskonałości, co dochodzi do skutku dzięki powrotowi wszystkich rzeczy ku źródłu<sup>2</sup>. W sposób szczególny jest to prawdziwe odnośnie do hipostazy Intelaktu, który nie powinien poprzestawać na ujmowaniu swojej własnej zawartości, lecz transcendując siebie i to, co jest przedmiotem jego ujęć, winien wznieść się ku oglądowi Jedni. Kontemplacja Jedni jest warunkiem konstytucji Intelaktu jako hipostazy<sup>3</sup>, ale również jest celem, ku któremu zmierza intelekt człowieka, celem, który stanowi ostateczne wypełnienie wszelkich ludzkich dążeń. Jeden z fundamentalnych tekstów poświęconych temu problemowi pochodzi z IX traktatu szóstej Enneady: „W każdym razie,

<sup>1</sup> Por. En. V, 3, 8; t. 2, s. 242-245.

<sup>2</sup> Por. T. G. Sinnige, *Metaphysical and Personal Religion in Plotinus* (w:) *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy*, Assen 1975, s. 147.

<sup>3</sup> Por. Armstrong, *Plotinus* (w:) CH, s. 241; por. także P. Hadot, *L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans expérience mystique Plotinienne*, (w:) *Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel juin 1985*, édités par G. Boss et G. Steel, Zurich 1987, s. 17.

skoro celem naszych dociekań jest Jedno i skoro mamy na oku Początek wszystkiego, więc i Dobro i Pierwsze, to nie powinno się także pozostawać daleko od środowiska Pierwocin (tj. Intelektu), opadłszy na dno wszechności, lecz trzeba w tym dążeniu do Pierwocin oderwać samego siebie od zmysłowych przedmiotów, które są na dnie, i wyzbyć się wszelkiego zła, bo przecież spieszysz do Dobra, i stanąć na owym początku w sobie samym i stać się jednym z wielości, skoro masz ujrzeć Początek i Jedno. Więc trzeba stać się umysłem i powierzyć duszę swojej umysłowi oraz na nim go utronować, ażeby to, co widzi on, przejmowała ona w pełni czuwania, i tym umysłem trzeba wpatrywać się w Jedno i nie dodawać mu do pomocy żadnej wrażliwości zmysłowej ani też czegokolwiek od niej nie dopuszczać do niego, lecz to, co Najczystsze, trzeba oglądać umysłem czystym i tym, co w umyśle **jest pierwsze**”<sup>4</sup>.

Źródło wszelkiej rzeczywistości jest dostępne dzięki temu elementowi, który jest najczystszy i pierwszy. Istnieje zatem w obrębie Intelektu rodzaj pierwotnego, subtelnego elementu, który jest właściwym podmiotem oglądu najwyższej zasady. Skoro wszelkie poznanie, a tym bardziej poznanie Jedni, dokonuje się na zasadzie podobieństwa, to ów „przód intelektu” musi być tym, co najbardziej pokrewne Jedni. Plotyn nazywał go „jednym w nas” i w obrębie każdej rzeczy wyróżnił podobny element jedności, do którego sprowadza się dana rzecz, a który jest ukrytym znakiem najwyższej zasady i ją w jakiś sposób uobecnia<sup>5</sup>. Ze względu na to, że Intelekt jest hipostazą najbliższą Jedni, Jednia jest w sposób szczególny obecna dla Intelektu i ta obecność najwyższej zasady jest dla niego mocą i inspiracją powrotu do źródła<sup>6</sup>. Dzięki temu elementowi, który jest w nim, chociaż nie jest nim, Intelekt może transcendować samego siebie i może wznieść się bezpośrednio ku Jedni<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> En. VI, 9, 3, t. 2, s. 677 (podkreślenie własne).

<sup>5</sup> Por. En. III, 8, 9, t. 1, s. 432.

<sup>6</sup> Por. En. VI, 4, 3; t. 2, s. 481-482.

<sup>7</sup> Por. En. V, 5, 8; t. 2, s. 280; VI, 9, 8; t. 2, s. 689; por. także: J. R i s t, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, „Hermes” 92(1964) z. 2, s. 214.

Ten najdoskonalszy element w duszy ludzkiej zwany jest także przez Plotyna światłem duszy lub okiem ducha<sup>8</sup>. Dzięki niemu intelekt każdego człowieka uczestniczy w życiu hipostazy Intelaktu, a jednocześnie jest w stałej łączności ze światem podpadającym pod zmysły: „Ona to (tj. myśląca część duszy) jest tym, co krąży dookoła umysłu, jest światłem umysłu i śladem odeń zawisłym, który z jednej strony z nim się styka i w ten sposób wypełnia i zażywa i ma w nim udział i myśli, a z drugiej dotyka rzeczy po sobie, a raczej i sam rodzi te rzeczy, które muszą być gorsze od duszy”<sup>9</sup>.

Jak słusznie zauważył P. Hadot, Intelakt jest źródłowo aktem myśli, miłości i pragnienia dobra<sup>10</sup>. Pragnienie i miłość, dzięki którym Intelakt wybiega ku Dobru, są wcześniejsze względem myśli: „I to jest właśnie myślenie: ruch do Dobra tego, co Go pragnie. Albowiem pragnienie zrodziło myśl i obdarzyło ją razem z sobą samobytem: oto pragnienie oka jest widzeniem.”<sup>11</sup>. Jednia jako Dobro jest wzorem dla Intelaktu, źródłem jego doskonałości, archetypem, do którego ma się on upodobnić i którego ślad na nim widnieje<sup>12</sup>.

Jednia jest zawsze obecna dla Intelaktu, ale intelekt poszczególnego człowieka nie zawsze to odkrywa. Plotyn porównywał ludzką duszę do okręgu, w którym „stykamy się środkiem nas samych jakby ze środkiem wszech rzeczy”<sup>13</sup>. Otwieranie się na obecność Jedni jest równoznaczne z uzgadnianiem własnego centrum z centrum abso-

---

<sup>8</sup> Por. En. VI, 7, 41; t. 2, s. 629; por. W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, (w:) *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, s. 87.

Określenie „oko duszy” ma rodowód Platoński. Por. *Platon, Państwo*, 533cd, tłum. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1958, s. 393: „...jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę.”

<sup>9</sup> En. V, 1, 7; t. 2, s. 221-222.

<sup>10</sup> Por. Hadot, *L'union de l'âme*, s. 22.

<sup>11</sup> En V, 6, 5; t. 2, s. 293-294.

<sup>12</sup> Por. En III, 8, 11; t. 1, s. 434.

<sup>13</sup> En. VI, 9, 8, t. 2, s. 688. Idea ta pochodzi z Platońskiego Timajosa 34a.

lutnym, a proces ten przebiega w kilku etapach. Warunkiem wstępnym jest prowadzenie życia cnotliwego, „wyzbycie się wszelkiego zła”. Plotyn wyróżnił dwa rodzaje cnót: cnoty obywatelskie i cnoty kataraktyczne czyli oczyszczenia<sup>14</sup>. Cnotami w sensie ścisłym są jedynie oczyszczenia, gdyż one właśnie w pełni realizują to, co jest istotą cnoty: upodobnienie człowieka do bóstwa<sup>15</sup>. Oczyszczenie, które jest „odjęciem wszystkiego, co obce”<sup>16</sup>, ma za zadanie przywrócenie duszy do jej prawdziwej natury, poprzez oderwanie jej od świata zmysłowego i nakierowanie ku własnemu wnętrzu<sup>17</sup>. „Cnota – mówił Plotyn – należy z pewnością tylko do duszy, nie należy zgoła do umysłu ani do tego, co przed nim”<sup>18</sup>. To, że cnota nie należy do hipostaz wyższych od duszy jest sugerowane – zdaniem J.-C. Fraisse’a – przez samo określenie cnoty jako „oczyszczenia”<sup>19</sup>. Cnota jest środkiem, który umożliwia duszy wprowadzenie ładu do własnego wnętrza, który pomaga jej w rozpoczęciu wędrówki ku swemu właściwemu centrum. Na dalszym etapie tej drogi dusza musi transcendować siebie samą i zwrócić się ku sferze Intelektu. Droga do świata Intelektu wiedzie dalej poprzez piękno.

Plotyn zerwał z pitagorejsko-platońskim rozumieniem piękna wskazującym na symetrię, proporcję, harmonię jako na konieczne warunki bycia pięknym<sup>20</sup>. Jego zdaniem piękne jest przede wszystkim to, co proste, a o proporcji możemy mówić dopiero wtedy, gdy mamy do czynienia z częściami pewnej całości, a nie wtedy, gdy stoi przed nami to, co proste. Piękny jest kształt wewnętrzny przeciwstawiony kształtowi zewnętrznemu, gdyż ów kształt wewnętrzny prowadzi myśl ku idei zawartej w Intelেকcie. Piękno przysługuje

---

<sup>14</sup> Por. En. I, 2, 3; t. 1, s. 60.

<sup>15</sup> Por. J.-C. Fraisse, *L'intériorité*, s. 101.

<sup>16</sup> En. I, 2, 4; t. 1, s. 62.

<sup>17</sup> Por. En. V, 1, 2; t. 2, s. 227.

<sup>18</sup> En. I, 2, 3; t. 1, s. 62.

<sup>19</sup> Por. Fraisse, *L'intériorité*, s. 103.

<sup>20</sup> Por. J. P. Anton, *Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry*, „*Journal of Aesthetics and Art Criticism*” 23 (1964), z. 2, s. 233-237.

w sensie właściwym jedynie hipostazie Intelaktu. Dusza pożądaną piękną pragnie wzniesić się do świata noetycznego: „Więc dusza, skoro się wzniesie do umysłu, wzbiera pięknnością. Umysł i jego dary są dla niej własną, a nie cudzą pięknnością (...). Toteż słusznie się mówi, że stawać się dobrym i pięknym na duszy znaczy tyle, co upodobnić się do boga, albowiem stamtąd piękno”<sup>21</sup>. Fragment ten wyraźnie wskazuje, że „droga przez piękno” jest dalszym ciągiem moralnego doskonalenia się, którego podmiotem jest dusza. Dopelnienie oczyszczenia pozwala duszy – jak twierdzi P. Hadot – odkryć swoją prawdziwą naturę<sup>22</sup>. Dusza spostrzega, że w swojej istocie utożsamia się z Intelaktem, uczestniczy w jego aktywności, jest jego częścią. Najdoskonalszy element duszy stale przebywa na wyższym ontologicznym poziomie, choć dusza często nie jest tego świadoma: „... to i nasza dusza nie zanurzyła się całkowicie, lecz coś z niej przebywa zawsze w świecie umysłowym”<sup>23</sup>. Takie rozumienie duszy ma swoje korzenie w nauce orficko-pitagorejskiej, według której dusza ludzka jest w istocie boskiej natury, choć teraz to podobieństwo do boga jest w niej zamazane. Cały wysiłek człowieka powinien być więc skierowany na odnalezienie sposobów aktualizacji tego podobieństwa.

Zdaniem Plotyna dusza znając siebie jako element hipostazy Intelaktu, jako jedna z jego form, która uczestniczy w jego życiu, wraz z całym Intelaktem powraca do Jedni. Zainicjowanie tego powrotu dokonuje się dzięki filozofii, a ściślej dzięki dialektyce – najwartościowszej części filozofii<sup>24</sup>. Materiałem, na którym pracuje dialektyk, jest byt niecielesny stanowiący zawartość świata noetycznego. Intelakt jest pierwszą emanacją Jedni, dlatego świat noetyczny najjaśniej ukazuje źródło. Dialektyka, której przedmiotem jest

---

<sup>21</sup> En. I, 6, 6; t. 1, s. 110; Plotyn, podobnie jak cała starożytność, nie oddzielał piękna i dobra. Związek piękna i dobra znalazł swój wyraz w starożytnym ideale „*kalos kai agathos*”, Platon uważał, że piękno, proporcja i prawda to trzy sposoby, na jakie możemy uchwycić dobro (Fileb 64e).

<sup>22</sup> Por. Hadot, *L'union de l'ame*, s. 9 i n.

<sup>23</sup> En. IV, 8, 8; t. 2, s. 199; por. VI, 4, 4; t.2, s. 501.

<sup>24</sup> Por. En. I, 3, 3; t. 1, s. 70.

świat *Nous*, jest zatem wstępem do ujęcia pierwszej, absolutnej zasady. Jako metoda poznania naukowego, dopasowana do przedmiotów świata inteligibilnego, nie może ona doprowadzić nas do ujęcia tego, czym jest najwyższa zasada, niemniej przy pomocy właściwych sobie narzędzi dialektyka może pokazać, czym Jednia nie jest<sup>25</sup>.

Można zatem wyróżnić trzy drogi powrotu do Jedni, chociaż raczej należałoby mówić o trzech warunkujących się wzajemnie stopniach, które stanowią drogę przez etykę, estetykę i filozofię<sup>26</sup>. Dzięki nim możliwe jest otwarcie się człowieka na obecność Jedni, niemniej wciąż nie rozwiązany pozostaje problem, w jaki sposób prezentuje się dalsza droga, tj. jak dochodzi do oglądu Jedni, do unii z Jednią.

W cytowanym na początku tej części fragmencie była mowa o tym, że podmiotem oglądu Jedni jest Intelekt, a dokładniej jego najdoskonalsza, najsubtelniejsza część, którą Plotyn nazwał „tym, co w intelekcie pierwsze”, albo jego „jednym”. Ogląd Jedni nie ma jednakże charakteru czysto intelektualnego, gdyż aktywność intelektualna niesie za sobą rozróżnienie podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, a w sytuacji, o którą chodzi, rozróżnienie to musi zostać przekroczone. Aktywność poznawcza ma tutaj charakter przygotowawczy: „Ale nasze mówienie i pisanie ma na celu, żeby wyprawiać do Niego i za pomocą wywodów rozpalać ochotę do patrzenia i tylko wskazujemy niejako drogę temu, kto chce coś ujrzeć. Albowiem nauka ogranicza się do drogi i wyprawy, a zobaczenie jest już dziełem tego, kto zapragnął zobaczyć”<sup>27</sup>. Jednia jest takim przedmiotem, który nie jest adekwatny dla ludzkich władz poznawczych. Stąd władza, która jest podmiotem jej ujęcia, musi transcendować naturalny porządek ludzkiego poznania, chociaż go w niczym nie neguje. W obrębie intelektu Plotyn wyróżnił dwie władze: moc intelektu poznającego i przewyższającą ją moc intele-

---

<sup>25</sup> Por. C. Zintzen, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie* (w:) *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, s. 398.

<sup>26</sup> Por. En. I, 3, 1; t. 1, s. 68.

<sup>27</sup> En. VI, 7, 35; t. 2, s. 619.

ktu kochającego: „Więc także umysł ma jedną moc do myślenia, dzięki której widzi to, co w nim samym, ma zaś także drugą, dzięki której widzi to, co nad nim, i widzi w jakimś przyłgnięciu i wchłonięciu (...). I tamto widzenie należy do umysłu trzeźwego, a to znowu umysł miłujący, kiedy się mianowicie zbędzie trzeźwej mądrości 'upojony nektarem', i wtedy miłuje on oraz zażywa z powodu dosytu jeno błogiego szczęścia, a lepiej jest dla niego, żeby się upajał, niż – żeby był za czcigodny na takie upojenia”<sup>28</sup>.

„To, co w intelekcie pierwsze” jest właśnie tą strukturą w obrębie duszy ludzkiej, która dokonuje zjednoczenia, w której wyraża się moc intelektu kochającego, czyli owo fundamentalne nakierowanie intelektu na Dobro. Jego aktywność można nazwać oglądem, kontemplacją albo zjednoczeniem czy unią. Kontemplacją albo oglądem Plotyn nazywał taki rodzaj bezpośredniego ujęcia, w którym podmiot poznający do tego stopnia jednoczy się z przedmiotem poznawanym, że wydaje się być wewnątrz podmiotu<sup>29</sup>. Myślenie i poznanie są dla Plotyna pewnym sposobem widzenia<sup>30</sup>. Zarówno aktywność poznawcza, jak i inicjacja w misteria kulminują w końcowej wizji – *epopteia*. Jesteśmy tutaj u źródeł wszelkiej poznawalności, gdyż Jednia, będąc źródłem całej rzeczywistości, jest także zasadą jej poznania. Celem oglądu jest dostrzeżenie światła, które umożliwia poznanie. W tym punkcie – jak zauważył W. Beierwaltes – zbiega się koncepcja oświecenia i oczywistości<sup>31</sup>. Istotą tej wizji stanowi zatem to, że oko duszy zwraca się w kontemplacji ku samemu źródłu światła, tj. ku pierwszej zasadzie. Kontynuując porównanie kontemplacji do procesu widzenia Plotyn pisał, iż oko duszy musi odwrócić się od rzeczy widzialnych, aby wejść we własną „ciemność”. „Wtedy bowiem widzi nie widząc i widzi wtedy najbardziej, gdyż widzi światło, a inne przedmioty były wprawdzie świetlane, lecz nie były światłem. Tak tedy umysł, skoro się zakryje przed 'innymi' przedmiotami

<sup>28</sup> En. VI, 7, 35; t. 2, s. 619.

<sup>29</sup> Por. En. III, 8, 6; t. 1, s. 424-425.

<sup>30</sup> Por. Beierwaltes, Plotins Metaphysik, s. 86.

<sup>31</sup> Por. Tamże.



i skupi dowewnętrznie, zobaczy 'nie widząc niczego' nie światło w innym inne, lecz samo sobie jedyne i czyste, które z siebie mu nagle rozbłysło!"<sup>32</sup>.

Skutkiem kontemplacji jest stan spokoju, nasycenia, zaspokojenia i ustania wszelkich dążeń, co jest wynikiem tego, że warunkiem owego oglądu jest posiadanie najwyższego dobra: „Albowiem wtedy dusza pozostaje w spokoju i nie szuka niczego, jako że jest nasycona, a także 'ogłądanie' wobec takiej pewności posiadania spoczywa wewnątrz. I im owa pewność jest jaśniejsza, tym cichsze jest także 'ogłądanie', jako że bardziej 'jednoczy', i to, co poznaje – zdąża w miarę poznawania – czas już bowiem rzec słowo poważne – do jedności z tym, co zostało poznane”<sup>33</sup>.

To ogłądanie Plotyn nazwał jednoczącym, tj. takim, w którym zanika rozróżnienie podmiotu i przedmiotu, albowiem tylko w stanie unii może nastąpić przelew, przekaz dobra, będącego celem wszelkich ludzkich dążeń. Ten stan unii został przez Plotyna określony jako upojenie, szczęście i przeciwstawiony „trzeźwej” aktywności umysłu poznającego. Niemniej aktywność poznawcza stanowi bezpośrednie przygotowanie do tej unii, którą Plotyn czasem określał jako „wnikliwsze uświadomienie umysłowe”<sup>34</sup>. Akt poznawczy, jak to zostało w sposób obrazowy przedstawione w Enneadach, jest falą, która podrzuca umysł, aby wejrzał i napełnił oczy światłem, ale nie po to, aby dzięki światłu ujrzeć jakiś inny przedmiot, lecz by „przedmiotem widzenia było właśnie światło samo!”<sup>35</sup>.

Stan unii, chociaż zapodmiotowany we władzach poznawczych i nabudowany na aktywności poznawczej, jest niemniej czymś poza-poznawczym. Kontemplacja Jedni nie dostarcza nam wiedzy o tym **czym** ona jest, lecz umożliwia jedynie wejście w kontakt z nią, stawia nas wobec niej, w jej obecności: „A trudność polega na tym, że nie można Go sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą

---

<sup>32</sup> En. V, 5, 7; t. 2, s. 278-279.

<sup>33</sup> En. III, 8, 6; t. 1, s. 423-424.

<sup>34</sup> En. III, 8, 10; t. 1, s. 433.

<sup>35</sup> En. VI, 7, 36; t. 2, s. 621; por. Beierwaltes, Plotins Metaphysik, s. 86-88.

myślenia, więc tak jak inne przedmioty umysłowe, lecz tylko za sprawą 'obecności', która jest wyższa od wiedzy"<sup>36</sup>.

Jeśli kontakt z Jednią wykracza poza porządek poznawczy, to nie może być wyartykułowany przy pomocy pojęć. Stan zjednoczenia można najwyżej przybliżyć nieco przy pomocy metafor, porównań i obrazów.

W związku z zagadnieniem dochodzenia do kontemplacji Jedni, będącej celem każdej duszy ludzkiej, rodzi się jeszcze jeden problem o podstawowym znaczeniu: skoro etyka, estetyka i filozofia stanowią przygotowanie do oglądu Jedni, to czy przejście z tych trzech stopni ku kontemplacji dokonuje się automatycznie, czy też musi tu interweniować jakiś inny czynnik? W cytowanym już fragmencie Plotyn napisał, że nauka wskazuje jedynie drogę temu, kto chce zobaczyć. Pragnienie, chęć zobaczenia Jedni również odgrywa w powrocie, jak już zostało to pokazane, niezwykle istotną rolę, choć z pewnością czynnik wolitywny jest, generalnie rzecz biorąc, bardzo słabo w neoplatonizmie wyeksponowany. Zadaniem intelektu jest możliwie najlepsze przygotowanie do oglądu, wola wybiega pragnieniem ku przedmiotowi kontemplacji, ale na tym ich rola się kończy. Ta przygotowawcza aktywność woli i intelektu stanowi bowiem konieczny warunek kontemplacji, ale nie warunek wystarczający.

„Bo nie jest Ono zaiste od niczego dalekie i z drugiej znowu strony dalekie jest od wszystkiego; tak, iż mimo obecności Boga, obecny jest On tylko dla tych bytów, które mogą Go przyjąć i są przygotowane, za czym się dostosują i jakby dosięgną oraz dotkną podobieństwem swoim i tą mocą w Nim, współrodną z tym, co od Niego pochodzi, ale wtedy, kiedy moc jest taka, jaka była w chwili przybycia od Niego: dopiero wtedy mogą Go ujrzyć tak, jak Tamten Bóg z natury swojej ujrzyć się daje"<sup>37</sup>.

Kontemplacja Jedni dochodzi do skutku tylko wtedy, gdy Jednia **pozwala, daje się ujrzyć**. Dopelnienie zjednoczenia jest zatem dziełem Jedni, a cały proces powrotu jest jedynie przygotowaniem do

<sup>36</sup> En. VI, 9, 4; t. 2, s. 679.

<sup>37</sup> En. VI, 9, 4; t. 2, s. 680.

**otrzymania** zjednoczenia, które często było przez Plotyna opisywane jako przyjęcie daru światła. „To, co w intelekcie pierwsze” nie jest tą strukturą, która osiąga stan unii w sposób automatyczny, ale jest raczej mocą, zdolnością (*dynamis*) przyjmowania światła. Sam o własnych siłach człowiek mógłby dojść jedynie do poziomu świata noetycznego. Dopełnienie ostatecznego zjednoczenia jest dziełem Jedni. Ten stan jest darem i nie można go w żaden sposób spowodować na drodze wypełniania rytualnych czy magicznych praktyk, tak jak postulowali to późniejsi neoplatonicy. Wszelka droga ku najwyższemu źródłu wiedzy poprzez duszę ludzką, a osobisty moralny i poznawczy wysiłek człowieka zostaje uzupełniony działaniem Jedni, które niektórzy określali jako coś analogicznego do łaski<sup>38</sup>. W tym właśnie aspekcie Plotyn byłby bliski chrześcijaństwu<sup>39</sup>.

## 2.2. Nauka Wyrocni Chaldejskich o „kwiecie intelektu”

### 2.2.1. Ogólna charakterystyka systemu Chaldejczyków

Teksty znane pod nazwą Wyrocni Chaldejskich powstały w II wieku po Chrystusie i miały najprawdopodobniej dwóch autorów: Juliana zwanego Chaldejczykiem i jego syna, także Juliana, zwanego Teurgiem. Nauką Chaldejczyków zainteresowali się neoplatonicy i to oni byli przekazicielami tych fragmentów Wyrocni, które dochowały się do naszych czasów. Jako pierwszy Wyrocnie Chaldejskie odkrył Porfiriusz i zaproponował ich platonizującą interpretację, którą wyłożył przede wszystkim w dwóch dziełach: „O filozofii Wyrocni” i w „O powrocie duszy”<sup>40</sup>. Ta zgodność nauki Wyrocni

---

<sup>38</sup> Por. Armstrong, Plotinus, (w:) CH, s. 261; por. Rist, *Mysticism*, s. 215.

<sup>39</sup> Por. A. H. Armstrong, *Salvation Plotinian and Christian*, „The Downside Review” 75 (1957), z. 240, s. 126-139.

<sup>40</sup> Oba te dzieła nie dochowały się do naszych czasów. Dzieło „O filozofii Wyrocni” znane jest dzięki wyjątkom zawartym w dziele Euzebiusza „*Praeparatio Evangelica*” XIV 10, 4-5 (éd. E. des Places, Paris 1987, s. 104) natomiast „O powrocie duszy” znane jest z relacji Augustyna w „O Państwie Bożym” X 32, 1 (przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 1, s. 486-487).

z nauczaniem Platona była dla neoplatoników główną siłą atrakcyjną, zwłaszcza że uważali oni Wyrocznie za pisma natchnione. Platonizującą egzegezę Wyroczni kontynuował Jamblich w zaginionym „Komentarzu do Wyroczni” oraz w dziele „O misteriach”. Jego uczniowie zapoznali z Wyroczniami i komentarzem Jamblicha przyszłego cesarza Juliana, zwanego Apostatą. O znajomości tych dzieł świadczy, między innymi, Julianowy „Hymn do Słońca” i „Hymn do Matki bogów”.

Zainteresowanie Wyroczniami przejęła Szkoła Ateńska, a zwłaszcza uczeń Plutarcha – Syrianos, autor zaginionego dzieła „Harmonia doktryn Orfeusza, Pitagorasa i Platona z Wyroczniami Chaldejskimi”. Dzieło to z kolei wywarło ogromny wpływ na Proklosa, który był wielkim zwolennikiem Mądrości Chaldejskiej i, jak podaje jego biograf Marinos, sam praktykował teurgię. Nauka Wyroczni nieobca była Damaskiosowi, ostatniemu przedstawicielowi Szkoły Ateńskiej oraz członkom Szkoły Aleksandryjskiej: Hieroklesowi, Hermiaszowi, Olimpiodorowi i Synezjuszowi<sup>41</sup>.

Wizja rzeczywistości prezentowana w Wyroczniach była taka, że neoplatonicy z łatwością mogli na nią nałożyć własne schematy pojęciowe. Wyrocznie głosiły, iż na szczycie rzeczywistości stoi Najwyższy Byt, który jest radykalnie transcendentny zarówno na płaszczyźnie ontycznej, jak i poznawczej i dlatego można próbować określić go jedynie w sposób opisowy. Takimi opisowymi określeniami, sugerującymi, że Najwyższa Zasada jest źródłem wszelkiej rzeczywistości, były takie imiona jak: „Ojciec”, „Wielki Ojciec”, „Wszech-Ojciec”<sup>42</sup>. Zwany był on również „Pierwszym transcendentnym ogniem”, lub „Świętym ogniem”, gdyż przebywał na szczycie świata inteligibilnego, który zbudowany jest z czystego ognia. Tę inteligibilną przestrzeń sugerują między innymi takie określenia jak: „Ojciec głębi”, czy „Cisza”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Por. Le w y, *Chaldean Oracles*, s. 67-75.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 76-77.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 77-78.

Najwyższy Byt jest odseparowany od niższych porządków rzeczywistości, niemniej „nie zamyka swego Ognia w swej Mocy”, lecz właśnie za jej pośrednictwem rozwija swoje działanie<sup>44</sup>. Działaniem Najwyższego Bytu jest myślenie, a ono jest identyczne z jego Wolą, która jest zarazem Mocą realizującą wszystko. Intelekt, Wola i Moc będąc atrybutami „Ojca”, są wirtualnie z nim identyczne, natomiast w stanie aktualnym mają odrębne istnienie<sup>45</sup>.

Z Intelaktu „Ojca” pochodzi „Zrodzony Ojciec-Światło”, czyli bóg Aion (Wieczność) lub po prostu „Bóg”. Aion jest również wymieniany wśród władz Najwyższego Bytu, ale w przeciwieństwie do „Ojcowskiej Monady” (Intelaktu, Woli i Mocy) ma oddzielne istnienie, gdyż jest on manifestacją „Wszech-Ojca”, który właśnie w nim ukazał się człowiekowi<sup>46</sup>. Aion to „Bóg ognisty”, „Bóg-Światło”, opisywany jako ten, który „obraca Empyreum” (sfera inteligibilnego ognia), „porusza się po okręgu”, „rozwija spiralę mądrości”<sup>47</sup>.

Inteligibilny ogień jest zarazem ogniem „żyjącym”, a dzieje się tak dzięki Duszy (Psyche), która jest Życiem (Zoe) wypływającym z Intelaktu Najwyższego Bytu. Kosmiczna Dusza ożywia Boga (tj. Aion) i wszystkie sfery wszechświata – jako „Pneuma” daje ona człowiekowi i światu „tchnienie życia”<sup>48</sup> – i jest czczona jako bogini Hekate, a jej symbolem jest księżyc<sup>49</sup>. Manifestacją Hekate jest także Natura (Physis), dzięki której panuje ona nad wyższymi sferami Wszechświata, oraz Przeznaczenie (Ananke), dzięki któremu dominuje ona nad ziemią<sup>50</sup>.

Właściwym twórcą świata jest drugi Demiurgiczny Intelekt, który wraz z „Ojcowską Monadą” jest źródłem, z którego wypływają idee prymordialne (duchowa forma, według której kształtowany jest

---

<sup>44</sup> Por. L e w y, *Chaldean Oracles*, s. 78.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 79-80.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 99-101.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 102.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 83-89.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 95-98.

świat) oraz idee szczegółowe, bezpośrednio formujące bezkształtną materię<sup>51</sup>.

Wszechświat składa się z trzech koncentrycznych sfer, kierowanych przez odpowiednich władców. Najwyższym obszarem jest Empyreum, czyli świat inteligibilny, na którego czele stoi Aion. Natomiast niżej znajduje się sfera gwiazd stałych, która zbudowana jest z eteru, a rządzi nią „Pan słońca”. Najniższym obszarem jest świat podksiężycowy, zbudowany z materii, a rządzony przez księżyc<sup>52</sup>.

Władcy sfer są zarazem władcami misteriiów, dzięki temu, że przysługuje im jedna z trzech oczyszczających mocy: atrybutem władcy świata materialnego jest wiara, atrybutem Słońca – prawda, zaś zasadniczą własnością noetycznej substancji – miłość<sup>53</sup>. Miłość (Eros), powstała z noetycznego ognia i jest elementem mieszanym z każdym noetycznym porządkiem. Eros jest siłą gwarantującą harmonijne istnienie świata, np. poprzez pragnienie podtrzymuje ruch planet<sup>54</sup>. Oprócz Miłości Wyrocznie Chaldejskie przyjmowały szereg innych bytów, których zadaniem było spajanie ze sobą różnych części wszechświata. Oprócz funkcji kosmicznej byty te miały funkcję teurgiczną: ich moc była wykorzystywana przez teurgów w sakramentalnych misteriach<sup>55</sup>.

Zdaniem Hansa Lewy’ego, jest rzeczą niezwykle znamienne dla prezentowanej przez Wyrocznie wizji rzeczywistości, iż każdy byt w strukturze wszechświata ma jakąś funkcję teurgiczną. Zrozumienie praw rządzących światem jest bowiem traktowane jako wstęp do teurgii. Zainteresowanie w miarę spójną wizją rzeczywistości ma zatem swoje źródło w magicznej orientacji; nie tyle chodzi o to, by zrozumieć rzeczywistość, ile o to, by umożliwić powrót do Najwyższej Zasady<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Por. Lewy, *Chaldean Oracles*, s. 105-120.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 137-141.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 144-148.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 126-128.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 129-135.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 157.

### 2.2.2. Droga teurgicznego wznoszenia duszy z wyeksponowaniem roli „kwiatu intelektu”

Powrót duszy do Najwyższej Zasady odbywał się dzięki uczestnictwu w „misteriach nieśmiertelności”. Aby właściwie zrozumieć ich charakter, należałoby się najpierw przyjrzeć antropologii implikowanej przez teksty Wyroczni Chaldejskich.

Dusza ludzka jest – według Mądrości Chaldejczyków – „iskrą” pochodzącą z Duszy Świata. Człowieczą duszę stwarza z inteligibilnego ognia i posyła na ziemię „Ojciec Światła”, zaopatrując ją przy tym w dwie noetyczne władze: jedną pochodzącą od Bożej Woli i drugą będącą pochodną Boskiego Intelektu. Władze te spaja w harmonijną całość Eros, który jednocześnie wyciska w ludzkiej duszy tęsknotę za prawdziwą ojczyzną i pragnienie powrotu do niej<sup>57</sup>.

Dusza człowieka zstępując przez obszar eteru, słońca, księżyca i powietrza bierze cząstkę ich materii i ten zlepek staje się jej wehikułem (*ochema psyches*), który prowadzi ją na ziemię, a potem, gdy dusza dzięki uczestnictwu w misteriach uwolni się od ciała, będzie ją wiódł z powrotem ku światu noetycznemu<sup>58</sup>.

Wcielenie jest zapoczątkowaniem prawdziwego dramatu, który staje się udziałem duszy. Dusza przebywająca w ciele podlega bowiem różnorodnym wpływom, np. wpływom gwiazd, jest dręczona przez demony, obciążona materią do tego stopnia, że jej wehikuł może nawet utracić zdolność latania<sup>59</sup>. Zainicjowaniem procesu wstępowania jest właśnie oczyszczenie „wózka duszy” na drodze hylicznych sakramentów<sup>60</sup>. Dusza może już rozwinąć „skrzydła ognia”<sup>61</sup>, niemniej proces właściwego wstępowania czy raczej „podnoszenia duszy” może rozpocząć się dopiero wtedy, gdy dusza przypomni sobie magiczne hasło, które zapomniała w momencie wciele-

<sup>57</sup> Por. Le wy, *Chaldean Oracles*, s. 179-180.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 183-184.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 184.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 149.

nia<sup>62</sup>. To magiczne hasło daje teurgowi władzę nad kosmicznymi mocami i pozwala ściągnąć na ziemię promień pochodzący od „Boga-Światła” (Aion), a ten właśnie promień „podnosi” duszę w górę<sup>63</sup>. Procesem wznoszenia (*anagoge*) kierują Władcy sfer, a ich pomoc jest przywoływana dzięki magicznej inwokacji<sup>64</sup>. Interwencja magicznych formuł często jest porównywana do wojny, walki, gdyż magicznemu działaniu niejednokrotnie towarzyszy przemoc, chodzi przeciw o dominację nad kosmicznymi mocami<sup>65</sup>. Natomiast czystość duszy i ciała jest w misteryjnym procesie wznoszenia się, jedynie czynnikiem drugorzędym, towarzyszącym. Inicjujące misteria oczyszczenie „wózka duszy” ma charakter rytualny<sup>66</sup>. W „misteriach nieśmiertelności” chodzi o symboliczne oddzielenie duszy od ciała, a nie o rzeczywiste odwrócenie się duszy od tego, co niesie ze sobą świat. Boża Wola jest poruszana dzięki magicznym inwokacjom i symbolom, toteż poziom moralny adepta misteriów nie miał większego znaczenia. Augustyn pisał w „Państwie Bożym”, iż zdaniem Porfiriusza „teurgiczne telety nie zapewniają ‘rozumowej’ części duszy żadnego oczyszczenia, które by czyniło ją zdolną do oglądania swego Boga i dostrzegania prawdziwej rzeczywistości”<sup>67</sup>.

Celem wznoszenia duszy jest powrót do świata noetycznego i unia z „Ojcem Światła”, czyli Bogiem (Aion). Bóg Aion jest bogiem zrodzonym z „Intelektu Ojca”, nie jest więc samą najwyższą zasadą

---

<sup>62</sup> Por. L e w y, *Chaldean Oracles*, s. 190. Platoński rodowód tych koncepcji jest tu wyraźny, niemniej równie wyraźnie widać, jak daleko odeszły Wyroczenie od metafizycznego przesłania „Fajdrosa”, interpretując platońskie obrazy dosłownie. Por. P l a t o n, *Fajdros*, 246d, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 72: „Przyrodzoną mają skrzydła siłę, to, co ciężkie, podnosić w górę, w niebo, gdzie bogów rodzina mieszka. Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek – to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy. Takim pokarmem się żywią i z niego rosną najszybciej pióra duszy, a od bezceństwa i zła marnieją i nikną.”

<sup>63</sup> Por. L e w y, *Chaldean Oracles*, s. 60, 174-175.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 156.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 194-195.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 462.

<sup>67</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym* X 9, t. 1, s. 453.



będącą źródłem wszelkiej rzeczywistości. Ta zasada jest bowiem poza zasięgiem ludzkich możliwości.

Zjednoczenie dokonuje się dzięki najsubtelniejszemu organowi duszy, którym jest „kwiat intelektu” (*anthos nou*) stanowiący odrośl Intelaktu Ojcowskiego<sup>68</sup>. Aby dusza ludzka mogła poznawać świat noetyczny, a tym bardziej, aby mogła zjednoczyć się z bóstwem, musi zawierać w sobie jakąś porcję boskiego Intelaktu. Poznanie odbywa się bowiem na zasadzie podobieństwa, toteż podmiot poznający musi mieć jakiś element homogeniczny z poznawanym przedmiotem. To samo dotyczy unii mistycznej, której istotą jest przecież upodobnienie się do Boga.

Grecki termin *anthos nou* może oznaczać zarówno „kwiat intelektu”, jak i jego „szczyt”. Określenie to sugeruje, że ta część duszy ludzkiej, którą ono oznacza, jest elementem najistotniejszym w człowieku, a zarazem elementem najsubtelniejszym, a zatem musi mieć naturę ognia. Znalazło to wyraz w takich określeniach „kwiatu intelektu” jak: „ognisty kwiat”, czy „subtelny płomień subtelnego intelektu”<sup>69</sup>.

Powiązanie duszy ludzkiej, a zwłaszcza jej najsubtelniejszego organu z ogniem, nie jest w filozofii nowe. Już Heraklit twierdził, że „dusza jest iskrą z substancji gwiazd, tzn. z eterycznego ognia”<sup>70</sup>, a „Demokryt (uważa duszę) za ognisty konglomerat uchwytnych tylko myślą (atomów), które mają kształt kuli, moc zaś ognistą.”<sup>71</sup> Powiązanie ognia z duszą ludzką pojętą jako centrum ostatecznych, duchowych rozstrzygnięć dokonało się u stoików<sup>72</sup>. Ich zdaniem

<sup>68</sup> Por. L e w y, *Chaldean Oracles*, s. 167-168.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 168. Por. Arystoteles, *O niebie*, 311a; s. 333: „...ogień, w jakiegokolwiek byłby ilości, wzbija się do góry, jeśli nic innego nie stanie mu na przeszkodzie.”

<sup>70</sup> Vorsokr. A 15 (Macr. „Somnium Scipionis” 14,19), tłum. L. Joachimowicz, B. Kupis, (w:) *Filozofia starożytna*, Warszawa 1968, s. 82.

<sup>71</sup> Vorsokr. A 102 (Aetius IV, 3, 5), tłum. W. Kornatowski, (w:) *Filozofia starożytna*, s. 107.

<sup>72</sup> Por. E. von I v à n k a, *Der „Apex mentis”* (w:) *Platonismus in der Philosophie der Mittelalters*, herausg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 129.

dusza człowieka jest częstką boskiego ognia, częstką pneumy, która formuje i ożywia ludzkie ciało<sup>73</sup>. Stoicy nie wyróżniali w duszy żadnych części, lecz mówili jedynie o różnych funkcjach jednej duszy. Najdoskonalsza, a zarazem swoista jej funkcja, z której pochodziły wszystkie funkcje cząstkowe, które właśnie dzięki tej funkcji naczelnej były przyporządkowane do jednego celu, zwana była *to hegemonikon* i stanowiła centralny punkt duszy<sup>74</sup>. Ten korzeń czy dno duszy jest tym, co zostało dane pierwotnie, a jego pochodną jest wielość funkcji czy władz, z których pierwszą jest władza myślenia. Być może dlatego właśnie Plotyn, a za nim inni neoplatonicy, uważali doświadczenie mistyczne za pochodną procesów poznawczych. Ponadto ta podstawa duszy, będąc – zdaniem stoików – częścią boskiej pneumy, może zapewnić bezpośredni kontakt z prazasadą wszelkiej rzeczywistości<sup>75</sup>. Jeśli do tej koncepcji dołączy się podstawowa platońska tendencja nakierowująca ducha ludzkiego ku Bogu, to staje się jasnym, dlaczego stoickie *to hegemonikon* mogło stać się zasadą duszy w sensie mistycznym<sup>76</sup>.

Taką koncepcję duszy ludzkiej i doświadczenia mistycznego neoplatonicy odczytywali w Wyroczniach Chaldejskich. Niejednoznaczny i obrazowy język Wyroczni umożliwiał interpretację teurgicznego procesu „podnoszenia” duszy jako procesu duchowego doświadczenia interpretowanego w kategoriach poznawczych, a kulminującego w mistycznej unii<sup>77</sup>. W Wyroczniach Chaldejskich znajduje się szereg określeń organu będącego podmiotem mistycznej unii, sugerujących wyraźnie jego pokrewieństwo ze światem noetycznym („nieśmiertelna głębia duszy”) lub wskazujących na jego zdolność do kontem-

---

<sup>73</sup> Por. Seneka, *O beczynności* V, 5, (w:) *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 553: „Czy prawdą jest, co powiadają, a co najlepiej dowodzi poczęcia się ludzi z boskiego tchnienia, że cząstki oderwane od gwiazd w postaci swego rodzaju iskier spadły na ziemię i pozostały w obcym dla siebie miejscu?”

<sup>74</sup> Por. von Ivanka, *Der „Apex mentis”*, s. 126.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>77</sup> Por. Lewy, *Chaldean Oracles*, s. 175-176.

placji („oko duszy”)<sup>78</sup>. Neoplatonicy mieli zatem podstawy do tego, aby utożsamić metafizyczną wizję z Platonijskiej „Ucztą” czy „Fajdrosa” z iluminacją otrzymywaną w wyniku sakramentalnych misteriów<sup>79</sup>.

Sam stan unii mistycznej był opisywany przez Wyrocnie jako stan „szczęśliwej nieruchomości”, „odpoczywania w Bogu”. Dusza jest wtedy „wypełniona ognistymi promieniami”, które nachylają się ku niej. Każde z określeń charakteryzujących stan unii jest rozumiane w sposób niezwykle konkretny: np. dusza może „odpoczywać” w Bogu, gdyż mistyczne promienie owijają jej wehikuł<sup>80</sup>. Stan duszy w trakcie unii jest również porównywany do opilstwa, co wskazywałoby na ponadintelektualny i ekstatyczny charakter tego zjednoczenia. Wypełnienie duszy promieniami to wzięwanie pneumy, absorpcja toksycznego płynu, który powoduje, że dusza opuszcza swój zwykły stan<sup>81</sup>. Trudno jednakże tutaj mówić o jakimś momencie „dania”, który jest tak typowy dla doświadczenia mistycznego. To „nachylenie się” światła ku duszy jest bowiem spowodowane przez działania magiczne. Porfiriusz pisał, iż dzięki działaniom teurgicznym nawet samych bogów można krępować namiętnościami<sup>82</sup>: „...teurgia jest umiejętnością wyrządzania zarówno dobra, jak i zła, zarówno u bogów, jak i u ludzi”<sup>83</sup>.

C. Zintzen w jednym ze swoich artykułów usiłował zaprezentować ocenę trendów filozoficzno-religijnych późnej starożytności pod kątem prezentowanej przez nie koncepcji mistyki. Jego zdaniem degradacja mistyki późnego neoplatonizmu w stosunku do koncepcji prezentowanej np. przez Plotyna miała swoje źródło w ogromnym wpływie, jaki wywarły na neoplatoników Wyrocnie Chaldejskie. Wyrocnie usiłowały bowiem dokonać zamiany wiedzy w objawie-

---

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 169-170.

<sup>79</sup> Por. L e w y, *Chaldean Oracles*, s. 176.

<sup>80</sup> Por. tamże, s. 197-198.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 199.

<sup>82</sup> A u g u s t y n, *O Państwie Bożym* X 10, t. 1, s. 454.

<sup>83</sup> Tamże, X 9, t. 1, s. 453.

nie, filozofii w wiarę. Objawienie gwarantowało duszy zbawienie, ale ten powrót do boskiego źródła odbywał się poza wysiłkiem filozoficznym, na drodze czynności rytualnej, której prawdziwego znaczenia nawet mógł nie być w pełni świadom ten, kto ją celebrował. Świat materialny był bowiem domeną wiary, nie wiedzy, a objawienie było skierowane do współwierzących, a nie do współfilozofujących<sup>84</sup>.

Niektórzy neoplatonicy byli świadomi tej dwuznaczności zawartej w nauce Wyroczni Chaldejskich. Np. Porfiriusz, być może pod wpływem żywej wciąż nauki Plotyna, „chwieje się – jak stwierdził Augustyn – między występłą i świętokradczą ciekawością a doktryną filozoficzną, głosząc sprzeczne ze sobą poglądy”<sup>85</sup>. Porfiriusz uważa bowiem, że do zjednoczenia z Jednią dochodzi się inną drogą, ale chociaż przyznaje, że droga ta istnieje, to” on wszelako nie dowiedział się jeszcze o niej”<sup>86</sup>.

### 2.3. Proklosowa doktryna „kwiatu intelektu”

#### 2.3.1. „Kwiat” hipostazy Intelaktu

John Dillon we wstępie do szóstej księgi Proklosowego „Komentarza do Parmenidesa” zauważył, że jest znamię pewnej przewrotnej logiki stwierdzenie, że tak jak istnieje Dusza i dusze indywidualne, Intelakt i intelekt indywidualne, tak musi istnieć Jednia i indywidualne henady<sup>87</sup>. Do tego można by dodać, iż w systemie Proklosa, tak jak istnieje Intelakt i intelekt poszczególne, tak musi istnieć „kwiat Intelaktu” jako hipostazy i „kwiaty” intelektów indywidualnych. Zgodnie z neoplatońską zasadą, iż punktem wyjścia wszelkich rozważań musi być to, co pierwsze, a zarazem najbardziej ogólne, należałoby rozpocząć przedstawienie nauki o kwiecie intelektu od zarysowania jej w perspektywie Intelaktu jako hipostazy.

<sup>84</sup> Por. Zintzen, *Die Wertung*, s. 394.

<sup>85</sup> Augustyn, *O Państwie Bożym* X, 9, t. 1, s. 452.

<sup>86</sup> Tamże X 32, 1, t. 1, s. 487.

<sup>87</sup> Por. In Parm., wstęp do ks. VI, s. 386.

W szóstej księdze „Komentarza do Parmenidesa” Proklos wyłożył swoją teorię henad. Na kilku przykładach ukazał, w jaki sposób różne porządki rzeczywistości wskazują na konieczność przyjęcia pierwszej zasady danego porządku. Zasadą tą jest odpowiednia henada, która reprezentuje najbardziej zunifikowany element danej klasy, znajduje się na poziomie całości, a nie części i jest czynnikiem jednoczącym różne elementy danego porządku<sup>88</sup>. Na przykład stawiając pytanie o pierwszą zasadę wszelkiej wiedzy Proklos zauważył, że poszukiwaną zasadą nie może być ani wyobraźnia, ani percepcja zmysłowa, a to ze względu na charakter ich przedmiotów. Nie jest nią również wiedza pochodząca z mniemania, gdyż tego typu poznanie nie dotyczy przyczyn, a jedynie „faktów”. Warunków stawianych pierwszej zasadzie nie spełnia także dyskurs, ponieważ ujmuje on swój przedmiot część po części, a nie całościowo, a ponadto nie rozpatruje wiecznego i niezmiennego aspektu rzeczywistości oraz jej niezłożoności i prostoty. Również w przypadku intuicji intelektualnej mamy do czynienia z jakąś formą wielości, a mianowicie z wielością ujęć intelektualnych, co powoduje, że i ten rodzaj poznania nie może być pierwszą zasadą wszelkiej wiedzy<sup>89</sup>. Poszukiwaną zasadą może być tylko „jedno Intelaktu”, czyli jego „kwiat” będący przyczyną wszelkiego poznania, zarówno tego, które znajduje się w Intelakcie, jak i tego, które występuje na niższych szczeblach bytu<sup>90</sup>.

Zaproponowany przez E. R. Doddsa schemat pokazuje, że na czele porządku poznania stały tzw. *henades noerai*, w których uczestniczy partycypowany byt, a za jego pośrednictwem boski Intelakt<sup>91</sup>. Twierdzenie 138 „Elementów Teologii” głosi, że pierwszą i najwyższą spośród zasad, które uczestniczą w boskim charakterze (tj. henadach) i są dzięki temu przebóstwione, jest Byt<sup>92</sup>. Wszystko, cokolwiek uczestniczy w henadach, czyni to za pośrednictwem uczestnic-

<sup>88</sup> Por. In Parm. 1043, s. 403-404.

<sup>89</sup> Por. In Parm. 1046, s. 405-406.

<sup>90</sup> Por. In Parm. 1047, s. 406.

<sup>91</sup> Por. s. 46.

<sup>92</sup> Por. ET 138, s. 122.

twą w bycie, nic więc dziwnego, że jest on także pośrednikiem w porządku poznania między Intelktem a henadą, „bo nie ma nic wcześniejszego od zasady istnienia”<sup>93</sup>. Ten byt, który stoi między henadą a Intelktem, to właśnie „szczyt Intelktu”, albo jego „kwiat”. Intelkt jest trzecim elementem noetycznej triady: Bytu-Życia-Myśli. Każdy z elementów tej triady odzwierciedla w sobie strukturę całości, a zatem intelektualny byt jest pierwszą częścią hipostazy Intelktu: „To właśnie szczyt intelektu i – jak się mówi – jego kwiat i jego istnienie czyste (*hyparksis*) jednoczy się z henadami wszystkiego, co istnieje, a za ich pośrednictwem z tą ukrytą Jednością wszystkich boskich henad”<sup>94</sup>.

„Szczyt”, czy „kwiat Intelktu” jest zatem jego *hyparksis* – czystym istnieniem. Termin *hyparksis*, jak już była o tym mowa, podkreśla moment jedności w bycie i odnosi się do pierwszego elementu pewnej złożonej struktury. „Kwiat intelektu” będący jego *hyparksis*, jest tym elementem, który nadaje Intelktowi jedność. Intelkt sam w sobie stanowi pewną strukturę złożoną, obejmuje bowiem wielość idei. „Kwiat Intelktu” unifikuje tę wielość zawierającą się w obrębie Intelktu, nadaje jej jedną formę warunkując w ten sposób aktywność poznawczą i stając się tym samym pierwszą przyczyną w porządku poznania.

Ponadto „kwiat Intelktu” jest tą strukturą w obrębie Intelktu, która w sposób bezpośredni i naturalny, jak twierdził Proklos, może wejść w kontakt z tym, co boskie. W „Elementach Teologii” Proklos podał, że najwyższe porządki mogą partycypować w henadach bez pośredników. Jest to możliwe dzięki temu, że mają one charakter jedności, który upadabnia je do boskich henad. Między henadą a zróżnicowaną wielością leży bowiem wielość zunifikowana, która dzięki swojej jedności jest w stanie zjednoczyć się z henadą, niemniej za sprawą ukrytej w niej wielości jest w pewnym stopniu pokrewna zróżnicowanej wielości<sup>95</sup>. Każda hipostaza, także Intelkt, zawiera

<sup>93</sup> ET 138, s. 122.

<sup>94</sup> TP I, 3, s. 15 (tłumaczenie własne).

<sup>95</sup> Por. ET 128, s. 114.

pewną część, która do pewnego stopnia znajduje się na wyższym ontologicznym planie i służy jako pośrednik między tym, co stoi od niej wyżej, a tym, co po niej następuje<sup>96</sup>. „Kwiat Intelektu” jest właśnie takim pośrednikiem między Intelpektem a porządkiem boskim (henadami) i dlatego można powiedzieć, że on sam jest czymś boskim.

W „Komentarzu do Parmenidesa” Proklos pisał, iż właściwą funkcją Intelektu jest kontemplować, pojmować i sądzić prawdziwy byt, natomiast funkcją boga jest jednoczyć, rodzić i sprawować opatrność. Zatem Intelekt jako Intelekt nie jest bogiem, ale jest nim dzięki temu elementowi, który, chociaż nie jest Intelpektem, zawiera się w jego obrębie. Elementem, o który tutaj chodzi, jest kwiat Intelektu – jedność transcendująca porządek poznania, gdyż jest „upita nektarem”<sup>97</sup>. W tym fragmencie Proklos wyraźnie nawiązał do Plotyńskiego rozróżnienia intelektu poznającego i „pijanego”, tj. kochającego. „Szczyt Intelektu” pełni, zdaniem Proklosa, dwie funkcje: poznawczą i jednoczącą, przy czym ta ostatnia funkcja warunkuje funkcję poznawczą. Aktywność poznawcza kwiatu Intelektu wyraża się w tym, że „poznaje on siebie”, przy czym aktywność ta jest przeciwstawiona aktywności całego Intelektu. Tę specyficzną aktywność poznawczą, której podmiotem jest „szczyt Intelektu”, można by przedstawić jako formę nieaktowej samoświadomości, która transcenduje rozróżnienie na podmiot i przedmiot, a która jest warunkiem wszelkiego aktu poznania.

Funkcja jednocząca daje natomiast wyraz homogeniczności „szczytu Intelektu” z porządkiem boskim. Funkcja ta wyraża się między innymi w aktywności jednoczącej, twórczej i w sprawowaniu opatrności. Intelekt jako samokonstytuująca się zasada jest czynnikiem aktywnym, posiada część mocy przyczynowej należącej do najwyższej zasady. Jako zaś miejsce form Intelekt zawiera w sobie wzory wszystkich rzeczy. Jest on zatem czynnikiem stwórczym i sprawującym opatrność przez to, że nie tylko pozwala rzeczom

---

<sup>96</sup> Por. Gersh, *From Iamblichus*, s. 120.

<sup>97</sup> Por. *In Parm.* 1047, s. 406.

zaistnieć udzielając im bytu, ale również jest dla nich źródłem właściwego dobra. Opatrzność jest bowiem określana przez Proklosa jako aktywność „wcześniejsza względem Intelaktu” (*pro-noia*), a jej sprawowanie polega na wypełnianiu rzeczy odpowiednim dobrem<sup>98</sup>. Ten przekaz dobra dokonuje się dzięki zjednoczeniu przyjmującego to dobro z udzielającym go. Wzorem tej unii i jej źródłem jest zjednoczenie „kwiatu Intelaktu” z porządkiem boskich henad. Unię tę naśladuje Intelakt w swojej funkcji poznawczej, gdy jednoczy się z przedmiotami swojego poznania<sup>99</sup>. Funkcja jednocząca natomiast, nabudowując się na funkcji poznawczej, transcenduje ją. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że Intelakt, o ile sprawuje opatrzność, jest bogiem, ale również dlatego, że aktywność jednocząca ma większy zasięg niż aktywność poznawcza: nie wszystkie byty uczestniczą w Intelakcie i nie wszystkie pożądamy go, ale wszystkie byty pragną dobra<sup>100</sup>. Wypełnienie danej rzeczy właściwym jej dobrem to nadanie jej odpowiedniego stopnia doskonałości, a zatem aktywność jednocząca jest zarazem aktywnością udoskonalającą. Proklos separuje i łączy w odrębne porządki to, co u Plotyna stanowiło dynamiczną jedność. Dla Plotyna Dobro, Światło, Jedno były różnymi nazwami jednej i tej samej rzeczywistości<sup>101</sup>.

Powstaje tu jednak pytanie o to, co jest przedmiotem owej jednoczącej aktywności Intelaktu. Wydaje się, że odpowiedź na to właśnie pytanie była jednym z najważniejszych czynników różnicujących stanowisko Plotyna i naukę Wyroczni Chaldejskich.

Na pozór rozwiązanie tego problemu było wszędzie takie samo: tym, z czym „kwiat Intelaktu” się jednoczył, był „Ojciec”. Dla Plotyna jednakże „Ojcem” była Jednia, sama najwyższa zasada, natomiast Wyrocznie głosiły, że celem zjednoczenia był „zrodzony Ojciec” czyli Aion. Proklos poszedł w tej materii za sugestiami Mądro-

<sup>98</sup> Por. ET 120, s. 106.

<sup>99</sup> Por. ET 134, s. 118.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Plotyn był w tej kwestii wierny Platonowi: por. P l a t o n, Fajdroś 246c: „Boskim zaś jest piękne, mądre i dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju”.



ści Chaldejczyków i „Ojcem” nazwał pierwszy człon inteligibilnej triady, tj. Byt<sup>102</sup>.

Byt jako jeden z elementów noetycznej triady odzwierciedla w sobie strukturę całości, ale jako element pierwszy czyni to na sposób najbardziej zunifikowany. Możemy zatem wyróżnić w najwyższym Bycie trzy aspekty: egzystencjalny, witalny i intelektualny. W swym najwyższym aspekcie Byt uczestniczy w porządku boskim, w porządku henad, a zatem on sam staje się czymś boskim. Natomiast jako *intelligibile* Byt stanowi zawartość Intelektu, jest zatem najdoskonalszym przedmiotem poznania. Jednakże Byt jest wcześniejszy względem Intelektu – każda rzecz uczestniczy bowiem w bycie, ale nie każda w intelekcie – i dlatego został od niego oddzielony. Intelekt pragnie osiągnąć swój przedmiot na drodze poznawczej i to składa się na jego ruch powrotu. Byt jako to, w czym Intelekt uczestniczy, tj. Byt w swoim partycypowalnym aspekcie, musi być poprzedzony poprzez to, co niepartycypowalne. Niepartycypowalny Byt nie jest przedmiotem intelektualnego poznania, a może być jedynie przedmiotem zjednoczenia. To właśnie on udziela Intelektowi wszelkiej możliwej doskonałości poprzez udzielenie mu bytu i właściwego dobra<sup>103</sup>. „Ojciec noetycznej triady” – niepartycypowalny Byt – jest zatem tym przedmiotem, z którym jednoczy się „kwiat Intelektu”, i to właśnie za jego pośrednictwem szczyt Intelektu może osiągnąć porządek boski, czyli porządek henad, podczas gdy sama Jednia pozostaje wciąż niedostępna.

### 2.3.2. „Kwiat intelektu” i jego miejsce w strukturze władz człowieka

Podobnie jak „kwiatem” hipostazy Intelektu jest jego *hyparksis*, tak „kwiatem” indywidualnego intelektu jest jego *hyparksis* – czyste istnienie duszy. W obrębie ludzkich władz istnieje zatem określona struktura, w której realizuje się podobieństwo człowieka do tego, co boskie: „Jeśli zatem to, co boskie, może być w jakiś sposób poznane, to z tego wynika, że może być ujęte jedynie przez czyste istnienie

<sup>102</sup> Por. R i s t, *Mysticism*, s. 218.

<sup>103</sup> Por. ET 161, s. 140.

duszy i za tym pośrednictwem poznane, o tyle, o ile może być poznane. W każdym razie mówimy, że podobne jest poznawane przez podobne: inaczej mówiąc to, co zmysłowe poznaje w istocie władza odczuwania, przedmiot mniemania – mniemanie, to, co racjonalne – władza rozumowania, to, co intelektualne – intelekt i to w taki sposób, żeby właśnie poprzez to, co jedno, poznać najwyższy stopień jedności i poprzez to, co niewypowiadalne – Niewypowiadalne”<sup>104</sup>.

„Kwiat intelektu” jest zatem najwyższą jednością duszy, momentem niewypowiadalnym, tj. transcendującym poznanie i jego słowną ekspresję. Dzięki niemu można ująć „najwyższą jedność”, „to, co Niewypowiadalne” – czyli pierwszy, niepartycypowalny Byt. Podobnie jak to było w przypadku hipostazy Intelaktu, Jednia jest poza zasięgiem ludzkich możliwości.

Właściwą aktywnością, której podmiotem jest „kwiat intelektu” był ogląd, kontemplacja. Ten typ aktywności wyraźnie transcenduje aktywność poznawczą intelektu i ma charakter unifikujący, jednoczący. Damaskios mówił tu o prostym, czystym kontakcie, zetknięciu (*synaphe*), które jest poza poznaniem. To zatem, co zwraca się ku Najwyższej Zasadzie, nie czyni tego jako poznający zwracający się ku temu, co jest poznawalne, ale jako „jedno do jednego”, przez unię, a nie przez poznanie<sup>105</sup>.

Proces zjednoczenia wiąże się z przejściem właściwego dla danej duszy dobra, czyli z jej udoskonaleniem, wypełnieniem, nadaniem jej nowej, doskonalszej formy. Proklos stwierdził, iż w istocie nie należy szukać dobra na drodze poznawczej, czyli w sposób niedoskonały. Należy powierzyć się boskiemu światłu i zamykając oczy osiedlić się w nieznannej i sekretnej henadzie<sup>106</sup>. Dla Plotyna „powierzenie się boskiemu światłu” było równoznaczne z odkryciem źródeł poznawalności, zaś dla Proklosa akt ten miał charakter pozapoznawczy, irracjonalny. Unifikującą, jednoczącą aktywność inte-

---

<sup>104</sup> TP I, s. 15 (tłumaczenie własne).

<sup>105</sup> Por. TPP III, 14, s. 72-73.

<sup>106</sup> Por. TP I, 25, s. 110.

lektu Proklos nazwał wiarą i przypisał ją nawet bogom<sup>107</sup>. Wiara jest wyższym rodzajem aktywności niż aktywność poznawcza, która zachowuje dualizm podmiotu i przedmiotu. Tylko wiara ma moc osiągnięcia swego przedmiotu: „Oto dlaczego, jak sądzę, teologowie nazywają wiarę kontaktem i zjednoczeniem z nim (tj. bogiem)”<sup>108</sup>.

Wiara jest zatem tą aktywnością ludzką, która w sposób niemal automatyczny umożliwia człowiekowi kontakt z bogiem. Zjednoczenie nie jest tutaj darem, ale dziełem wiary. Sposobem „praktykowania” tej wiary jest teurgia, która przewyższa – zdaniem Proklosa – wszelką mądrość i wszelką ludzką wiedzę, ponieważ skupia w sobie wszelkie korzyści przebóstwienia, oczyszczające moce wypełniania rytów i wszystkie ich skutki, nie wyłączając natchnienia, które sprawia, że jest się opętany przez to, co boskie<sup>109</sup>.

Również Jamblich podkreślał konieczność teurgii dla osiągnięcia zjednoczenia z Najwyższą dostępną zasadą, gdyż myślenie nie jest w stanie doprowadzić człowieka do niej. To właśnie teurgia wymusza działanie bogów, dlatego potrzebna jest wszystkim<sup>110</sup>. Człowiek nie musi rozumieć teurgicznych rytów, gdyż w istocie są one Bożą aktywnością podnoszącą człowieka do kontaktu z bóstwem<sup>111</sup>.

Teurgia jest nie tylko wyższa od wiedzy, ale przewyższa również wszelką mądrość czyli filozofię. Proklos tym stwierdzeniem niebezpiecznie odszedł od drogi wytyczonej przez Plotyna w kierunku, jaki wskazywały Wyrocznie Chaldejskie. Działo się tak dlatego, że Plotyński ascetyczny ideał „drogi ku bogu” był niedostępny dla ogółu. Należało zatem znaleźć taką drogę, którą mógłby kroczyć każdy, i – jak się wydawało – taką drogę znaleziono w teurgii. Plotyńska idea

<sup>107</sup> Por. TP I 25, s. 110.

<sup>108</sup> Tamże, s. 112 (tłumaczenie własne).

<sup>109</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>110</sup> Por. Rist, Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul, (w:) From Athens to Chartres: Neoplatonism and Mediaeval Thought. Studies in Honour of E. Jeaneau, ed. by H.J. Westra, Leiden 1992, s. 142-143.

<sup>111</sup> Por. A. Louth, Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite, „Journal of Theological Studies” 37(1986) s. 433.

konwersji, którą można by za P. Hadotem<sup>112</sup> nazwać pewną formą „ćwiczenia duchowego” została tym samym sprowadzona do teurgii. Nie tylko owo zastąpienie filozofii wiarą było wyrazem tego, co C. Zintzen określił jako deprawację Plotyńskiej mistyki przez Proklosa<sup>113</sup>. Najważniejszym momentem było chyba to, że Proklos zastąpił jednoczącą funkcję czy moc intelektu, umożliwiającą mu otwarcie się na obecność Jedni, określoną strukturą w obrębie intelektu, która w sposób automatyczny dostępuje zjednoczenia z najwyższą dostępną człowiekowi zasadą. Dla Proklosa powrót jest bowiem koniecznym dopełnieniem procesu wylewu i dlatego właśnie – jak zauważyła Laura Westra – każdy aspekt powrotu wykazuje cechy konieczności a nie wolności<sup>114</sup>.

Pozwoliło to Proklosowi na zastąpienie filozofii wiarą, osobistego doskonalenia się – teurgią. „Droga w górę” nie prowadzi już bowiem poprzez skupienie się w sobie i udoskonalenie wszystkich swych władz, ale poprzez znalezienie metody oddziaływania na określone struktury w obrębie duszy ludzkiej, choć z pewnością nie chodziło tu Proklosowi o magiczny wpływ.

---

<sup>112</sup> Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1993, s. 11-56.

<sup>113</sup> Por. Zintzen, *Die Wertung*, s. 393.

<sup>114</sup> Por. L. Westra, *Proclus' Ascent of the Soul Towards the One in the „Elements of Theology”: is it Plotinian?, (w:) Proclus et son influence*, s. 129-143.

Część druga

**OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA MYŚLI  
I ŹRÓDEŁ FILOZOFII ERIUGENY**



# 1. PODSTAWOWE LINIE WPŁYWÓW NEOPLATOŃSKICH W SYSTEMIE ERIUGENY

## 1.1. Starożytne i chrześcijańskie źródła

Chcąc umieścić myśl Eriugeny w kontekście systemu neoplatońskiego należałoby najpierw zastanowić się nad źródłami, z których czerpał on swoją znajomość neoplatonizmu.

Wszystkie antyczne filozoficzne źródła systemu Szkota są źródłami pośrednimi. Niektórzy badacze podnosili w przeszłości tezę o bezpośrednim wpływie pism Plotyna czy Proklosa na Eriugę, jednakże w świetle najnowszych badań tego typu twierdzenia okazały się bezzasadne<sup>1</sup>. Mimo że Eriugena miał tylko pośrednio dostęp do filozoficznego dziedzictwa antyku, to samodzielnie – jak twierdzi J. Trouillard – odzyskał wiele wątków autentycznego, źródłowego neoplatonizmu<sup>2</sup>, zachowując przy tym niezależną postawę wobec wielu tez doktryny neoplatońskiej<sup>3</sup>.

Myśl starożytna docierała do Eriugeny kilkoma drogami. Naukę Platona znał on, tak jak wszyscy jego współcześni, jedynie za pośrednictwem fragmentów „Timajosa” w tłumaczeniu i z komentarzem Kalcydiusza. Nie jest wykluczone, że Eriugena znał dzieło Kalcydiusza tylko fragmentarycznie lub nawet pośrednio. Nie używa on bowiem typowej dla Kalcydiusza terminologii, a znajdujące się w jego

---

<sup>1</sup> Por. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989, s. 106.

<sup>2</sup> Por. J. Trouillard, *Erigène et la théophanie créatrice*, (w:) ME, s. 98.

<sup>3</sup> Por. J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988, s. 30.

pisamch cytaty z Kalcydiuszowego komentarza sugerują, że nie rozumiał on w pełni tego, co czytał<sup>4</sup>. Logika arystotelesowska natomiast znana mu była głównie z Pseudo-Augustyńskiego traktatu „*Categoriae decem*”, z którego obficie korzystał przede wszystkim w pierwszej części swego podstawowego dzieła „*De divisione naturae*”.

Innym źródłem jego wiedzy o filozofii antycznej były późnostażożytne adaptacje tej myśli z wyraźnymi, silnymi wpływami neoplatonickimi. Należały do nich „*Komentarz do 'Snu Scypiona'*” Makrobiusza, a przede wszystkim „*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*” (O zaślubinach Filologii i Merkurego) Marcjana Capelli, które to dzieło należało do kanonu karolińskiego nauczania. Centrum przenikania Capelli na Zachód było Laon, ośrodek, z którym Eriugena był bardzo silnie związany, nic zatem dziwnego, że i on był żywo zainteresowany dziełem afrykańskiego retora. Wyrazem tego mogą być sporządzone przez Eriugenę glossy do dzieła Capelli tzw. „*Annotationes in Martianum*”<sup>5</sup>.

Ostatnio Gustavo Piemonte wysunął tezę o możliwym wpływie Mariusza Wiktoryna na Eriugenę<sup>6</sup>. Eriugena ani razu, co prawda, nie wymienił imienia Wiktoryna, niemniej dzieła tego autora były bardzo dobrze znane w karolińskim średniowieczu i – jak pokazał G. Piemonte – w pismach Eriugeny można odnaleźć szereg zapożyczeń wziętych z jego pism<sup>7</sup>. Jeśli teza Gustava Piemonte okazałaby się zasadna, to należałoby uznać Mariusza Wiktoryna za podstawowe źródło wiedzy Eriugeny na temat neoplatonizmu Plotyna, Porfiriusza.

Jeśli chodzi o innych łacińskich przedstawicieli myśli neoplatonickiej, to Eriugena wykazywał niebywałą znajomość pism świętego Augustyna. Obecność myśli augustyńskiej przejawiała się nie tylko

<sup>4</sup> Por. I. P. Sheldon-Williams, *Eriugena's Greek Sources*, (w:) ME, s. 1.

<sup>5</sup> Por. C. Leonardi, *Nouvelle présentation d'un vieux problème*, (w:) JS-é, s. 187-207.

<sup>6</sup> Por. G. Piemonte, *L'expression „quae sunt et quae non sunt”*: Jean Scot et Marius Victorinus (w:) JS-é, s. 81-113.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 109 i n.



w postaci cytatów wziętych z jego dzieł, czy bezpośredniego, często polemicznego nawiązania do jego poglądów. Przemocny wpływ Augustyna był widoczny w samym sformułowaniu pewnych problemów, w przeciwstawianiu sobie pewnych pojęć np. *auctoritas-ratio*<sup>8</sup>. Często zdarzało się, że Eriugena przywoływał autorytet Augustyna w kontekście takich rozwiązań, które nie w pełni odpowiadałyby augustyńskiej intencji<sup>9</sup>. Niemniej święty Augustyn pozostawał dla Eriugeny mistrzem, którego autorytet może być zakwestionowany jedynie wymaganiami prawdy.

Innym łacińskim przekazicielem neoplatonizmu był dla Eriugeny Boecjusz. Eriugena odnosił się do Boecjusza z wielkim szacunkiem (*magnificus Boethius*)<sup>10</sup>, kilkakrotnie cytował jego traktaty teologiczne oraz podręcznik arytmetyki, niemniej ani razu nie odwoływał się do „O pocieszeniu, jakie daje filozofia”, dzieła będącego podstawowym wykładnikiem boecjańskiego neoplatonizmu. Mimo wielokrotnie ponawianych prób, nie udało się odnaleźć komentarza Eriugeny do tego dzieła<sup>11</sup>.

Jednakże podstawowym źródłem inspiracji pozostawał dla Eriugeny neoplatonizm Ojców greckich, gdyż miał on wyjątkową, jak na owe czasy, znajomość patrystyki wschodniej. Jako tłumacz przyswoił łacińskiemu Zachodowi pisma Pseudo-Dionizego, Grzegorza z Nysy, Maksyma Wyznawcy<sup>12</sup>, a być może i Epifaniusza z Salaminy. Wydaje się, że właśnie ów wysiłek translatorski sprawił, iż patrystyka grecka została przezeń głęboko przemyślana, a tym samym mocno zakorzeniła się w jego systemie.

Wielokrotnie podkreślano wpływ, jaki wywarł na Eriugenę Pseudo-Dionizy. Praca nad tłumaczeniem pism Areopagity niewątpliwie

<sup>8</sup> Por. G. M a d e c, *Jean Scot et ses auteurs, Etudes Augustiniennes*, Paris 1988, s. 63-72.

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. PP III, 655a-b, s. 108-110.

<sup>11</sup> Por. E. J e a u n e a u, *Jean Scot: l'homme et l'oeuvre*, (w:) *Etudes Erigéniennes, Etudes Augustiniennes*, Paris 1987, s. 25-26.

<sup>12</sup> Por. Tenże, *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena*, (w:) *Etudes*, s. 175-187.

zainicjowała zainteresowanie Proklosową wersją neoplatonizmu i wprowadziła Eriugenę w obszar problematyki charakterystycznej dla tego nurtu. Po raz pierwszy na Zachodzie spotkały się – jak pięknie to wyraził E. Jeauneau – dwa typy platonizmu: augustyński i dionizjański. Spotkały się one w umyśle tego, kto był najbardziej odpowiedni do uczynienia z nich syntezy<sup>13</sup>. Po ukończeniu swego zasadniczego dzieła, jakim było „De divisione naturae” (O podziale natury), Eriugena jeszcze raz powrócił do Pseudo-Dionizego sporządzając „Komentarz” do jego „Hierarchii Niebieskiej”. Jest to dobitnym świadectwem tego, jak mocno oddziałał na niego Areopagita.

Niemniej równie dogłębne i zasadnicze – jak twierdzi E. Jeauneau – było oddziaływanie Maksyma Wyznawcy<sup>14</sup>. Maksym był tym autorem, od którego Eriugena zaczerpnął szereg cytatów biblijnych w wersji Septuaginty. Miało to ogromne znaczenie dla artykulacji myśli Eriugeny, gdyż wersja Wulgaty bardzo często nie odpowiadała jego egzegetycznej intencji. Od Maksyma zaczerpnął on również wiele motywów egzegetycznych jak np. ideę Pisma świętego i natury jako dwóch sposobów na jakie udostępnia się Chrystus-Logos. U Maksyma miało swoje źródło wiele występujących u Eriugeny pojęć i terminów filozoficznych (np. pojęcie *physis*), teologicznych (np. *condescensio*) czy należących do obszaru mistyki.

Przekazicielami tradycji chrześcijańskiego neoplatonizmu byli również Ojcowie Kappadoccy, a przede wszystkim Grzegorz z Nysy, którego Eriugena nazywał „Teologiem”, myląc go z Grzegorzem z Nazjanzu<sup>15</sup>. Eriugena przetłumaczył fragment Grzegorzowego „De hominis opificio”(O stworzeniu człowieka), co stało się inspiracją wielu jego koncepcji kosmologicznych (np. koncepcji materii), a przede wszystkim koncepcji antropologicznych (np. idea płciowego zróżnicowania ludzi).

<sup>13</sup> Por. Jeauneau, Jean Scot: l'homme, s. 32.

<sup>14</sup> Por. Tenże, Jean l'Erigène et les „Ambigua ad Iohannem” de Maxime le Confesseur, (w:) Etudes, s. 189-210.

<sup>15</sup> Por. PP IV, 860a.

Dzięki pismom świętego Ambrożego i Epifaniusza, a być może również za pośrednictwem łacińskiego przekładu Rufina, Eriugenie dostępna była myśl Orygenesusa. Tok Szkotowej argumentacji w wielu punktach odzwierciedlał Orygenesowy styl myślenia (np. koncepcja wieczności stworzenia), a tam, gdzie Eriugena powoływał się na świętego Ambrożego, bardzo często czynił to ze względu na przekazaną przez niego naukę Orygenesusa.

Podsumowując, można stwierdzić, że zasadniczym źródłem wiedzy o neoplatonizmie i zasadniczym źródłem inspiracji dla własnych koncepcji, były dla Eriugeny pisma greckich Ojców Kościoła, a zwłaszcza Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy. Eriugena stał się najwybitniejszym przedstawicielem najogólniej pojętej tradycji Dionizjańskiej na łacińskim Zachodzie.

## **1.2. Neoplatonicki synkretizm filozoficzno-religijny a synteza Eriugeny**

Neoplatonizm często bywa określany jako synkretizm filozoficzno-religijny. Jest to określenie niewątpliwie słuszne w odniesieniu do systemów późnego neoplatonizmu (Jamblicha, Proklosa), choć system Plotyna był raczej swoistą syntezą kierowaną ideą konwersji. W centrum zainteresowań Plotyna stało bowiem zagadnienie możliwości i dróg aktualizacji Bożego podobieństwa kryjącego się w człowieku, albo inczej mówiąc, problem zbawienia. Chrześcijańscy neoplatonicy – również i Eriugena – podjęli tę tradycję. Chrześcijaństwo w sposób szczególny nadawało się do takiej syntezy z myślą filozoficzną, gdyż dostarczało „skutecznej metody zbawienia”<sup>16</sup>. Eriugena dał temu wyraz w mocnym sformułowaniu z „*Annotationses in Martianum*”: „*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*”<sup>17</sup>. Biorąc pod uwagę ten synkretyczny aspekt systemu Eriugeny, Werner

---

<sup>16</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 31.

<sup>17</sup> C. Lutz, *Iohannis Scotti Annotationses in Martianum* 57, 15, Cambridge 1939, s. 64.

Beierwaltes określił jego filozofię jako paradygmat pewnej filozoficznej czy spekulatywnej teologii we wczesnym średniowieczu<sup>18</sup>. Było to jednym z powodów tego, że myśl Eriugeny została tak entuzjastycznie przyjęta przez idealizm niemiecki<sup>19</sup>.

Zdaniem Eriugeny prawdziwa filozofia i prawdziwa religia stanowią dynamiczną jedność<sup>20</sup>. Jedność tę można wyjaśnić w kontekście ostatecznego celu życia ludzkiego, którym jest możliwie najpełniejsza aktualizacja wszystkich ludzkich potencjalności, a w rezultacie zjednoczenie z Bogiem. W. Beierwaltes w swoim wnikliwym studium platonizmu Eriugeny pokazał, w jaki sposób w jego systemie to, co pierwotnie filozoficzne, zostało zniesione w teologii, a to, co teologiczne, zostało przez refleksję filozoficzną wprowadzone na poziom pojęciowy. To, co w teologii jest dziejami określanymi np. faktem Wcielenia, w myśli filozoficznej znajduje swoją refleksyjną ahisteryczną formę<sup>21</sup>: dzieje Adama znaczące początek historii biblijnej mają również aczasowy wymiar i oznaczają początek w sensie metafizycznym.

Dokonana przez Eriugenę synteza filozofii i religii ma ponadto jeszcze jedno niezwykle istotne źródło. Neoplatonizm był tą strukturą myślową, która filozoficznie, metodycznie i rzeczowo określała system Eriugeny, ale był to neoplatonizm przejęty głównie ze źródeł pośrednich, w formie schrystianizowanej. Eriugena poszedł za dionizjańską, a zatem bardziej filozoficzną wersją neoplatonizmu niż np. wersja augustyńsko-boecjańska, choć i ten ostatni nurt również jest obecny w jego pismach. Szereg twierdzeń filozoficznych, często pod osłoną twierdzeń teologicznych, budowało zręby jego systemu.

---

<sup>18</sup> Por. W. Beierwaltes, *Marginalien zu Eriugenas „Platonismus“*, (w:) *Platonismus und Christentum*, „Jahrbuch für Antike und Christentum”, *Ergänzungsband 10* (1983), s. 64.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Evaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism* (w:) *ME*, s. 190-198.

<sup>20</sup> Por. *De praed.* I 1, s. 5: „... non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium et aliam religionem (...). Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam”.

<sup>21</sup> Por. Beierwaltes, *Marginalien*, s. 64.

Twierdzenia te były przekazywane przez myślicieli chrześcijańskich, a zatem Eriugena nie widział potrzeby, ani nie był w stanie przeprowadzić ostrej granicy między platonizmem a chrześcijaństwem<sup>22</sup>.

Ponadto przyjmował on zasadniczą ciągłość między wiarą a poznaniem. Bóg jest u niego bezpośrednim lub pośrednim celem wszelkiej refleksji, medytacji, egzegezy, a proces wstępowania ku Stwórcy jest inicjowany właśnie poprzez wiarę<sup>23</sup>. W niezwykle piękny sposób przedstawił to Eriugena w swojej egzegezie ewangelicznej perykopy ukazującej Piotra i Jana biegnących do grobu Chrystusa w poranek zmartwychwstania: „Obaj wszakże biegną do grobu (...). Ale Jan biegnie szybciej niż Piotr. Dokładniej bowiem i szybciej przenika wielkie tajemnice Boskiego pisma moc całkowicie oczyszczonej kontemplacji niż moc działania, które należy jeszcze oczyścić. Jednakże najpierw wchodzi do grobu Piotr, potem Jan. I tak obaj biegną i obaj wchodzi. Piotr mianowicie jest symbolem wiary, Jan oznacza intelekt. I z tego względu, że jest napisane: 'Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie', konieczne jest, aby wiara weszła jako pierwsza do świątyni Pisma świętego, a w ślad za nią podążył intelekt, który ma dostęp przygotowany dzięki wierze”<sup>24</sup>.

Wiara jest zatem, zdaniem Eriugeny, koniecznym etapem wstępnym, niemniej celem ludzkiego życia jest zrozumienie, gdyż wizja uszczęśliwiająca będzie w swojej istocie kontemplacją prawdy. Nie ma dla człowieka wierzącego, twierdził Eriugena, żadnego innego zbawienia niż wierzyć w to, co się głosi o jednej przyczynie wszystkie-

---

<sup>22</sup> Por. Beierwaltes, *Marginalien*, s. 67.

<sup>23</sup> Por. PP I 516c, s. 204: „Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit”.

<sup>24</sup> Hom. III 284c-285a, s. 212-213, tłum. A. Kijewska i W. Mohort-Kopaczyński: „Ambo tamen currunt ad monumentum (...). Sed Iohannes praecurrit citius Petro. Acutius namque atque velocius intima divinorum apicum penetrat secreta virtus contemplationis penitus purificatae quam actionis adhuc purificandae. Veruntamen primo intrat Petrus in monumentum, deinde Iohannes. Ac sic ambo currunt, ambo intrant. Petrus siquidem fidei est symbolum, Iohannes significat intellectum. Ac per hoc, quoniam scriptum est: 'Nisi credideritis, non intelligetis', necessario praecedit fides in monumentum sanctae scripturae, deinde sequens intrat intellectus, cui per fidem praeparatur aditus.”

go, i to, w co się wierzy – zrozumieć<sup>25</sup>. Można tu widzieć znamię chrześcijańskiej gnozy, ale należy przy tym pamiętać, że zamiarem Eriugeny nie było unieważnienie wiary lub całkowite zastąpienie jej wiedzą. Chciał on, w duchu augustyńskim<sup>26</sup>, połączyć czasowy prymat wiary z naturalnym prymatem rozumu<sup>27</sup>. Filozofia i teologia, rozum i wiara, zrozumienie i autorytet stanowiły w myśli Eriugeny dynamiczną jedność, ale jedność ta nie była osiągnana w sposób automatyczny. Była ona wynikiem żmudnego procesu myślowego, w którym brane były pod uwagę różne, często przeciwstawne wzajemnie wersje rozwiązań danego problemu. Opowiadając się za jednym z tych rozwiązań – przeciwstawiamy się rozumowi, idąc za drugim – podważamy autorytet Pisma świętego – oto typowy dylemat spotykany często na kartach „De divisione naturae”. W rezultacie Eriugena starał się ustalić taką wersję rozwiązania, które było, jego zdaniem, zgodne z wiarą, a zarazem możliwe do zaakceptowania przez tych, których Szkot określał jako *pie philosophantes*<sup>28</sup>. Najwyższej aprobaty godne było bowiem to, co zgadzało się z *recta ratio* i *fides*.

Eriugena nie miał zamiaru przeciwstawiać autorytetu – rozumowi<sup>29</sup>, wierze – wiedzy, gdyż – jego zdaniem – miały one jedno wspólne źródło, z którego wypływały i do którego się odnosiły – Bożą Mądrość<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Por. PP II 556b, s. 70: „Non enim alia fidelium animarum salus est quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur intelligere”.

<sup>26</sup> Por. M. Kurdziałek, Jedność filozofii i teologii, (w:) Zadania filozofii we współczesnej kulturze, red. Z. Zdybicka, Lublin 1992, s. 66 i n.

<sup>27</sup> Por. PP I 513b i n., s. 196: „Non ignoras, ut opinor, maiores dignitatis esse quod prius est natura quam quod prius est tempore (...). Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus”. Por. Augustyn, O porządku IX 26, tłum. J. Modrzejewski, (w:) Dialogi filozoficzne, t. 1, Warszawa 1953, s. 202: „Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś rozum jest na pierwszym miejscu”.

<sup>28</sup> Por. PP II 600a, s. 168.

<sup>29</sup> Por. M. C a p p u y n s, Jean Scot Erigène. sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain-Paris 1933, s. 280-290.

<sup>30</sup> Por. PP I 511b, s. 192-194: „Vera enim auctoritas rectae rationi non absit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manare dubium non est”.

System Eriugeny jest zatem swoistą syntezą filozofii i religii, które razem stanowią zręby nauki chrześcijańskiej.

### **1.3. Zasadnicza transformacja struktury neoplatonizmu w myśli chrześcijańskiej**

Myśliciele chrześcijańscy, adaptując myśl neoplatonicką dla potrzeb własnych systemów, musieli dokonać w niej szeregu zmian. Niektóre z tych zmian wydają się bardziej zasadnicze niż inne i spotykane są u niemal wszystkich neoplatoników chrześcijańskich. Jedną z takich podstawowych modyfikacji było zniesienie ostrej cezury oddzielającej świat inteligibilny od zmysłowego. Chrześcijaństwo w innym miejscu wprowadzało rozdział: przepaść istnieje między Stwórcą a stworzeniem. Bóg-Stwórca jest radykalnie transcendentny względem tego wszystkiego, co stanowi kres jego aktu stwórczego. Po stronie rzeczywistości stworzonej znalazły się nie tylko te byty, które składają się na świat podpadający pod zmysły, ale i rzeczywistość świata inteligibilnego, jak aniołowie i dusze ludzkie.

Powyższa zmiana w perspektywie widzenia rzeczywistości pociągała za sobą dalsze modyfikacje. Neoplatonicy przyjmowali, że wszelka rzeczywistość w sposób automatyczny pochodzi od pierwszej, najwyższej zasady. Zdaniem Plotyna było to znamieniem doskonałości działania Jedni. Takie ujęcie procesu przyczynowego było wyrażane najczęściej przy pomocy metafor emanacji<sup>31</sup>. Neoplatonicy chrześcijańscy natomiast usiłowali podkreślić fakt, że stwórcze działanie Boga jest działaniem absolutnie wolnym, a zatem działaniem planowym i rozmyślnym. Taki pogląd na naturę Bożej stwórczej aktywności sprawił, że myśliciele chrześcijańscy zastąpili metafory emanacji – implikujące w ujęciu procesu przyczynowego pewien automatyzm – metaforami „zmieszania”, albo raczej „przenikania”. Przykłady tego „przenikania” przybrały formę typowych dla neopla-

---

<sup>31</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 17-26.

tonizmu obrazów, z których większość jest spotykana również w dziełach Eriugeny. Najczęstszymi obrazami są: obecność światła w powietrzu, żelaza w ogniu, światła płynącego z różnych źródeł i oświetlającego jedno pomieszczenie<sup>32</sup>. Wszystkie obrazy mieszanina – jak zauważył S. Gersh – zawierają pewne wspólne elementy: (1) ideę równowagi (lub jej braku) między elementami mieszaniny; (2) zachowanie swojej własnej tożsamości przez każdy z komponentów; (3) relację jednego elementu jako całości do drugiego. Wszystkie te elementy występują w jednym z obrazów występujących w „*De divisione naturae*”, a zaczerpniętych z pism Areopagity<sup>33</sup>. W obrazie tym widać wyraźnie, jak światło płynące z różnych źródeł łączy się w jedno w taki sposób, że nie ma między nimi ani pomieszania, ani rozdzielania, lecz zachowują one swoisty stan równowagi. Mimo tego, że światło z różnych źródeł składa się na jedno oświetlenie, każde ze źródeł zachowuje swoje własne światło w postaci nienaruszonej i jako całość wchodzi w relację z całością innych elementów<sup>34</sup>.

Jeśli tego typu metafory miałyby obrazować relację stworzenia do Stwórcy, to zwłaszcza dwa ostatnie czynniki mieszania nabierają szczególnego znaczenia. O ile metafory emanacji mogą sugerować jakieś pomieszanie bytu rzeczy pochodnych z bytem pierwszej zasady, to metafory „przenikania” odsuwają monistyczną wizję rzeczywistości na plan dalszy: mieszanie nie jest bowiem pomieszaniem, a każdy z elementów, mimo że wchodzi w skład całości, zachowuje swój byt nienaruszony.

<sup>32</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 200.

<sup>33</sup> Por. DN II 4, 641a-b; s. 127 (s. 19): „W ten sposób, że użyję przykładu dotykającego i pospolitego: w izbie oświetlonej kilku pochodniami różne światła się zlewają, i są wszystkie we wszystkim, nie mieszając się ani tracąc swojej indywidualnej egzystencji, złączone, acz różne, i różne, acz złączone.”

<sup>34</sup> Por. PP I 488c-d, s. 140-142: „... sicut multorum luminarum lux simul est coniuncta ut nulla in ea sit commixtio nulla segregatio. Dum enim una eademque lux videatur esse, unumquodque tamen luminare suam propriam possidet lucem alterius lucis non commixtam, sed mirabiliter totae in totis fiunt et unum lumen conficiunt.”



Metafory zmieszania miały w chrześcijańskim neoplatonizmie wielorakie zastosowanie: nie tylko służyły ujęciu procesu przyczynowego, ale również były wzorem relacji duszy do ciała, człowieka do Boga (zwłaszcza w kontekście końcowej unii), czy wreszcie paradygmatem tajemnicy Wcielenia.

W systemach neoplatonickich, mimo pojmowania emanacji jako procesu automatycznego, rodził się problem motywu, inspiracji przejścia od jedności do wielości. Plotyn mówił o bezprawnym impulsem – *tolma*, który kierował procesem wyodrębniania się kolejnych zasad<sup>35</sup>. Późni neoplatonicy usiłowali rozwiązać ten problem wprowadzając, obok Jedni, szereg drugoplanowych zasad. Chrześcijaństwo natomiast przyjęło, że źródło wielości leży w obrębie samej najwyższej zasady, która kierując się dobrocią, z własnej woli „wychodzi” ku stworzeniom. Dzięki temu ma ona rysy dynamiczne, jest obdarzona wewnętrzną aktywnością, wewnętrznym życiem, którego najistotniejszymi znamionami była wolność i poznanie. Dla pogańskich neoplatoników, mimo wysiłków Plotyna przeciwstawiającego się ostro gnostykom<sup>36</sup>, wielość była czymś negatywnym, była jakimś znamieniem niedoskonałości. Chrześcijaństwo i w tym punkcie zmieniło tę ostrą perspektywę widzenia świata. Nie można powiedzieć, że chrześcijaństwo w opozycji do myśli pogańskiej dowartościowało wielość, odrębność, jednostkowość, gdyż tak jak w każdym neoplatonizmie, tak i w neoplatonizmie chrześcijańskim zaznacza się wyraźny prymat ogólności nad jednostkowością, jedności nad wielością. Jednakże chrześcijanie nie mogli całkowicie odrzucić wielości, jednostkowości, materialności. Działo się to między innymi w kontekście nauki o Bogu wcielonym, który przyjął w jedność swojej natury wielość i materialność. Również i w tej perspektywie zostało osłabione znaczenie ostrej cezury oddzielającej świat zmysłowy obdarzony znamionami niedoskonałości a nawet zła od rzeczywistości inteligibilnej.

W doktrynie neoplatonickiej rzeczywistość stanowi dynamiczny ciąg przyczyn i skutków, gdzie każdy człon, począwszy od pierwszej

---

<sup>35</sup> Por. Armstrong, Plotinus, (w:) CH, s. 242.

<sup>36</sup> Por. En. II, 9; t. I, s. 228-263.

zasady, jest w dynamicznej relacji do elementu bezpośrednio go poprzedzającego: trwa w nim, pochodzi odeń i do niego powraca. Nauka ta leżała u podstaw hierarchicznej, gradualistycznej wizji rzeczywistości i tę właśnie wizję odziedziczył chrześcijański neoplatonizm. O ile jednak np. u Pseudo-Dionizego idea hierarchii miała bardzo duże znaczenie systemowe, to już u Eriugeny odgrywała ona znacznie mniejszą rolę. Eriugena przejął dionizjańską, niezwykle rozbudowaną hierarchię świata anielskiego, ale w istocie przeszedł on już ku wizji, w której Bóg jest w bardziej bezpośredniej relacji do człowieka, nie rozdziela ich już bowiem cały obszar świata inteligibilnego. Znalazło to wyraz np. w idei, że naród wybrany był prowadzony bezpośrednio przez Boga, a nie za pośrednictwem porządków anielskich<sup>37</sup>.

Ponadto względność hierarchicznego uporządkowania rzeczywistości podkreślana była przez fakt, że uporządkowanie to miało swój fundament w poznawczym podejściu do świata. Nawet uporządkowanie idei (przyczyn) zawartych w Logosie zależne było od kontemplującego umysłu<sup>38</sup>.

Myśl chrześcijańska, podważając znaczenie rozdzielania świata inteligibilnego i zmysłowego i przenosząc akcent na przepaść odgradzającą stworzenie od Stwórcy, postawiła w centrum refleksji jako jeden z najistotniejszych – problem relacji między Bożą transcendencją a immanencją.

---

<sup>37</sup> Por. Exp. IX 4, s. 148.

<sup>38</sup> Por. PP III 626a-b, s. 42.

## 2. WPŁYW DIONIZJAŃSKIEJ KONCEPCJI MISTYKI

Pseudo-Dionizy był dla Eriugeny, z powodów historycznych i psychologicznych, zasadniczym źródłem wiedzy na temat neoplatonizmu. Między tymi myślicielami daje się zauważyć istotne pokrewieństwo myślowe, które podkreślają nie tylko analogiczne wątki występujące w ich pismach, ale również – zdaniem I. P. Sheldon-Williamsa – te miejsca, w których widać wyraźnie, że Eriugena nie zrozumiał myśli Pseudo-Dionizego lub świadomie ją źle zinterpretował<sup>1</sup>. Jednym z takich motywów, który Eriugena przejął od Pseudo-Dionizego i zinterpretował nieco inaczej niż on, była koncepcja mistyki, a dokładniej koncepcja procesu mistycznego wznoszenia się (*anagoge*). Dionizjańska koncepcja mistyki jest bardzo mocno osadzona w kontekście jego nauki o hierarchicznym uporządkowaniu świata oraz związana jest ze specyficznym rozumieniem funkcji i znaczenia sakramentów.

### 2.1. Koncepcja hierarchii

Dla Pseudo-Dionizego fundamentem rzeczywistości ujętej przede wszystkim w jej wymiarze duchowym jest porządek hierarchiczny. Podstawę porządku i układu hierarchicznego stanowi Bóg, jego wola i rozporządzenie. To z Boga jako powszechnej przyczyny wypływa wszelki porządek (*diataksis*) i ułożenie (*diakosmesis*) by-

---

<sup>1</sup> Por. Sheldon-Williams, Eriugena's Greek Sources, s. 12.

tów wykluczające to, co nieharmonijne, nierówne i bez proporcji<sup>2</sup>. Hierarchia ucieleśnia zatem ideał porządku, odpowiedniej dyspozycji, która jest wyrazem woli Bożej, a zarazem ucieleśnieniem Bożego Prawa<sup>3</sup>.

Pseudo-Dionizy wyodrębnił trzy rodzaje hierarchii różniące się między sobą stopniem oddalenia od Boga. Są to: hierarchia niebieska, kościelna i prawna Starego Testamentu<sup>4</sup>. Między poszczególnymi elementami danej hierarchii i między samymi hierarchiami istnieje określona więź, którą stanowi Boża Dobroć<sup>5</sup> lub Boży pokój będące darem Najwyższego Dobra<sup>6</sup>. Najpełniejszym wyrazem tego Dobra jest miłość, określana przez Pseudo-Dionizego zarówno terminem *eros*, jak i terminem *agape*. Do istoty miłości pojętej jako *eros* należy „dążenie w górę”<sup>7</sup>, zaś miłość pojęta jako *agape* jest „skłanianiem się, zniżeniem, zatraceniem”<sup>8</sup>. W *Corpus Dionysiacum* obie te koncepcje miłości zostają połączone tak, by ta dwuwymiarowa miłość mogła powodować „krążenie dobra” w świecie: „...święta miłość (*theios eros*) nie zna ani początku, ani końca: jest to jakby koło wieczne, w którym dobro jest jednocześnie płaszczyzną, środkiem, promieniem i obwodem”<sup>9</sup>.

Owe więzy miłości i pokoju nadają światu organiczną jedność, dzięki której może on zostać przyrównany do istoty żywej: „On to stworzył wszystkie rzeczy i ustanowił niezienne stosunki. On to ustanowił i utrzymuje porządek i harmonię we wszechświecie; łączy

<sup>2</sup> Por. DN XII 3, 969d, s. 225.

<sup>3</sup> Por. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, s. 36-39.

<sup>4</sup> Por. EH V 1, 2, 501d, s. 105.

<sup>5</sup> Por. DN IV 7, 704b-c, s. 152.

<sup>6</sup> Por. DN XI 2, 949c, s. 219 (s. 93): „Powiedzmy więc najpierw, że Bóg tworzy rację esencjonalną wszelkiego pokoju i pokój, tak we wszechświecie, jak i w każdej poszczególnej istocie”.

<sup>7</sup> Por. Platon, *Uczta* 185bc, 210a-212a.

<sup>8</sup> Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 88-91.

<sup>9</sup> DN IV 14, 712d-713a, s. 160 (s. 44).

harmonijnie razem kończynę niższą wyższego stopnia z kończyną wyższą niższego stopnia i sprowadza wszystkie istoty do doskonałej jedności i zupełnej zgody”<sup>10</sup>.

Każdy z hierarchicznych porządków wszystkich trzech hierarchii przyjmuje trojaki podział na: sakramenty, tych, którzy w nie wprowadzają i są przewodnikami oraz tych, którzy są wtajemniczani<sup>11</sup>. Hierarchia spełnia bowiem określone funkcje, a minowicie każda hierarchia jest porządkiem (*taksis*), wiedzą (*episteme*) i aktywnością zmierzającą do upodobnienia do Boga (*energeia pros to theoeides*)<sup>12</sup>. Proces oczyszczenia, oświecenia i udoskonalenia stanowiący istotę mistycznego wstępowania jest wynikiem hierarchicznej aktywności i nie może dokonać się poza hierarchią. Właściwą każdej hierarchii formą aktywności są sakramenty, które – zwłaszcza sakramenty hierarchii kościelnej – są przez Pseudo-Dionizego interpretowane jako akty teurgiczne, tj. „działania Boże” zmierzające do podniesienia człowieka do Boga<sup>13</sup>. Bóg poprzez swoją aktywność może nas zaprowadzić tam, gdzie sami o własnych siłach nie moglibyśmy dojść. Sprowokowanie Bożej pomocy poprzez sakramenty stało się możliwe dzięki Wcieleniu Chrystusa. Wcielenie, określane przez Dionizego jako *philanthropia*<sup>14</sup>, akt Bożej miłości do człowieka, jest najdonioślejszym Bożym działaniem, które jest zarazem warunkiem możliwości wszelkich sakramentalnych działań. Niemniej Wcielenie oraz męka i śmierć Chrystusa nie jest w swojej istocie aktem pokuty, zadośćuczynienia Ojcu za grzechy ludzkości, ale jest jedynie pewną formą pomocy słabej naturze ludzkiej w procesie wznoszenia się ku Bogu<sup>15</sup>. Tak pojęta chrystologia – zdaniem J. Rista – pozbawia Pseudo-Dionizego wszelkiej moralnej filozofii i teologii odkupienia<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> DN VII 3, 872b, s. 198 (s. 76-77); por. Roques, L'univers, s. 58.

<sup>11</sup> Por. EH V 2, 501a, s. 104; por. Roques, L'univers, s. 69.

<sup>12</sup> Por. CH III 1, 164d, s. 17.

<sup>13</sup> Por. Rist, Pseudo-Dionysius, s. 154.

<sup>14</sup> Por. Ep. IV 1072b, s. 160.

<sup>15</sup> Por. Rist, Pseudo-Dionysius, s. 157.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 155.

U jej podstaw leży określona koncepcja natury ludzkiej. Dla Dionizego natura ludzka nie doznała bowiem wskutek grzechu żadnego istotnego uszczerbku. Z tego względu wystarczy Boża pomoc sprowokowana przez sakramentalne rytę, by podźwignąć człowieka ze stanu upadku. Dionizy zastąpił bowiem moralny wysiłek jednostki dążącej do doskonałości określonymi działaniami dokonywanymi w obrębie struktur hierarchii kościelnej. Sakramentalne rytę są właśnie taką drogą wznoszenia się ku Bogu, kanałem, przez który spływa Boża pomoc, co doskonale zostało ukazane na przykładzie sakramentu chrztu<sup>17</sup>. Sakramenty mają jednakże znaczenie tylko wtedy, gdy są rozumiane, interpretowane. Prowadzą nas one ku Bogu, gdyż dostarczają wiedzy. Interpretacja sakramentalnych symboli stanowi istotę procesu wznoszenia się<sup>18</sup>, gdyż symboliczne i sakramentalne rytę oraz ich ujęcie stanowią jedną, nierozzerwalną całość<sup>19</sup>. Z hierarchii wykluczeni są ci, którzy są „duchowo umarli”, czyli ci, którzy popadli w niewiedzę<sup>20</sup>. Dionizjańska mistagogia ma zatem charakter gnozy, do której dochodzi się poprzez uczestnictwo w sakramentalnych rytach pojmowanych na sposób neoplatońskiej teurgii.

## **2.2. Proces mistycznego wstępowania**

Proces mistycznego wznoszenia się jest uwarunkowany porządkiem hierarchicznym, a zostaje zainicjowany przez tych, którzy należą do najwyższych porządków w danej hierarchii<sup>21</sup>. Proces ten dokonuje się stopniowo, dzięki uczestnictwu w sakramentalnych misteriach i przebiega przez trzy etapy odpowiadające trzem funkcjom każdej hierarchii. Pierwszym szczeblem jest oczyszczenie (*kathar-*

<sup>17</sup> Por. EH II 1-8, 393a-397a, s. 70-73.

<sup>18</sup> Por. L o u t h, *Pagan Theurgy*, s. 435.

<sup>19</sup> Por. Ep. IX 1, 1105d, s. 197.

<sup>20</sup> Por. K. P. W e s c h e, *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius*, „St. Vladimir's Theological Quarterly”, 33 (1989) s. 56.

<sup>21</sup> Por. EH V 1-2, 501a, s. 104.

sis), drugim – oświecenie (*photismos*), a trzecim – udoskonalenie (*teleiosis*)<sup>22</sup>. Można w zasadzie stwierdzić, że dla Pseudo-Dionizego wszystkie te trzy etapy mają charakter poznawczy, ich istotą jest coraz pełniejsze przenikanie znaczenia sakramentalnych rytów<sup>23</sup>. Czystość ma tutaj charakter rytualny i przygotowawczy, a w hierarchii kościelnej oczyszczającą mocą dysponuje warstwa diakonów. „Z tego powodu, przy chrzcie świętym, diakonowie rozdziewają katechumena z jego dawniejszego ubrania, zdejmują mu obuwie, zwracają go na zachód dla wyrzeczenia się, a potem stawiają go twarzą na wschód; i siłą oczyszczania, którą posiadają, namawiają go do porzucenia całkowitego szat dawnego swego życia, a wskazując mu ciemności, z których wychodzi, uczą go wyrzeczenia się ich, aby wszedł do sfery światła”<sup>24</sup>. Proces oczyszczenia dokonuje się jakby poza osobistym moralnym wysiłkiem jednostki, gdyż jest on dziełem „oczyszczającej mocy” (*kathartike dynamis*), która jest w gestii diakonów. Zadaniem tego etapu jest przygotowanie do przyjęcia oświecenia, a w hierarchii niebieskiej oczyszczenie utożsamia się z oświeceniem<sup>25</sup>.

Istotą oświecenia jest poszerzenie pola naszego poznania, chociaż – według Pseudo-Dionizego – nie wszystkie tajemnice wiary można przeniknąć umysłem<sup>26</sup>. Niemniej drugi etap mistycznego procesu wznoszenia się jest obietnicą: „...będziesz podniesiony (*anachthese*) przez oświecenie mistyczne do najwyższego poznania rzeczywistości”<sup>27</sup>. Proces oświecenia ma wyraźnie charakter teurgicznego aktu, w którym podmiot pozostaje bierny, co sugerują słowa „będziesz podniesiony” (*anachthese*). W tym momencie zostaje człowiekowi udzielona najwyższa dostępna ludziom wiedza, gdyż ostatni etap procesu wznoszenia się wykracza poza porządek poznawczy. Nasze poznanie jest ze swojej istoty nakierowane na byt, natomiast w akcie

<sup>22</sup> Por. EH VI 5, 536d, s. 119; V, 3, 504C, s. 106.

<sup>23</sup> Por. EH VI 5, 536b-c, s. 118-119.

<sup>24</sup> EH V 6, 508a-b, s. 108-109 (s. 225).

<sup>25</sup> Por. EH VI 6, 537b, s. 119.

<sup>26</sup> Por. EH VI 11, 568a, s. 130-131.

<sup>27</sup> EH VI 11, 565c, s. 130 (s. 246).

mistycznej kontemplacji chodzi o ujęcie rzeczywistości absolutnie prostej, transcendującej porządek bytu<sup>28</sup>. Na tym etapie zatem następuje powstrzymanie wszelkiej aktywności intelektualnej<sup>29</sup>. Dionizy nawet ostrzega przed tymi, którzy uważają, że Boga można poznać<sup>30</sup>. Ostatni etap mistycznej drogi opisywany jest jako „pograżenie się w Bożej ciemności”<sup>31</sup>, „oddanie się Bogu”<sup>32</sup>, „zatopienie się w świetle”<sup>33</sup> lub też jako „mistyczna niewiedza” przekraczająca wszelką wiedzę<sup>34</sup>.

W strukturze duszy ludzkiej istnieje określona władza, która dokonuje mistycznego zjednoczenia, a jest nią *henosis*<sup>35</sup>. Władza ta wykracza poza intelekt i pełni funkcję analogiczną do funkcji Proklosowego „kwiatu intelektu”<sup>36</sup>. Ze swojej istoty jest ona nakierowana na wejście w kontakt, w łączność z Bogiem. Stanowi ona określoną strukturę w obrębie duszy ludzkiej, gdyż – zdaniem J. Rista – istnieją podstawy do powiązania *henosis* z *hyparksis*<sup>37</sup>. Sakramenty hierarchii kościelnej pojmowane jako teurgiczne rytury stanowią doskonały środek oddziaływania na tę władzę. Dzięki sprawowaniu sakramentów zjednoczenie z Bogiem dokonuje się w sposób niemal automatyczny.

Dionizjańska koncepcja drogi mistycznego wznoszenia sytuuje się wyraźnie w tradycji wywodzącej się od Proklosa. Mistyka Plotyna przyrównana do mistyki Pseudo-Dionizego jest – jak zauważył J. Rist – znacznie mniej „naturalna”<sup>38</sup>.

<sup>28</sup> Por. DN I 4, 593a, s. 115.

<sup>29</sup> Por. DN I 4, 592e-d, s. 115.

<sup>30</sup> Por. TM I 2, 1000a, s. 142.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Por. DN VII 1, 868a, s. 194.

<sup>33</sup> Por. DN I 4, 592d, s. 115.

<sup>34</sup> Por. TM II 1025b, s. 145.

<sup>35</sup> Por. DN VII 1, 865c-d, s. 194.

<sup>36</sup> Por. R i s t, *Mysticism*, s. 219.

<sup>37</sup> Por. tamże; por. DN II 5, 641d, s. 128.

<sup>38</sup> Por. R i s t, *Mysticism*, s. 219-220.



Część trzecia

**STRUKTURA SYSTEMU  
FILOZOFICZNEGO ERIUGENY**



# 1. Elementy „teologii” Eriugeny

## 1.1. Koncepcja Boga

### 1.1.1. Eriugeny koncepcja natury – fizjologia

Skoro centralnymi punktami systemu Eriugeny jest Bóg i stworzenie, jest rzeczą zrozumiałą, że starał się on odnaleźć możliwie najszerszą płaszczyznę rozważań, taką, która pozwoliłaby ująć i zanalizować te tak odmienne rzeczywistości<sup>1</sup>. Tej myślowej bazy dostarczyło mu pojęcie natury<sup>2</sup>. W pismach Eriugeny nie można odczytać żadnej definicji natury. Taka definicja, zdaniem W. Ottena, zawęziłaby to pojęcie, które znamionuje przecież otwartość na całość rzeczy<sup>3</sup>. Treść tego pojęcia można starać się ujaśnić nie na drodze definicji, lecz poprzez podział. Na początku I księgi „De divisione naturae” Eriugena zaprezentował dwa podziały natury, z których żaden nie pretenduje do tego, aby być podziałem logicznym. Pierwszym z nich – *prima summaque divisio* – jest podział natury na to, co jest, i to, co nie jest<sup>4</sup>. Mówiąc inaczej, według

---

<sup>1</sup> Por. PP II 524d, s. 4: „...universitatem dico deum et creaturam.”

<sup>2</sup> Nie chodzi tutaj o pojęcie natury jako *physis* przeciwstawionej *ousia* (por. PP V 867a-b), lecz o naturę, jako synonim pojęcia *universitas*.

<sup>3</sup> Por. W. Otten, *The Universe of Nature and the Universe of Man*, (w:) BM, s. 203-204.

<sup>4</sup> Por. PP I 441a, s. 36: „(M:) Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt? (A:) Est quidem”. „De divisione naturae” ma formę dialogu rozgrywającego się między Nauczycielem (Magister) a Uczniem (Alumnus).

Eriugeny, natura obejmuje zarówno byt, jak i niebyt. Jednakże Eriugena od razu zaznaczył, że jest wiele sposobów rozumienia bytu i niebytu, spośród których zaakcentował on pięć zasadniczych dróg, na jakich można pojąć to, co jest, i to, co nie jest.

W pierwszym i zasadniczym rozumieniu bytem jest to, co podpada pod zmysły lub intelekt, niebytem zaś to, co wymyka się ich ujęciu ze względu na swoją doskonałość<sup>5</sup>. Niebytem w tym znaczeniu jest dla Eriugeny Bóg, materia i racje, czyli wzorce rzeczy stworzonych przez Boga. Ten sposób pojmowania bytu i niebytu miał dla niego pierwszorzędne znaczenie, Eriugena umieścił go również na początku swojej „Homilii do Prologu Ewangelii Jana”<sup>6</sup>. Określając byt jako to, co jest wyznaczone możliwością poznawczego ujęcia, Eriugena w sposób typowo neoplatoński uzależnia ontologię od rozwiązań epistemologicznych. Fakt ten jest niezwykle istotny dla właściwego zrozumienia całości jego systemu.

Inspiracji do takiego pojmowania natury mógł Eriugenie dostarczyć Boecjusz. W „Contra Eutychen et Nestorium” pisał on, że termin „natura” odnosi się bądź do samych ciał, bądź do samych substancji cielesnych i niecielesnych, bądź do wszystkich rzeczy, o których można powiedzieć, że w jakiś sposób są<sup>7</sup>. Jeśli do tak określonej koncepcji natury doda się dynamiczną neoplatońską wizję rzeczywistości, która poprzez wylew z najwyższej zasady osiąga indywidualne byty, koncepcję przekazaną Eriugenie przez Maksyma Wyznawcę, oraz grecką patrystyczną doktrynę apofatyizmu, to źródła powyższej koncepcji natury staną się jasne.

<sup>5</sup> Por. PP I 443a-b, s. 38: „Quorum primus videtur esse ipse per quem ratio suadet omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt vere ac rationabiliter dici esse, ea vero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse – quae non nisi in solo deo materiaeque et in omnium rerum quae ab eo conditae sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur”.

<sup>6</sup> Por. Hom. I 283b-c, s. 200-204.

<sup>7</sup> Por. Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium I*, (w:) *Theological Tractates*, ed. by H. F. Stewart, E. K. Rand, London 1968, s. 76-78: „Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur”.

Drugi sposób rozumienia bytu i niebytu stosuje się tylko do natur stworzonych w obrębie hierarchicznego uporządkowania świata. Negacja porządku wyższego jest afirmacją porządku niższego i na odwrót: negacja niższego jest afirmacją wyższego<sup>8</sup>. Okazuje się, że i tutaj przyporządkowanie bytu i niebytu do określonego porządku w obrębie rzeczywistości jest uzależnione od podmiotowego punktu widzenia (*mirabili intelligentiae modo*).

Trzeci sposób pojmowania bytu i niebytu bazuje na rozróżnieniu tego, co aktualne, i tego, co potencjalne. Bytem jest to, co aktualnie istnieje w świecie, niebytem zaś to, co jest ukryte w swojej przyczynie<sup>9</sup>. Rozumienie to, chociaż wydaje się dotyczyć jedynie natur stworzonych, krzyżuje się z rozumieniem pierwszym. Tam, wśród tego, co „nie jest” z racji swojej poznawczej niedostępności, zostają między innymi wymienione przyczyny wszystkich rzeczy. I tutaj także to, co pozostaje ukryte w przyczynie, „nie jest”.

Czwarte ujęcie bytu i niebytu ma charakter wyraźnie platoński: bytem jest to, co jest pojmowane przez intelekt, niebytem zaś to, co się staje, podlega zmianie, powstaje i ginie<sup>10</sup>. Rozumienie to jeszcze bardziej zawęża obszar tego, co jest, oraz jeszcze mocniej uzależnia byt rzeczy od bycia poznany.

Piąte rozumienie bytu i niebytu stosuje się tylko do człowieka i anioła oraz uzależnia orzekanie bytu czy niebytu od kryteriów moralnych czy teologicznych. Dla człowieka „być” znaczy być do-

---

<sup>8</sup> Por. PP I 444a, s. 40: „Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi qui in naturarum creatarum ordinibus atque differentiis consideratur (...) ubi mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo (...) potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio itemque inferioris negatio superioris est affirmatio”.

<sup>9</sup> Por. PP I 444c-d, s. 42: „Tertius modus non incongrue inspicitur in his quibus huius mundi visibilis plenitudo perficitur et in suis causis praecedentibus in secretissimis naturae sinibus”.

<sup>10</sup> Por. PP I 445c, s. 44: „Quartus modus est qui secundum philosophos non improbabiler ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu dicit vere esse; quae vero per generationem materiae distentionibus seu detractionibus locorum quoque spatiis temporumque motibus variantur colliguntur solvuntur vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora quae nasci et corrumpi possunt”.

brym, trwać w stanie łaski, zachować w sobie w nieskażonej postaci obraz Boży<sup>11</sup>.

Drugi podział natury opiera się na fundamentalnym rozróżnieniu Stwórcy i stworzenia i obejmuje cztery formy natury: (1) natura, która jest nie stworzona i stwarza – jest nią Bóg jako przyczyna wszystkich rzeczy; (2) natura stworzona i stwarzająca – czyli stworzone w Słowie Bożym przyczyny wszystkich rzeczy; (3) natura stworzona nie stwarzająca – obejmująca obszar stworzonych skutków; (4) natura nie stworzona i nie stwarzająca – czyli Bóg jako cel, ku któremu wszystko zmierza<sup>12</sup>.

Punktami osiowymi tego podziału jest Bóg i stworzenie, gdyż forma pierwsza i czwarta redukują się do siebie wzajemnie, podobnie jak forma druga i trzecia. Te cztery formy natury nie reprezentują – jak słusznie zauważył D. Moran – żadnych określonych ontologicznych poziomów rzeczywistości, lecz są to różnego typu *theoriae*, różne sposoby poznawczego podejścia do świata<sup>13</sup>. Sama natura nie przyjmuje bowiem żadnych form<sup>14</sup>. Natura pierwsza i czwarta ukazują jedną Bożą rzeczywistość, którą umysł ludzki ujmuje dwójako: ze względu na przyczynę i cel<sup>15</sup>. Trzecia forma natury, czyli obszar rzeczy stworzonych, również podlega redukcji do drugiej formy natury, którą jest sfera przyczyn prymordialnych. Skutki w sposób pełniejszy i bardziej prawdziwy istnieją bowiem w swoich przyczynach niż w sobie samych. Wystarczy przywołać chociażby

---

<sup>11</sup> Por. PP I 445c, s. 44: „Quintus modus est quem in sola humana natura ratio intuetur, quae cum divine imaginis dignitatem in qua proprie substetit peccando deseruit merito esse suum perdidit et ideo dicitur non esse”.

<sup>12</sup> Por. PP I 441b-442a, s. 36: „Videtur mihi divisio naturae per quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta nec creat nec creatur”.

<sup>13</sup> Por. Moran, *The Philosophy*, s. 241.

<sup>14</sup> Por. PP II 525b-c, s. 6: „Universalem vero naturam formas habere propterea dicimus quoniam ex ea nostra intelligentia quoddammodo formatur dum de se ipsa tractare nititur; nam per se ipsam universa natura non ubique formas recipit.”

<sup>15</sup> Por. Moran, *The Philosophy*, s. 241-244.

czwarte rozumienie bytu i niebytu, gdzie bytem jest to wszystko, co jest pojmowane przez intelekt, a tym jest idea – racja rzeczy, aby zrozumieć, że prawdziwy byt rzeczy zawiera się – zdaniem Eriugeny w jej przyczynie.

Powyższe podziały natury stanowią fundament Szkotowej **fizjologii** – uniwersalnego studium nakierowanego na naturę<sup>16</sup>. Gdzie, spośród innych nauk, można by umieścić tę fizjologię? D. J. O’Meara uważa, że Szkotowa fizjologia jest metafizyką w tej mierze, w jakiej jest nakierowana na to, co wspólne wszystkim rzeczom, ale byt tych rzeczy jest ujmowany jako symbol, teofania wskazująca poprzez to, co jawne, na to, co jest ukryte, co jest poza bytem, tj. na Boże *nihil per excellentiam*<sup>17</sup>. Fizjologia jest również teologią dzięki temu właśnie, że tropi wszelkie manifestacje bytu Bożego, który stara się ująć we wszystkich jego przejawach. Należy przy tym zawsze pamiętać o tym, że koncepcja fizjologii Eriugeny jest w sposób istotny wyznaczona przez perspektywę epistemologiczną. Stawiając pytanie o byt rzeczy czy o byt Boga, ujmuje go zawsze jako to, co bądź mieści się w granicach ludzkiego poznania, bądź mu się wymyka.

### 1.1.2. Bóg jako *Nihil per excellentiam*

Deirdre Carabine w swoim artykule poświęconym metafizyce Eriugeny twierdzi, że zasadniczym rysem jego nauki jest jej radykalny ontologiczny apofatyzm<sup>18</sup>. Już sam ten fakt sytuuje myśl Eriugeny w nurcie tradycji dionizjańskiej<sup>19</sup>. Należałoby się jednak zastanowić,

<sup>16</sup> Por. D. J. O’Meara, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena*, „Vivarium” 19 (1981) z. 2, s. 126-145.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 144; por. także G.-H. Allard, *La structure littéraire de la composition du „De divisione naturae”*, (w:) ME, s. 149.

<sup>18</sup> Por. D. Carabine, *Apophysis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, „Philosophical Studies” 32 (1988-1990), s. 64.

<sup>19</sup> Por. R. A. Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, t. 1, Salzburg 1983, s. 99-155.

dlaczego w przypadku systemu Eriugeny mówi się o apofatyzmie ontologicznym, a nie jedynie teologicznym.

Pierwszym i najważniejszym podziałem natury jest – zdaniem Eriugeny – podział na to, co jest i co nie jest. Tym, co jest, jest to, co daje się jakoś poznawczo ująć, podczas gdy w zakres pojęcia niebytu wchodzi to wszystko, co wymyka się ujęciom poznawczym. Do sfery tego, co nie jest, zalicza się między innymi Boga. Dlaczego?

Jak zauważył Nauczyciel w pierwszej księdze „De divisione naturae”, całą różnorodność rzeczy, która jest po Bogu, Arystoteles ujął w 10 powszechnych rodzajów czyli kategorii. Wśród rzeczy stworzonych nie ma niczego, co nie podpadałoby pod którąś z tych kategorii<sup>20</sup>. Natomiast do Boga żadna z tych kategorii nie stosuje się w sensie właściwym, gdyż byt Boży wymyka się wszelkiemu definicyjnemu myśleniu. Boga nie można zdefiniować jako pewnej określonej substancji (*diffinita substantia*), dającej się scharakteryzować poprzez przysługujące jej przypadłości, a zatem zamykającej się w ich granicach<sup>21</sup>. Jednakże, zdaniem Eriugeny, najistotniejszą cechą Boga jest jego nieskończoność, dlatego nie można zamknąć Bożej rzeczywistości w granicach ludzkiego, kategorialnego, definiującego myślenia<sup>22</sup>. W tym kontekście pojawia się jeszcze jeden problem, a mianowicie, czy Bóg transcenduje jedynie ludzkie ujęcia poznawcze, natomiast sam w sobie może się określić, czym jest. Gdyby Bóg znał swoją własną istotę, to byłby nieskończony jedynie w sensie względnym: będąc nieskończonym dla stworzeń, sam mógłby sobie zakreślić gra-

<sup>20</sup> Por. PP I 463a, s. 84: „Aristoteles acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum quae post deum sunt et ab eo creatae innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit, quae decem categorias, id est praedicamenta, vocavit. Nihil enim ut ei visum in multitudine creatarum rerum variisque animorum motibus inveniri potest quod in aliquo praedictorum generum includi non possit”: por. W. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena (w:) Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, s. 487.

<sup>21</sup> Por. PP II 586c, s. 136: „Itaque quando interrogamus quid est hoc vel illud num tibi videmur aliud quaerere nisi aut iam diffinitam substantiam aut diffiniri valentem?”.

<sup>22</sup> Por. PP II 586d-587b, s. 136-138.



nice w definicji<sup>23</sup>. Stajemy tutaj wobec typowego dla Eriugeny dylematu: albo stwierdzimy, że Bóg jest absolutnie nieskończony i również on sam nie może określić, czym jest, a zatem przypiszemy mu niewiedzę i bezsiłę, albo może on określić swoją istotę, a wtedy jest tylko względnie nieskończony<sup>24</sup>. Gdyby Bóg mógł zdefiniować sam siebie, musiałby pojąć siebie jako jakąś określoną substancję i w ten sposób ograniczyć własną nieskończoność. Bóg jednak nie wie czym, jest, albo raczej wie, że nie jest czymś, że transcenduje wszelkie bytowe kategorie, gdyż sam jest źródłem wszelkiego bytu<sup>25</sup>. To stwierdzenie nie wydaje się aż tak paradoksalne na gruncie systemu neoplatońskiego, gdzie byt nie był podstawową kategorią opisującą rzeczywistość, ale była nią jedność. Byt powstawał dopiero jako zmieszanie dwóch wyższych zasad: Granicy i Bezkręsu<sup>26</sup>.

Gdyby Bóg mógł podać własną definicję nie byłby nieskończony, niepojęty, nienazwany<sup>27</sup>, ale zamykałby się w pewnych granicach i nie przekraczałby określonej miary<sup>28</sup>. Tymczasem Bóg – jak pisał

<sup>23</sup> Por. PP II 587b, s. 138: „Itaque si deus cognoscit se ipsum quid sit nonne se ipsum diffinit – omne siquidem quod intelligitur quid sit a se ipso vel ab alio diffiniri a se ipso vel ab alio potest – ac per hoc non universaliter infinitus est sed particulariter si ex creatura solummodo diffiniri non potest, a se vero ipso potest, vel ut ita dicam sibi ipso finitus creaturae infinitus subsistit?”.

<sup>24</sup> Por. PP II 587c, s. 138.

<sup>25</sup> Por. PP II 589b, s. 142: „Quomodo igitur divina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit? Superat enim omne quod est quando nec ipsa est esse sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet (...). Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui”.

<sup>26</sup> To, że Eriugena przedkłada Bożą nieskończoność nad byt mogło być echem neoplatońskiej koncepcji Bezkręsu (*apeiron*), który dopiero w połączeniu z Granicą (*peras*) daje początek bytowi.

<sup>27</sup> Por. PP II 589d, s. 144: „Quoniam vero in nullo substituitur quia infinitus est, omni nominatione caret quia innominabilis est”.

<sup>28</sup> Por. PP II 589d, s. 144: „Omne siquidem quod in aliquo substantialiter intelligitur ita ut proprie de eo praediceretur quid sit neque modum neque mensuram excedit. Aliquo nanque modo quo finitur concluditur, aliqua mensura quam superare non potest lineatur”.

Eriugena – pojmuje, że jest niczym, bo dzięki swojej Mądrości jest ponad wszelkimi porządkami natury, a zarazem poniżej wszystkich rzeczy, dzięki głębi swojej Mocy i wewnątrz wszystkiego poprzez niezbadane wyroki swojej Opatrzności, i wszystko obejmuje, ponieważ w nim jest wszystko, a poza nim nie ma niczego. On sam jest bowiem Miarą nie posiadającą miary, Liczbą nie posiadającą liczby, Wagą nie posiadającą ciężaru, gdyż ani sam przez siebie nie jest mierzony, liczony czy porządkowany, ani też nie jest objęty żadną miarą, liczbą czy porządkiem. W żadnej z tych rzeczy nie zawiera się w sposób substancjalny, gdyż On sam, będąc ponad wszystkim, prawdziwie istnieje we wszystkim<sup>29</sup>. Słowa te są najlepszym wyrazem poglądów Eriugeny na naturę bytu Bożego: Bóg jest radykalnie transcendentny nie tylko w sensie poznawczym, lecz i ontycznym, a zarazem jest światu immanentny, obejmuje wszystko, co jest w świecie. Boża ignorancja natomiast jest najwyższą mądrością, świadomością owej absolutnej transcendencji i separacji od wszystkich rzeczy, które są<sup>30</sup>.

Biorąc pod uwagę tę wieloaspektową Bożą transcendencję należy uznać, że najwłaściwszym imieniem dla Boga jest imię Nicości. Nie należy tego jednak rozumieć jako *nihil privativum*. W „De praedestinatione” Eriugena pisał, iż nie ma nic bardziej przeciwnego Bogu niż niebyt, skoro On sam mówi o sobie: Jestem, który jestem. Natomiast wszystko, o czym mówimy, że jest, nie istnieje wcale, bo nie jest tym, czym On jest, ani też nie jest całkowicie niczym, bo jest

<sup>29</sup> Por. PP II 590b-c, s. 144-146: „Deus autem in nullo eorum intelligit se esse sed cognoscit se supra omnes naturae ordines esse suae sapientiae excellentia et infra omnia suae virtutis altitudinem et intra omnia suae providentiae ininvestigabili dispensatione et omnia ambire quia in ipso sunt omnia et extra ipsum nihil est. Solus enim ipse est mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere, et merito quia a nullo nec a se ipso mensuratur, numeratur, ordinatur nec in ulla mensura in ullo numero in ullo ordine intelligit se esse quoniam in nullo eorum substantialiter continetur cum solus vere in omnibus super omnia infinitus existat”. Por. DN IV, 4, 697c; s. 34: „... jak ona (tj. dobroć Boga) jest miarą, trwaniem, liczbą, harmonią, łącznikiem, początkiem i końcem wszechrzeczy”.

<sup>30</sup> Por. B. McGinn, *The Negative Element in the Anthropology of John the Scot*, (w:) JSEhp, s. 318.

dzięki temu, który naprawdę jest<sup>31</sup>. Kiedy zatem teologowie orzekają o Bogu *non esse*, chcą przez to wskazać na Boże *plus quam esse*. Albowiem przyczyna wszystkiego, co jest, nie może być niczym. O Bożej naturze orzeka się zatem niebyt ze względu na jej niewypowiedzianą wzniosłość i niepojętą nieskończoność<sup>32</sup>. Imię nicości najlepiej charakteryzuje specyficzną pełnię Bytu Bożego, Bytu, który wymyka się wszelkim określeniom, ponieważ radykalnie transcenduje porządek rzeczy stworzonych oraz porządek poznania i języka<sup>33</sup>. Tym, co w najwyższym stopniu wyróżnia Boga, jest jego nieskończoność a zarazem prostota, w której rozwiązują się wszelkie przeciwieństwa. Bóg jest bowiem zwornikiem wszystkiego, co jest i co nie jest, i tego, co być może i czego nie może być, oraz tego, co wydaje się być doń w opozycji czy sprzeczności, albowiem On jest Podobieństwem rzeczy podobnych i Niepodobieństwem niepodobnych, Przeciwieństwem przeciwieństw i Sprzecznością sprzeczności, bo zbiera on to wszystko w jeden zgodny układ dzięki pięknej i niewypowiedzianej harmonii<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Por. De praed. IX 4, s. 58: „Cum nihil deo contrarium sit, nisi non esse, quoniam ipse solus est qui dixit: Ego sum qui sum, cetera vero quae dicuntur esse nec omnino sunt, quia non sunt quod ipse est, nec omnino non sunt, quia ab ipso sunt qui solus est esse”.

<sup>32</sup> Por. PP III 634b, s. 60: „Quamvis enim a theologis dicatur non esse non eam tamen nihil esse suadent sed plus quam esse”; por. Exp. IV 1, s. 67: „Aut si aliquid non est per excellentiam, non privationem, conficitur nihil esse per infinitatem.”

<sup>33</sup> Por. DNI 1, 588b, s. 109 (s. 7): „Jedność wszechnajwyższa nie podlega żadnemu pojmowaniu; żadna myśl nie może osiągnąć Jedności najwznioślejszej i żadne słowo nie może wyrazić tego niewysłowionego dobra; Jedność, sprawczyni wszystkich innych jedności, substancja nad substancjami – rozum niezrozumiały, słowo niewysłowione – irracjonalna, bez rozumu, bez nazwy; nie istniejąca na sposób innych egzystencji; początek wszystkich rzeczy – jedność ta wszakże nie istnieje, ponieważ ona jest wyższa nad wszystko, co istnieje.”

<sup>34</sup> Por. PP I 517 b-c, s. 206: „Fatetur enim deum infinitum esse plusque quam infinitum (infinitas enim infinitorum est) et simplicem et plus quam simplicem (omnium enim simplicium simplicitas est) et cum ipso nihil esse credit vel intelligit quoniam ipse est ambitus omnium quae sunt et quae non sunt et quae esse possunt et quae esse non possunt et quae ei seu contraria seu opposita videntur esse, ut non dicam similia et dissimilia. Est enim ipse similitudo et dissimilitudo dissimi-

Głosząc, że Bóg jest radykalnie transcendentny i niepojęty nie tylko dla stworzeń, ale i dla siebie samego, Eriugena stworzył ontologiczne podstawy doktryny apofatyizmu. Kulminacją tego było paradoksalne stwierdzenie, że pełnię Bytu Bożego najlepiej oddaje imię Nicości.

### 1.1.3. Bóg jako *Essentia omnium*

Bóg będąc nieskończony i stojąc poza zasadą niesprzeczności wymyka się wszelkim ujęciom poznawczym i językowym. Agnostycyzm w kwestii możliwości poznania Boga nie jest jednakże ostatnim słowem Eriugeny. Język teologii, która rości sobie pretensje do tego, aby wypowiadać o Bogu szereg zdań prawdziwych, nie może całkowicie być pozbawiony obiektywnych podstaw. To, że można przypisać Bogu szereg pozytywnych określeń, ma swój fundament w przyczynującym działaniu Stwórcy<sup>35</sup>. Przypisuje się Bogu byt i inne atrybuty, gdyż to dzięki nim właśnie rzeczy otrzymują zdolność istnienia i są podtrzymywane w bycie. Skoro rzeczy nie mogą zaistnieć ani istnieć bez Bożego stwórczego działania, to można rzec, że Bóg jest prawdziwym bytem wszystkiego. Eriugena pisał, że gdy słyszymy, że Bóg uczynił wszystkie rzeczy, to winniśmy przez to rozumieć to, że Bóg jest we wszystkich rzeczach, czyli jest on istotą wszystkich rzeczy. Jedynie On prawdziwie istnieje sam przez się i jedynie On jest tym wszystkim, co w rzeczach, które są – prawdziwie jest. Albowiem to, co jest, nie jest naprawdę tym, czym jest dzięki sobie, lecz dzięki uczestnictwu w tym, który jako jedyny sam dzięki sobie prawdziwie jest<sup>36</sup>.

---

lium, oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulchra ineffabilique armonia in unam concordiam colligit atque componit”.

<sup>35</sup> Por. DN I 4, 589d, s. 112 (s. 9): „...teologowie wymyślili wszystkie imiona, któremi Go nazywają, według Jego atrybutów i wspaniałych dzieł, dlatego, abyśmy poznali i chwalili Bóstwo”.

<sup>36</sup> Por. PP I 518a-b, s. 208: „Cum ergo audimus deum omnia facere nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt per se ipsum vere est, quodcunque autem in eo vere intelligitur participatione ipsius unius qui solus per se ipsum vere est vere esse accipit”.

W tym również kontekście należy pojmować znaczenie *creatio ex nihilo*. Gdy teologia mówi, że Bóg stworzył wszystko z niczego, to należy przez termin *nihilum* – zdaniem Eriugeny – rozumieć niepojętą Bożą Dobroć<sup>37</sup>. Eriugena był świadom niebezpieczeństwa pomieszania Bytu Stwórcy z bytem stworzenia, niemniej przede wszystkim nie chciał przyjmować, obok Boga, żadnej innej przyczyny stworzenia świata<sup>38</sup>. Jeśli czymś różnym byłby Bóg i stworzenie, to albo pochodziliby od jednej, wyższej zasady i byłiby przez to jednej natury, albo są dwiema przeciwstawnymi zasadami. Natomiast jeśli przyjmujemy, że stworzenie pochodzi od Boga, to Bóg będzie przyczyną, a stworzenie skutkiem, który nie jest niczym innym jak zrealizowaną przyczyną, i dlatego mówimy, że Bóg „staje się” w swoich skutkach. Nic nie przechodzi bowiem z przyczyny w skutki, co byłoby obce naturze przyczyny<sup>39</sup>. Należy dlatego przyjąć, że istnieje jedna, wspólna natura wszystkich rzeczy, które istnieją dzięki odpo-

<sup>37</sup> Por. PP III 680d-681a, s. 166: „Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis – eo nomine (tj. „nihilum”) significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur neque est neque erat neque erit – in nullo enim intelligitur existentium quia superat omnia.”

<sup>38</sup> Por. Hom. VIII 287c-d, s. 238-240: „Et ne forte existimares eorum quae sunt quaedam quidem per ipsum dei verbum facta esse, quaedam vero extra ipsum aut facta esse aut existentia per semetipsa, ita ut non omnia quae sunt et quae non sunt ad unum principium referantur, conclusionem totius praedictae theologiae subdidit: „Et sine ipso factum est nichil”, hoc est, nichil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se omnia, comprehendens omnia, et nichil ei coacternum vel consubstantiale intelligitur vel coessentialiale, praeter suum patrem et suum spiritum a patre per ipsum procedentem.”

<sup>39</sup> Por. PP III 687b-c, s. 180-182: „Si duo quaedam sunt deus et creatura, aut ab uno principio sunt ac per hoc eiusdem naturae – non enim ex principio uno nascuntur contraria secundum naturam, sui nanque principii naturam attrahunt; – aut per se duo principia sunt sibimet adversa – nam si consubstantialia, non sunt duo sed unum, si autem deus et creatura, non sunt duo sed unum et unum; – aut aequalia sunt et nullum ex altero. Si enim duo, ex uno nasci necesse est. Si autem deus ex nullo, creatura vero ex deo, erit unum ex altero et non sunt aequalia. Unum nanque ab aequali sibi non gignitur. At si creatura ex deo, erit deus causa, creatura autem effectus. Si autem nil aliud est effectus nisi causa facta, sequitur deum causam in effectibus suis fieri. Non enim ex causa in effectus suos procedit quod a sui natura alienum sit.”

wiedniej partycypacji w tej naturze<sup>40</sup>. Tą wspólną naturą jest Słowo Boże, które będąc *essentia omnium* nie przestaje być współistotne Ojcu<sup>41</sup>.

Powtórzone przez Eriugenę dionizjańskie sformułowanie: *Esse enim omnium est super esse divinitas*<sup>42</sup>, podkreślało tę zależność rzeczy stworzonych od ich przyczyny. Jednocześnie Eriugena starał się zawsze o zachowanie dystansu między Bogiem-Stwórcą a stworzeniem i dlatego napisał, że przyczyną *esse* rzeczy jest Boże *super esse*. W pięknym sformułowaniu z „*Expositiones*” Eriugena stwierdził, że Bóg „idąc” przez wszystkie rzeczy pozostaje jednocześnie – jako nadistotowy – ponad wszystkim, oddalony od wszystkich rzeczy, jasnziejac w stworzeniu, pozostaje ukryty i niepoznany<sup>43</sup>.

Dystans między transcendentnym Bogiem-Stwórcą a stworzeniem zostaje najpierw podkreślony na terenie teologii pozytywnej. Teologia katafatyczna przypisuje Bogu szereg pozytywnych określeń na tej podstawie, że Bóg jest ostatecznym źródłem wszelkich stworzonych porządków, które służą za fundament formowania Bożych atrybutów. Niemniej wszelkie określenia, które przypisuje Bogu Pismo święte, odnoszą się do Boga – podobnie jak to jest w przypadku arystotelesowskich kategorii – jedynie *per metaphoram, translative*, a nie w sensie właściwym<sup>44</sup>. Względność tych określeń jeszcze mocniej rysuje się na obszarze teologii negatywnej (apofatycznej),

<sup>40</sup> Por. PP III 685a, s. 176: „Non negabis ut opinor cuncta quae de nihilo facta esse scriptura testatur unam quendam naturam communem omnibus cuius participatione subsistunt secundum uniuscuiusque proportionem possidere?”

<sup>41</sup> Por. PP III 685c, s. 178: „Et ut certius cognoscas dei verbum et naturam omnium esse et consubstantiale patri.”

<sup>42</sup> PP I 516c, s. 76.

<sup>43</sup> Por. Exp. XV 2, s. 194-195: „Deus siquidem in omnibus est, quoniam ipse essentia omnium est, et per omnia venit, quia omnia disponit, et removetur ab omnibus, quia superessentialis est super omnia, et lucet in creatura quam fecit, quia occultus et incognitus per seipsum esset.”

<sup>44</sup> Por. PP I 459c, s. 76: „Sed quoniam divinae significationes quae in sancta scriptura a creatura ad creatorem translate de deo praedicantur (si tamen recte dicitur aliquid de eo posse praedicari, quod alio loco considerandum est) innumera-biles sunt et parvitate nostrae ratiocinationis nec inveniri nec insimul colligi possunt”.

która twierdzi, że Bóg nie jest niczym z tego, co mu się przypisuje na terenie teologii pozytywnej<sup>45</sup>.

Najlepszym wyrazem intencji obu tych części teologii jest język hiperboliczny. Skoro w sensie właściwym nie możemy o Bogu orzekać bytu, a bytowi przeciwstawia się niebyt, to Bóg jest *superessentialis*. W analogiczny sposób mówi się, że Bóg jest *plus quam bonus*, *plus quam verus* itp.<sup>46</sup>. Nie należy jednak sądzić, że tego typu terminy, w przeciwieństwie do określeń wziętych z języka teologii katechetycznej, mogą się odnosić do Boga w sensie właściwym. Gdyby tak było, to Bóg nie byłby radykalnie niewypowiadalny<sup>47</sup>. Język hiperboliczny, chociaż w swojej formie jest afirmujący, ma znaczenie negatywne i dlatego może syntetyzować intencje obu tych teologii<sup>48</sup>. Teologia pozytywna i negatywna, prezentując punkt widzenia stworzeń, ujmują Boga bądź w jego transcendencji, bądź immanencji, a tę samą dialektykę ujęć wykazuje język hiperboliczny dodając do tego pewien specyficzny, własny rys. Otóż język ten stara się ukazać Boga, który – jak pisze Werner Beierwaltes – nie jest czymś, co najbardziej

<sup>45</sup> Por. PP I 458a-b, s. 74: „Una quidem, id est APOPHATIKE, divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt id est quae dici aut intelligi possunt, negat; altera vero, KATAPHATIKE, omnia quae sunt de ea praedicat et ideo affirmativa dicitur – non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea sunt de ea posse praedicari suadeat”. Por. DN I 5, 593bc, s. 116 (s. 12): „Otóż oni mówią o Bogu tylko przez negację, i to jest w najwyższym stopniu właściwe: bo w tym słodkim zjednoczeniu z Nim zostali oni nadnaturalnie oświeceni w tej prawdzie, że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest, ale nie jest niczem z tego, co jest, o tyle jego byt przenosi wszelki inny byt.”

<sup>46</sup> Por. PP I 459d, s. 76: „Essentia igitur dicitur deus sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. YPEROUSIOS igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur sed proprie bonitas non est. Bonitati enim malitia opponitur. HYPERAGATHOS igitur, id est plus quam bonus et HYPERAGATHOETA, id est plus quam bonitas”.

<sup>47</sup> Por. PP I 460c-461a, s. 78-80.

<sup>48</sup> Por. PP I 462c, s. 84: „...ut haec nomina quae adiectione „super” vel „plus quam” particularum de deo praedicantur, ut est superessentialis plus quam veritas, plus quam sapientia et similia, duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in pronuntiatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant”.

abstrakcyjne i puste, lecz jako pełnię bytu. Język ten pokazuje, że to właśnie ze względu na swoją pełnię, a zarazem prostotę, Bóg jest *ineffabilis* i wymyka się wszelkim ujęciom<sup>49</sup>. Dlatego też w zbliżaniu się do Boga większą wartość przypisuje się ostatecznie negacjom niż afirmacjom<sup>50</sup>.

Ujęcie Boga jako absolutnej pełni bytu sugerowałoby, że w systemie Eriugeny najwyższą i jedyną aktywną zasadą jest Bóg. W systemach późnego neoplatonizmu istotnym rysem charakteryzującym świat duchowy jest to, że obejmuje on szereg zasad samokonstytuujących się: bogów, intelektu, dusze, wszystko to, co jest niezrodzone, nieginące, bez części, wieczne, transcendujące czas i przestrzeń. Zasady te trwając w swojej przyczynie, pochodząc z niej i powracając wykazują niemniej pewną niezależność, gdyż oprócz powrotu do zasady bezpośrednio wyższej, powracają do samych siebie<sup>51</sup>. Samopowrót stanowi to, co można by określić mianem wewnętrznej aktywności danej zasady. Od aktywności wewnętrznej jest uzależniona aktywność zewnętrzna, która stanowi kontynuację procesu emanacji<sup>52</sup>.

W chrześcijańskim neoplatonizmie – a takim jest system Eriugeny – jedynie Bóg może odpowiadać neoplatońskiej koncepcji samokonstytuujących się zasad. Jedynie Bóg istnieje sam przez się i jest pierwszą i jedyną zasadą wszelkiej rzeczywistości. *Deus* – pisał Eriugena w „*De divisione naturae*” – *per se ipsum subsistens et a nullo praecedente se subsistere accipiens*<sup>53</sup>. Oprócz Boga nie ma niczego, co moż-

<sup>49</sup> Por. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten*, s. 494. Por. Pseudo-Dionizy Arcopagita, *O Teologii Mistycznej* I 3, 1000c-d, s. 143; tłum. M. Dzielska, „*Znak*”, 44 (1992), z. 2, s. 6: „...dobroczynna Przyczyna wszelkiego stworzenia jest (...) pozbawiona języka, bo jest poza słowem i poza myśleniem; wyższa ponad wszystkie kategorie i byty substancjalne.”

<sup>50</sup> Por. PP IV 758a: „Minus enim valet ad ineffabilis divinae essentiae significationem affirmatio quam negatio, quoniam una ex creaturis ad Creatorem transfertur, altera ultra omnem creaturam de Creatore per se ipsum praedicatur”.

<sup>51</sup> Por. Gersh, *From Iamblichus*, s. 125 i n.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>53</sup> PP II 585a, s. 132.



na by określić jako *existens per semetipsum*<sup>54</sup>. Z tego wynika, że Bóg jest *anarchos* – bez początku, bez zasady, gdyż to On sam jest absolutnym początkiem i zasadą wszystkiego, sam nie mając zakorzenienia w niczym<sup>55</sup>.

Bóg jako pierwsza zasada świata jest także kresem i celem, ku któremu wszystko zmierza i jako taki jest On samodoskonały – *per se perfectum* – i jest doskonalącą wszystko zasadą<sup>56</sup>. Bóg będąc jedyną samokonstytuującą się zasadą przejawia specyficzną, wewnętrzną aktywność, która jest aktywnością stwórczą. W chrześcijańskiej wersji neoplatonizmu została zanegowana ostra granica między aktywnością wewnętrzną i zewnętrzną. Jest to niewątpliwie związane z faktem odrzucenia dychotomii: świat inteligibilny – świat zmysłowy na rzecz rozróżnienia: Stwórca – stworzenie. Specyficzna wewnętrzna Boża aktywność jest zarazem procesem wewnętrznej Bożej samo-multiplikacji i samokreacji: Bóg stwarzając, stwarza siebie w rzeczach i przyciąga wszystko ku sobie<sup>57</sup>. Taka wizja Boga miała na celu podkreślenie tego, że jedyną rzeczywistą aktywnością w świecie jest stwórcze działanie Boga, który jest bytem wszystkich rzeczy (*essentia omnium*).

#### 1.1.4. Doktryna Bożej wszechobecności

Eriugena, tak jak wszyscy neoplatonicy, położył bardzo mocny akcent na fakt Bożej wieloaspektowej transcendencji. Jednakże dla człowieka, który stara się dotrzeć do Boga najważniejszą rzeczą jest odczytanie znaków Bożej obecności w świecie, tj. śladów Bożej immanencji. Bóg jest bowiem nie tylko Stwórcą świata, ale również

<sup>54</sup> Hom, VIII 287d, s. 238.

<sup>55</sup> Por. PP I 516a, s. 204: „Deus autem anarchos, hoc est sine principio, est quia nil eum praecedit nec cum efficit ut sit, nec finem habet quoniam infinitus est; nil enim post eum intelligitur dum terminus omnium sit ultra quem nihil progreditur”. Por. DN I 3, 589b, s. 111 (s. 8-9): „...On jest przyczyną, początkiem, essencją i życiem wszechrzeczy.”

<sup>56</sup> Por. PP I 515a, s. 200.

<sup>57</sup> Por. PP I 455a-b, s. 62: „Nam cum dicitur (divina natura) se ipsam creare nil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius nanque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.”

tym, kto podtrzymuje go w bycie w ten sposób, że *Deus omnia est et omnia sunt Deus*<sup>58</sup>. Zdaniem S. Gersha w tego typu Szkotowych sformułowaniach należy widzieć coś więcej niż naiwną deklarację panteizmu, a mianowicie wyraz klasycznej neoplatońskiej doktryny wszechobecności, która głosi, że najwyższa zasada jest obecna dla wszystkich rzeczy, a zarazem jest niepodzielona i nieumniejszona, nieobjęta przez żadną z nich<sup>59</sup>. Doktryna ta stara się ująć i przybliżyć problem relacji Boga do stworzeń, zagadnienie pochodzenia wielości z absolutnej jedności.

Bóg będąc bytem aczasowym i aprzestrzennym obejmuje w sobie wszystkie rzeczy podległe czasowi i umieszczone w przestrzeni. Dlatego właśnie – jak wyjaśniał Eriugena – Bóg został nazywany przez Greków *EPEKEINA*, gdyż stwarza i obejmuje w sobie wszelki czas, będąc zarazem ponad czasem mocą swojej wieczności oraz dlatego, że stwarza, a zarazem obejmuje w sobie wszelką przestrzeń<sup>60</sup>. Biorąc pod uwagę istniejącą choćby na tej płaszczyźnie niewspółmierność między Stwórcą a stworzeniem, trudno byłoby wyrazić doktrynę wszechobecności w terminach logiki i dlatego właśnie Eriugena najczęściej uciekał się do porównań<sup>61</sup>. Są to przede wszystkim porównania związane ze światłem, gdyż światło w sposób szczególny nadaje się do wyrażenia tego typu relacji będąc czymś pośrednim między tym, co cielesne, i tym, co niecielesne<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> PP III 650d, s. 98.

<sup>59</sup> Por. S. G e r s h, Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Element in Periphyseon, (w:) ESsQ, s. 55-56.

<sup>60</sup> Por. PP III 669b-c, s. 140: „Ideoque a Grecis EPEKEINA vocatur quia omnia tempora in se creat et circumscribit dum super omnia tempora sit aeternitate sua, omnia intervalla praecedens ambiens concludens”.

<sup>61</sup> Por. G e r s h, Omnipresence, s. 59 i n.

<sup>62</sup> Por. PP V 882c-d: „Omne enim, quod est, aut corpus est, aut incorporeum, aut medium, quod corporale dicitur, et neque corpus est, neque incorporeum, in corporibus tamen sentitur, et propterea corporale dicitur (...). Corporale vero est, ut color, et forma, et similia, quae neque corpus sunt, quia circa corpora intelliguntur, neque incorporea sunt, quia semper corporibus adhaerent. Si ergo lux color est, et formas rerum sensibilibus detegit, quid impedit, ne dicatur, neque corpus esse, neque incorporeum, sed medium quoddam, quod corporale dicitur atque sensibile?”

Wypracowana przez Eriugenę doktryna wszechobecności zawierała parę charakterystycznych punktów, które S. Gersh ujął następująco: (1) Bóg, chociaż obejmuje w sobie wszystko, jest zarazem niepodzielony i cały obecny jest dla każdej rzeczy. Mimo tego, że relacja Boga do stworzeń nie może być wyrażona jako relacja rodzaju do gatunku czy całości do części, to jednak w sposób metaforyczny może być zasugerowana jako relacja tego typu<sup>63</sup>. Np. w czwórpodziale natury Bóg jest pierwszą i czwartą formą, jest początkiem i zasadą podziału, choć w istocie stoi ponad podziałami<sup>64</sup>. (2) Bóg w swojej relacji do stworzeń znajduje się poza zasadą niesprzeczności, co zostało już ukazane przy okazji analizy teologii katafatycznej i apofatycznej<sup>65</sup>. To powoduje, zdaniem S. Gersha, że Boża obecność w świecie ma charakter dynamiczny<sup>66</sup>. Podmiot, który otrzymuje sprzeczne charakterystyki, może zostać wyjaśniony na tle swojego czasowego rozwoju; i dlatego wszechobecność Boża, jako zawierająca moment afirmacji i negacji, przybiera formę procesu. Eriugena pokazał, w jaki sposób sama etymologia terminu *theos* ujawnia dynamiczność bytu Bożego. Etymologię tego słowa Eriugena wypro-

<sup>63</sup> Por. DN II 10, 648c, s. 134 (s. 23-24): „Ona utrzymuje wszystko w harmonijnej całości, nie będąc ani wszystkim, ani częścią, a jednak Ona jest i wszystkim i częścią, ponieważ zawiera w sobie i posiada w nadziemski sposób i od wieków jak wszystko tak i części wszystkiego. (...) Dostojna substancja, Ona przenika substancje, nie kalając swojej czystości i wznosząc się nadsubstancjonalnie ponad wszelkie substancje.”

<sup>64</sup> Por. G e r s h, Omnipresence, s. 63; por. PP III 621 c-d, s. 30-32: „In ipso enim immutabiliter et essentialiter sunt omnia et ipse est divisio et collectio universalis creaturae et genus et species et totum et pars dum nullius sit vel genus vel species seu totum seu pars sed haec omnia ex ipso et in ipso et ad ipsum sunt (...). Cum igitur totius universitatis divisio ab ipsius causa et creatrice incipiat non eam veluti primam partem vel speciem debemus intelligere sed ab ea omnem divisionem et partitionem inchoare quoniam omnis universitatis principium est et medium et finis”.

<sup>65</sup> Por. PP IV 757c: „Negabis, duo proloquia sibimet collectantia, dum de Deo praedicantur, vera simul esse, et nullo modo falsa, quanquam ambo eiusdem virtutis non sint, ut puta: Deus veritas est, Deus veritas non est?”

<sup>66</sup> Por. G e r s h, Omnipresence, s. 65.

wadził od greckiego terminu *theo* – biegnę<sup>67</sup>. Bóg „biegnie” przez wszystkie rzeczy, aby zaistniały i trwały. Ten ruch Boga ku rzeczom nie umniejsza w niczym jego transcendencji, pozostaje on wciąż nieporuszony i niezmienny i dlatego Eriugena nazwał ten proces *motus stabilis et status mobilis*<sup>68</sup>.

(3) Trzecim, niezwykle istotnym rysem doktryny Bożej wszechobecności jest to, co S. Gersh nazwał jej subiektywnym zwielokrotnieniem<sup>69</sup>. Bóg jest jednym, prostym, niepodzielnym bytem, niemniej Boża obecność w świecie jest postrzegana jako wieloraka. Eriugena podał kilka tłumaczeń takiego stanu rzeczy. Jednym z nich mógł być fakt grzechu pierworodnego, który zmienił naturę ludzkich władz poznawczych. To, że Boża natura odbierana jest jako wieloraka, może się także wiązać z faktem wielości percypujących podmiotów, co byłoby wypadkową koncepcji teofanii u Eriugeny, lub też może wynikać z samej natury myślącego podmiotu. Do natury człowieka jako istoty poznającej należy to, że stara się on ująć otaczającą go rzeczywistość przy pomocy definicji. Definiowanie rzeczy zakłada umieszczenie jej w jakimś miejscu, gdyż wszystko cokolwiek jest – oprócz Boga – jest usytuowane w przestrzeni<sup>70</sup>. Z pojęciem prze-

<sup>67</sup> To rozumienie słowa „theos” pojawia się już u Platona i Arystotelesa. Stagiryta uważa, że wszyscy, „którzy tylko wierzą w bogów, umieszczają bóstwo w najwyższych regionach”, które zbudowane są z eteru. „Starożytni nadali nazwę 'Eteru' najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono 'biegnie ciągle' (*aei thein*) przez całą wieczność” (O niebie I 3, 270b, s. 239-240). Już Platon w Kratylosie pisał: „Co do eteru (*aether*) tak jakoś przypuszczam, że bez przerwy pędzi wkoło (*aei thei peri ton aera rheon*), więc z całą słusznością można by go nazwać *aeitheer*” (Kratylos 410b).

<sup>68</sup> Por. PP I 452c-d, s. 60: „Cum vero a verbo THEO THEOS deducitur, currens recte intelligitur; ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet (...). De deo siquidem verissime dicitur motus stabilis et status mobilis. Stat enim in se ipso incommutabiliter nunquam naturalem suam stabilitatem deserens, movet autem se ipsum per omnia ut sint ea quae a se essentialiter subsistunt. Motu enim ipsius omnia fiunt”. Por. DN IX 9, 916c, s. 213 (s. 89): „...w pewnym znaczeniu mistycznym można przypisywać ruch Boga nieruchomemu.”

<sup>69</sup> Por. G e r s h, Omnipresence, s. 60.

<sup>70</sup> Por. PP I 481c, s. 126: „...omne quodcunque est praeter deum (...) intelligitur in loco”.

strzeni nierozzerwalnie wiąże się pojęcie czasu: wszystko, co jest „u-  
lokowane”, podlega jednocześnie czasowi, a zatem czas i przestrzeń  
są warunkami poznawalności każdej rzeczy<sup>71</sup>. Wszystko, cokolwiek  
jest, jest „na pewien sposób”, a ten określony sposób bycia jest z kolei  
wyznaczony czasem i przestrzenią<sup>72</sup>. Umysł człowieka zbliżając się  
do Boga ujmuje go z punktu widzenia stworzeń, a zatem „rozkłada”  
jego prostą, niepodzielną istotę ukazując go jako będącego w prze-  
strzeni i podległego czasowi. Przykładem tego może być odmienne  
ujęcie Boga jako Początku i Boga jako Kresu, czyli natury pierwszej  
i czwartej w czwórpodziale natury.

Zwielokrotnienie Bożej obecności może wynikać nie tylko z na-  
tury podmiotu poznającego, lecz również może mieć swoje źródło  
w samym fakcie wielości i odmienności percypujących podmiotów,  
co składa się – jak już powiedziano – na Szkotową doktrynę teofanii.

Teofanię najkrócej można określić jako obraz Boga uformowany  
w umyśle człowieka lub anioła. Zdaniem Eriugeny ani człowiek, ani  
anioł nie poznają Boga bezpośrednio, ale właśnie za pośrednictwem  
teofanii. Teofania do pewnego stopnia jest Bogiem, dlatego można  
tu mówić o jakimś poznaniu Bożej Natury, niemniej jedność tej  
natury zostaje zwielokrotniona przez wielość ujęć podmiotów po-  
znających<sup>73</sup>. Owe teofanie są formowane przez Słowo Boże zależnie  
od stopnia doskonałości podmiotu, w którym dokonuje się teofania.  
Przy tej okazji Eriugena dokonał niezwykle ciekawej egzegezy frag-  
mentu Ewangelii Jana (14,2): „W domu Ojca mego jest mieszkań  
wiele”. Chrystus będąc najwyższą Formą, która kształtuje wszystko  
i ku której wszystko zmierza, nazywa siebie domem Ojca. I choć sam

<sup>71</sup> Por. PP I 481c, s. 126: „Non enim possibile est locum subtracto tempore intelli-  
gi, sicut necque tempus sine loci cointelligentia diffiniri potest. Haec enim inter ea quae  
simul et semper sunt inseparabiliter ponuntur, ac sine his nulla essentia quae per  
generationem accepit esse nullo modo valet consistere vel cognosci”.

<sup>72</sup> Por. PP I 482a, s. 126: „Itaque aliquo modo esse, hoc est localiter esse, et aliquo  
modo inchoasse esse, hoc est temporaliter esse”.

<sup>73</sup> Por. PP I 448b, s. 50: „Addidisti etiam non solum ipsam divinam essentiam  
incommutabiliter in se ipsa existentem deum vocari sed etiam ipsas theophanias  
quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimuntur dei nomine praedicari”.

w sobie pozostaje niezmienny i ten sam, to tym, którym pozwala on zamieszkać w domu Ojca, wydaje się wieloraki. Albowiem każdy może osiąść wiedzę o jednorodnym Słowie Bożym w tej mierze, w jakiej udzieli mu tego łaska. Tyle zatem będzie teofanii, ile podmiotów godnych jej przyjęcia<sup>74</sup>.

Teofanię można zatem określić jako pewien dynamiczny proces, który zostaje zapoczątkowany w Bogu. Dokonuje się on poprzez zstąpienie Słowa Bożego w ludzką naturę stworzoną i oczyszczoną przez to Słowo oraz poprzez podniesienie natury człowieka do Słowa poprzez miłość. Mówiąc o zstąpieniu Słowa Eriugena nie miał na myśli historycznego momentu Wcielenia, ale specjalne znizenie się Logosu dzięki łasce, co stanowiło istotę przebóstwienia<sup>75</sup>. Teofania obejmuje zatem dwa komplementarne procesy: ruch wstępowania i zstępowania, a przez to implikuje w pewien sposób element czasu i przestrzeni. Oba te ruchy, choć mają swoje ostateczne źródło w Bogu, są do pewnego stopnia uwarunkowane stopniem doskonałości człowieka. Różne teofanie, które z punktu widzenia Boga stanowią jedność, różnicują się ze względu na naturę podmiotu.

Teofania jest zatem sposobem manifestowania się niepoznawalnej Bożej Natury. Bóg, który jest w sobie radykalnie transcendentny,

<sup>74</sup> Por. PP I 448c-d, s. 50-52: „Unusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem ab una eademque forma quam omnia appetunt (dei verbum dico), formabitur. Ipsa nanque de se ipsa loquitur in evangelio: ‘In domo patris mei mansiones multae sunt’, se ipsam domum patris appellans, quae dum sit una eademque incommutabilisque permaneat multiplex tamen videbitur his quibus in se habitare largietur. Nam unusquisque ut diximus unigeniti dei verbi notitiam in se ipso possidebit quantum ei gratia donabitur. Quot enim numerus est electorum tot erit numerus mansionum; quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio tanta erit divinarum theophaniarum possessio”.

<sup>75</sup> Por. PP I 449a-b, s. 52: „Ait enim (Maksym Wyznawca) theophaniam effici non aliunde nisi ex deo, fieri vero ex condensatione divini verbi, hoc est unigeniti filii qui est sapientia patris, veluti deorsum versus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam, ex exaltatione sursum versus humanae naturae ad praedictum verbum per divinum amorem. (Condensationem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem sed eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae). Ex ipsa igitur sapientiae dei condensatione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania”.

właśnie dzięki teofanii daje się do pewnego stopnia ująć i staje się obecny w świecie. W I księdze „De divisione naturae” Eriugena napisał, że Boża Natura, która w sobie jest niepojęta, gdy złączy się ze stworzeniem obdarzonym intelektem, to w cudowny sposób ujawnia się tak, że wydaje się, że to samą Bożą naturę widzimy w stworzeniu<sup>76</sup>.

Doktryna teofanii wyjaśnia zatem, w jaki sposób transcendentna Boża Natura staje się immanentna światu, nie przestając zarazem być niepojętą w sobie samej. Teofania ma bowiem dwa aspekty: nie tylko odsłania Bożą Naturę, ale też ją do pewnego stopnia ukrywa. Jest więc ona doskonałym ujęciem dialektyki Bożej transcendencji i immanencji.

## 1.2. Problem pochodzenia świata od Boga

Triada trwanie-wylew-powrót wyrażała fundamentalne dla myśli neoplatonickiej ujęcie cyklicznej teorii przyczynowania. Myśliciele chrześcijańscy podjęli ten schemat, wprowadzając doń różnorodne modyfikacje. Jedną z najważniejszych różnic między wersją chrześcijańską a pogańską była – zdaniem S. Gersha – ta, że wersja chrześcijańska była zasadniczo nieemanacyjna<sup>77</sup>. Myśliciele chrześcijańscy połączyli ten schemat z doktryną kreacjonizmu.

Proces: trwanie-wylew-powrót można rozpatrywać w dwóch kontekstach. W kontekście Bożej transcendencji powyższa triada będzie się odnosić przede wszystkim do skutków, które trwają, pochodzą i powracają w relacji do swojej niezmiennej i nieporuszonej przyczyny. Natomiast w perspektywie Bożej immanencji można powiedzieć, że sama przyczyna, do pewnego stopnia obecna w swoich skutkach, podlega temu cyklicznemu procesowi<sup>78</sup>. Obie perspektywy wzajem-

<sup>76</sup> Por. PP I 450b, s. 54: „Ac per hoc intellige divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adiunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere ita ut ipsa, divina dico essentia, sola in ea, creatura intellectuali videlicet, appareat”.

<sup>77</sup> Por. G e r s h, *From Iamblichus*, s. 217.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 218.

nie się dopełniają i nie należy ich izolować. Zwłaszcza nie należy zapomnieć o zasadniczym apofatyzmie myśli neoplatonickiej, akcentującym wieloaspektową transcendencję Bytu Bożego. Jest to szczególnie istotne na tle toczących się dyskusji na temat obecności panteizmu w myśli neoplatonickiej, a także w neoplatonizmie chrześcijańskim.

### 1.2.1. Moment inicjalnego trwania – *mone*

W różnych pogańskich systemach neoplatonickich element trwania stanowi początkowy etap procesu przyczynowego. Mówiąc o momencie trwania można go – jak była o tym mowa – odnieść zarówno do skutku, jak i do przyczyny. Odnosząc moment trwania do Boga, myśliciele chrześcijańscy wskazywali przede wszystkim na Bożą nieporuszoność *impassibilitas*<sup>79</sup>. Będąc źródłem wszystkich rzeczy Bóg pozostaje nieumniejszony przez swoją aktywność stwórczą. Jest on niewyczerpanym źródłem bytu, nie podlegającym żadnemu wpływowi ze strony tego, co stworzył<sup>80</sup>.

Jeśli natomiast chodzi o trwanie skutku w przyczynie, o przejawiany przez skutek moment tożsamości z przyczyną, to myśl chrześcijańska wprowadziła do systemu neoplatonickiego pewne istotne korekty. W wizji chrześcijańskiej nie mogło być mowy o inicjalnym trwaniu skutku w przyczynie, gdyż to właśnie Bóg mocą swojego aktu stwórczego powoływał wszystko z nieistnienia do bytu.

W III księdze „*De divisione naturae*” Uczeń stawia Nauczycielowi pytanie, jak należy rozumieć fakt stworzenia przez Boga wszystkiego, co jest z niczego. Nauczyciel odpowiada mu, że przez *creatio ex nihilo* należy rozumieć to, że mocą Bożej Dobroci to, co istnieje, powstało z tego, co nie istnieje, to czego nie było, zaczęło istnieć. Mówimy, że rzeczy **powstały z niczego**, bo nie było ich, zanim zostały mocą Bożego aktu stwórczego powołane do bytu. Nauczyciel dalej wyjaśnia, że przez termin *nihilum* nie należy rozumieć ani jakiegś

<sup>79</sup> Por. PP I 516b, s. 204: „...impassibilem nanque deum esse omnino et credo et intelligo”; por. PP I 520 a-b, s. 212: „...qui solus impassibilis est”.

<sup>80</sup> Por. DN II 11, 649b-c, s. 136 (s. 25): „... ponieważ On płodzi, nie rozdrabniając swojej substancji, i rozdaje swoje dary, nie uszczuplając swego skarbu.”



materii, ani przyczyny tego, co powstało, ani żadnych warunków wstępnych, po których następowaloby stworzenie rzeczy, ani nic, co byłoby Bogu współwieczne czy współistotne, lecz należy to pojąć jako nieobecność (*absentia*) jakiegokolwiek istoty. Nauczyciel wybrał termin *absentia* – nieobecność, zamiast terminu *privatio* – „brak” z tego względu, że jego zdaniem termin „brak” sugeruje uprzednie posiadanie czegoś, co zostało potem utracone, a nie może być mowy o posiadaniu tam, gdzie rzeczy nie zaczęły nawet być<sup>81</sup>.

W kontekście tak pojętej doktryny *creationis ex nihilo* należy wykluczyć jakąkolwiek możliwość uprzedniego trwania skutku w przyczynie. Niemniej wielość rzeczy musi mieć jakąś obiektywną podstawę swego istnienia w prostocie Bożej Natury. Jest to inne sformułowanie problemu możliwości przejścia od jedności do wielości. To, co jest skutkiem, aby było skutkiem tej oto przyczyny, musi mieć w niej jakąś podstawę, musi istnieć w niej istnieniem przyczyny i na sposób przyczyny (*causaliter*), zanim zacznie istnieć w sobie samym jako skutku (*substantialiter*). W przeciwnym razie przyczyna nie byłaby z konieczności przyczyną, a skutek – skutkiem. Odnosząc to do Boga należałoby wtedy powiedzieć, że akt stwórczy jest w Bogu czymś przypadkowym; będzie jeszcze o tym mowa przy okazji analizy problemu wieczności stworzenia<sup>82</sup>. Wielość istnieje zatem

<sup>81</sup> Por. PP III 634c-d, s. 62: „/A/: Quid ergo intelligam (quaeso te) audiens deum de nihilo omnia quae sunt fecisse?”

/N/: Intellige ex non existentibus existentia virtute bonitatis divinae facta fuisse. Ea enim quae non erant acceperunt esse. De nilo nanque facta sunt quia non erant prius quam fierent. (Eo nanque vocabulo quod est nihilum non aliqua materies existimatur, non causa quacadam existentium, non ulla praecessio seu occasio quam sequeretur eorum quae sunt conditio, non aliquid deo coessentiale et coeternum neque extra deum per se subsistens seu ab aliquo unde deus veluti materiam quandam fabricationis mundi suscepit significari, sed omnino totius essentiae privationis nomen est et ut verius dicam vocabulum est absentiae totius essentiae. Privatio enim habitudinis est ablatio. Quomodo autem (fortassis quis dixerit) poterat fieri privatio priusquam fieret habitus? Nullus enim habitus erat antequam omnia quae sunt habitudinem subsistentiae acciperent”.

<sup>82</sup> Por. PP III 639c, s. 72: „Si igitur nulla alia ratione deus universitatem a se conditam praecedat praeter illam solam qua ipse causa est, ea vero causativa et omne causativum semper in causa subsistit – aliter enim nec causa causa est nec causativum

w Bogu na sposób niepodzielony, prosty, a jako wielość istnieje tylko dla poznającego umysłu (*sola ratione*), a nie rzeczywiście (*actu et opere*)<sup>83</sup>. Zdaniem Eriugeny nie podważa to nauki, że Bóg stworzył wszystko z niczego, lecz w tym kontekście jeszcze mocniej zaakcentowany zostaje fakt, że Bóg jest absolutną pełnią bytu, a jego prostota to prostota bogactwa, a nie ubóstwa.

W nauce chrześcijańskiej jednak trwanie nie może być momentem inicjalnym procesu przyczynowego, chociaż niewątpliwie w Bogu są – jak to właśnie zostało pokazane – obiektywne podstawy przejścia od jedności do wielości. Trwanie może zostać potraktowane jako moment finalny i w systemie Eriugeny owa *mansio* jest synonimem deifikacji.

### 1.2.2. Stwórczy wylew – *proodos*

Problem pochodzenia świata od Boga, czyli – odnosząc to do schematu neoplatonickiego – zagadnienie wylewu, również może być rozpatrywane w dwóch komplementarnych kontekstach: z punktu widzenia Boga i z punktu widzenia stworzeń. W wizji chrześcijańskiej pochodzenie świata z pierwszej przyczyny nie dokonuje się na drodze emanacji. Niemniej w tekstach Eriugeny można napotkać pewne sformułowania, które sugerowałyby takie rozwiązanie<sup>84</sup>. Eriugena zawarł swoją wizję stworzenia przede wszystkim w drugiej księdze „*De divisione naturae*” poświęconej analizie drugiej formy natury: natury stworzonej i stwarzającej, obejmującej sferę przyczyn prymordialnych<sup>85</sup>. Analiza tego problemu dokonuje się na tle egze-

---

causativum – deoque non accidit causalis esse – semper enim causa et est et erat et erit, semper igitur causativa in sua causa subsistunt et substeterant et substitura sunt – proinde universalis in sua causa quoniam causativa est, hoc est suae causae participes, aeterna est”.

<sup>83</sup> Por. PP III 652b-c, s. 102-104.

<sup>84</sup> Por. PP III 632d, s. 58.

<sup>85</sup> Por. PP II 529a, s. 14: „Universalis itaque naturae, ut iam dictum est, ea forma secunda enitet quae creator et creat et non nisi in primordialibus causis rerum, ut aestimo, intelligenda est”.

gezy pierwszych wersów księgi Genesis i stanowi swoisty Szkotowy wykład Hexaameronu.

Chrześcijańska wizja stwarzania świata jest w tym okresie uzależniona od augustyńskiego egzemplaryzmu. Boskie Słowo utożsamiane ze sferą umysłu (*nous*), który obejmował w sobie rzeczywistość idei, jest wiecznym wzorem tego, co stworzone, jest Bożą Mądrością zawierającą w sobie plan Opatrzności<sup>86</sup>. Nauka ta znalazła także swoje miejsce w systemie Eriugeny, który pisząc o przyczynach prymordialnych przypisywał im różne określenia wypuklające pewien ich aspekt. I tak raz określał je jako *PROTOTYPA*, czyli pierwotne wzory rzeczy, bądź jako *PROORISMATA* – wyrazy Bożej Woli, czy wreszcie jako *IDEE* – formy, w których zostały pierwotnie ukształtowane niezmiennie racje rzeczy<sup>87</sup>. Tego typu określenia dla idei wskazują, że w wizji chrześcijańskiej akt stwórczy jest całkowicie wolny od wszelkiego automatyzmu i jest działaniem wolnym i rozmyślnym.

Przejmując augustyński egzemplaryzm Eriugena zwrócił uwagę na pewien typowo platoński problem, którego doktryna egzemplaryzmu nie prezentowała w formie pogłębionej. Chodzi tu mianowicie o zagadnienie pochodzenia owych idei – wzorów rzeczy, o problem ich natury i sposób istnienia w Bogu<sup>88</sup>. Próby rozwiązania tego problemu stały się w systemie Eriugeny źródłem wielu nieporozumień i błędnych interpretacji. Stwarzanie jest w jego rozumieniu procesem, w którym manifestuje się cała Trójca Święta. Akt stwórczy Boga jest tożsamy z rodzeniem Syna-Słowa: „Albowiem

<sup>86</sup> Por. DN VII 3, 872c, s. 199 (s. 77): „...że w Jego jedności przedstnicją przy czyny wszystkiego, i On przenika wszechświat nawskróś z jednego końca w drugi.”

<sup>87</sup> Por. PP II 529a-c, s. 14: „Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis PROTOTYPA, hoc est primordialis exempla, vel PROORISMATA, hoc est praedestinationes vel praedefinitiones, vocantur. Item ab eisdem THEIA THELEMATA, hoc est divinae voluntates dicuntur. IDEAE quoque, id est species vel formae in quibus omnium rerum faciendarum priusquam essent incommutabiles rationes conditae, solent vocari.”

<sup>88</sup> Por. T. Gregory, Vom cinen zum Vielen. Zur Metaphysik des Johannes Scotus Eriugena (w:) Platonismus, s. 347.

Jego (tj. Słowa) zrodzenie jest ustanowieniem przyczyn wszystkiego (...). Przez zrodzenie Boga-Słowa z Boga-Początku wszystko się stało”<sup>89</sup>.

Przyczyny wszystkich rzeczy są zarazem stworzone i wieczne, albowiem stwarzanie nie może być dla Boga czymś przypadkowym. Eriugena przytaczał w tym miejscu argument, który żywo przypomina tok myślenia Orygenesisa: jeżeli Bóg zawsze jest Stwórcą i Panem stworzenia, to zawsze musiał mieć podległe sobie stworzenie, inaczej nie byłby zawsze Stwórcą i Panem. Należy zatem przyjąć, że Bóg zawsze był Stwórcą i Panem i zawsze był wraz ze stworzeniem, które poprzedza On nie ze względu na czas, lecz jako wieczna PrzyczynaPoczątek<sup>90</sup>. W „Homilii” Eriugena napisał: „Substancja Syna jest współwieczna Ojcu. Substancja tego, co przez niego się stało, zaczęła w nim być przed wszystkimi wiekami, nie w czasie, lecz wraz z czasem. Czas został bowiem stworzony między tym wszystkim, co uczynione zostało, otóż nie został stworzony czy ujawniony przed wszystkim, lecz wraz ze wszystkim”<sup>91</sup>. A zatem przyczyny prymordialne zostały stworzone *ante tempora saecularia* i dlatego właśnie są wieczne, lecz jest to wieczność partycypowana, zależna od Boskiego *fiat* wypowiedzianego w Słowie<sup>92</sup>. Można zatem przyjąć, że ustanowienie przyczyn rzeczy, tożsame z aktem rodzenia Słowa, ma

<sup>89</sup> Hom. VII 287a, s. 232: „Nam ipsius ex patre generatio ipsa est causarum omnium conditio(...). Per generationem quippe dei verbi ex deo principio facta sunt omnia.”; por. tamże XVIII 293c, s.288; por. PP II 556b-c, s. 70.

<sup>90</sup> Por. PP V 908d-909a: „Si asseruero, quod firmissime scio Deum videlicet et semper creatorem et dominum creaturae fuisse, ac per hoc et semper creaturam servientem substitutam non defuisse; nam si semper serviens creatura non fuit, sequitur, neque creaturae semper dominatorem extitisse; aut vero quia et semper creator et dominus erat, necessario sequitur, semper creaturam servientem creatam substituisse; non enim accidens Creatori omnium est creasse quae creavit, sed sola perpetuitate superascendit et praecellit quae creavit”.

<sup>91</sup> Hom. VII 287b-c, s. 234-236: „Substantia filii patri est coaeterna. Substantia eorum quae per ipsum facta sunt inchoavit in ipso esse ante tempora saecularia, non in tempore, sed cum temporibus. Tempus siquidem inter caetera quae facta sunt, factum est, non ante factum, non praelatum, sed concreatum.”

<sup>92</sup> Por. F. B e r t i n, *Les origines de l’homme chez Jean Scot*, (w:) JSEhph, s. 308.

jakby dwa aspekty: ukryty i jawny. W swym aspekcie ukrytym przyczyny stanowią jedność ducha Bożego, w swym aspekcie jawnym manifestują Naturę Boga i określają strukturę świata zmysłowego. Idee jako wieczne akty Bożego Słowa pozostają niepoznawalnymi w swojej jedności i prostocie. Jeśli człowiek stara się je jakoś ująć, to rozbija ich pierwotną jedność i może je uporządkować jedynie w sposób prowizoryczny i subiektywny<sup>93</sup>, wnioskując o przyczynach na podstawie skutków<sup>94</sup>.

Podjmując egzegezę księgi Rodzaju Eriugena wyjaśniał jej pierwsze wersy: *In principio fecit Deus caelum et terram* w sposób następujący: przez stworzenie ziemi i nieba należy rozumieć stworzenie przyczyn prymordialnych wszystkich rzeczy w Jednorodnym Synu, który tutaj zostaje określony mianem „Początku”. Termin „niebo” oznacza przyczyny bytów intelligibilnych, termin „ziemia” przyczyny rzeczy zmysłowych<sup>95</sup>.

*Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi.* Terminy *inanis et vacua* określające ziemię oznaczają – zdaniem Eriugeny – niezmienną doskonałość przyczyn, tę w której one trwają, zanim przejdą w swoje skutki w świecie zmysłowym i będą wraz z nimi podlegać procesowi stawania i indywidualizacji oraz zostaną wpisane w czas i przestrzeń<sup>96</sup>. W swym stanie ukrytym przyczyny

<sup>93</sup> Por. Gregory, Vom einen, s. 354.

<sup>94</sup> Por. PP II 551a, s. 58: „Ex effectibus autem, hoc est processionibus eius in intelligibiles formas, cognoscitur solummodo quia est, non autem intelligitur quid est”.

<sup>95</sup> Por. PP II 546a-b, s. 48-50: „Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius nil verisimilius occurrit quam ut praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creaverat intelligamus et caeli nomine rerum intelligibilium caelestiumque essentialium, terre vero appellatione sensibilibus rerum quibus universitas huius mundi corporalis complectitur principales causas significatas esse accipiamus”.

<sup>96</sup> Por. PP II 549b, s. 56: „Haec enim vocabula, inane dico et vacuum, plus primordialis naturae ante omnia in verbo conditae plenissimam immutabilemque significant perfectionem quam mutabilem imperfectamque huius mundi sensibilis informem adhuc processionem locis temporibusque dispersam perque generationem esse inchoantem diversisque sensibilis creaturae numeris formari appetentem”.

prymordialne, chociaż są przyczynami rzeczy zmysłowych, nie mają żadnego elementu zmysłowego, nie posiadają żadnej jakości, wielkości, ciężaru ani nie są opisane przez czas i przestrzeń<sup>97</sup>.

*Tenebrae super faciem abyssi* należy natomiast interpretować jako pierwotną doskonałość przyczyn istot duchowych, doskonałość niedostępną dla żadnego intelektu oprócz intelektu Boskiego<sup>98</sup>.

Ujawnianie przyczyn jest dziełem Ducha świętego: *Et Spiritus Dei fovebat aquas*<sup>99</sup>. Duch więty ogrzewa, porusza przyczyny, które Bóg stworzył w swoim Synu, aby ogrzane Bożą miłością przeszły w to, czego są przyczynami<sup>100</sup>. W ten sposób działanie trzeciej osoby Trójcy świętej nie tylko wyznacza sferę łaski, ale Duch więty swoim działaniem ugruntowuje także naturę rzeczy. Porządek świata okazuje się w równym stopniu dziełem natury, co łaski<sup>101</sup>.

Jawnego i ukrytego aspektu przyczyn prymordialnych nie można od siebie odseparować, nie stanowią one bowiem następujących po

<sup>97</sup> Por. PP II 549a, s. 54-56: „Num incredibile est PROTOTYPON, hoc est principale exemplar, corporalis naturae (...) vacuum atque inane posse vocari, vacuum quidem quoniam omni sensibili in suis effectibus vacabat priusquam in genera formasque sensibilis naturae per generationem locis temporibusque prodiret, inane vero quia nullam qualitatem nullam quantitatem nil corporali mole densum nil locis dispersum nil temporibus mobile adhuc in eo intellectus profeticus qui in divina misteria est introductus aspexerat.”

<sup>98</sup> Por. PP II 550d-551a, s. 58: „Tenebrae itaque erant super causarum primordiale abyssum. Nam priusquam in spiritualium essentialium numerositatem procederent nullus intellectus conditus cognoscere eas potuit quid essent et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum quia nullo percipitur intellectu, eo excepto qui eam in principio formavit”.

<sup>99</sup> W tekście Wulgaty fragment ten brzmi: „Et Spiritus Dei ferebatur super aquas”. Taka interpretacja jest próbą uzgodnienia doktryny Trójcy świętej z neoplatońską triadą: Byt-Życie-Myśl.

<sup>100</sup> Por. PP II 554b, s. 66: „Spiritus enim sanctus causas primordiales quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat ut in ea quorum causae sunt procederent fovebat, hoc est divini amoris fotu nutribat.”

<sup>101</sup> Por. G r e g o r y, Vom einen, s. 357-358; por. PP II 565d-566a, s. 90: „Si igitur nil in natura rerum creaturarum esse cognoscitur praeter quod a creatore donatur, sequitur nil aliud esse creaturam sive essentialiter sive secundum accidens nisi creatoris data et dona.”

sobie etapów. Przyczyny, zarówno gdy przechodzą w to, czego są przyczynami, nie porzucają Mądrości Ojca, w której zostały stworzone, jak i gdy trwają w sobie samych ukryte i niedostępne, nie przestają przejawiać się w swoich skutkach<sup>102</sup>.

Sformułowana przez Eriugenę nauka o przyczynach prymordialnych zawiera szereg elementów trudnych do zaakceptowania z punktu widzenia nauki chrześcijańskiej. W myśl augustyńskiego egzemplaryzmu sfera idei – wzorów rzeczy stworzonych utożsamia się z Bożym Umysłem. Eriugena natomiast uważał, że idee są wiecznie stwarzane w Słowie Bożym. Taka koncepcja mogła prowadzić bądź do subordynacjonizmu, bądź do panteizmu. Nieco więcej światła na ten problem mogą rzucić te stwierdzenia Eriugeny, w których głosi on, że przyczyny, chociaż są wiecznie stwarzane w Słowie i ich ustanawianie jest tożsame z rodzeniem Słowa, to niemniej nie są one współ-wieczne Słowu, gdyż wieczność przysługująca przyczynom jest wiecznością partycypowaną<sup>103</sup>. Niezależnie od tego typu wyjaśnień nauka o tym, że przyczyny-wzory rzeczy istniejące w Bogu są zarazem wieczne i stworzone, rodzi szereg trudności. Dlatego należałoby spróbować określić systemowe racje tej doktryny. Otóż wydaje się, że stworzenie przyczyn prymordialnych stanowi – zdaniem Eriugeny – istotny sens *creationis ex nihilo*. Stworzenie przyczyn jest tożsame ze stworzeniem wszechświata, gdyż rzeczy pełniej i prawdziwiej istnieją w swych przyczynach niż w sobie samych, co jest pokreślane przez trzecie rozumienie bytu i niebytu. Nawet materia i wszelkie własności dostępne zmysłom zostały pierwotnie stworzone w postaci idealnej. To, że świat zaczął istnieć w swojej najmniej doskonałej postaci, w formie maksymalnego rozproszenia i indywidualizacji, jest do pewnego stopnia dziełem człowieka, a dokładniej skutkiem grzechu pierworodnego. Gdyby nie fakt grzechu, akt stwórczy Boga

<sup>102</sup> Por. PP II 552a, s. 60: „Principales itaque causae et in ea quorum causae sunt proveniunt et principium, id est sapientiam patris in qua factae sunt, non relinquunt et ut sic dicam sicut in se ipsis (permanentes) invisibiles tenebris suae excellentiae semper absconditae in effectibus suis veluti in quandam lucem cognitionis prolatae non cessant apparere.”

<sup>103</sup> Por. Hom. VIII 287d, s. 238-240.

obejmowałby tylko stworzenie przyczyn prymordialnych i w tym wyczerpywałby się cały sens *creationis ex nihilo*. Z tego, jak się wydaje, względu Eriugena bronił koncepcji stworzoneości przyczyn, choć niemniej był świadom trudności, do jakich ona może prowadzić.

### 1.2.3. Proces stwórczy jako teofania

Rozpatrując proces stwórczego wylewu od strony skutków, zanalizowano zagadnienie stworzenia przyczyn prymordialnych. Proces wylewu może być jednakże ujęty również od strony jego źródła, czyli Boga. W tym miejscu dotyka się newralgicznego punktu Szkotowej doktryny, a mianowicie zagadnienia przejścia od postrzegania Boga w aspekcie jego transcendencji ku ujmowaniu go jako immanentnego światu.

W duchu radykalnego apofatyizmu Eriugena głosił, że Bóg jest w sobie absolutnie niedostępny: nawet on sam nie zna siebie, a raczej wie, że nie jest czymś, a zatem wie, że jest Nicością. Proces stwórczy może być zatem rozpatrywany jako Boże przejście od niczego ku wszystkiemu. Dzięki aktowi stwórczemu Bóg wychodzi ze swojej nicości i niewypowiadalności, aby zmanifestować siebie poprzez stworzenie, nie porzucając jednocześnie swojej niedostępności. Istniejąc jako Jeden, Doskonały i Więcej-niż-Doskonały i od wszystkiego oddzielony – pisał Eriugena – rozciąga się we wszystkim i to jego rozciąganie się jest wszystkim<sup>104</sup>.

Stwarzanie jest zatem formą manifestacji niedostępnej Bożej istoty, jest teofanią. Dla ducha – według słów J. Trouillarda – tym samym jest wyrażać się i stwarzać<sup>105</sup>. Bóg zatem wyrażając siebie samego stwarza rzeczy i, stwarzając rzeczy, stwarza samego siebie. Dlatego też w „*De divisione naturae*” Nauczyciel poucza Ucznia, że o Bożej Naturze można powiedzieć, że stwarza, jak i że jest stworzona. Jest stworzona przez samą siebie w przyczynach prymordial-

<sup>104</sup> Por. PP III 643b, s. 80-82: „...et dum in se ipso unum perfectum et plus quam perfectum et ab omnibus segregatum subsistit extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia”.

<sup>105</sup> Por. J. Trouillard, La „*Virtus gnostica*” selon Jean Scot Erigène, „*Revue de Théologie et de Philosophie*”, 115 (1983), s. 337.



nych: gdy chce się wyłonić ze swojej ukrytej natury, w której trwa nieskończona, radykalnie transcendująca wszystko, niepoznana nawet przez siebie samą, to mówimy, że stwarza siebie, czyli zaczyna się przejawiać w swoich teofaniach. Zstępując w przyczyny rzeczy i stwarzając się jakby w nich, zaczyna się w czymś przejawiać<sup>106</sup>, a narzędziem tej boskiej kreacji i auto-kreacji jest *virtus gnostica* – Boża stwórcza świadomość.

*Virtus gnostica* poznała wszystkie rzeczy, zanim się one stały, zawiera ona w sobie wszystko, a co więcej, jest wszystkimi rzeczami, bo jedynie ona naprawdę jest, gdyż to, co się staje, jest niebytem. Wszystko, o czym mówimy, że jest – jest jej teofanią<sup>107</sup>. Bóg w swojej niedostępnej naturze jest wyższy od wszelkiego pojmowania, od swojej stwórczej mocy, a zatem *virtus gnostica* jest jedynie pośrednikiem między nim a teofanią<sup>108</sup>. *Virtus gnostica* pełni tu jakby funkcję Proklosowych henad, które stanowiły partycypowalny aspekt Boskości. Poprzez tę koncepcję Bożej stwórczej świadomości Eriugena odzyskał jeden z bardziej istotnych wątków neoplatonizmu. Według Proklosa na przykład, na istotę procesu przyczynowego składa się przekaz mocy, a siła kreacji jest wprost proporcjonalnie zależna od mocy kontemplacji. Koncepcja *virtutis gnosticae* łączy oba te motywy.

*Virtus gnostica* rodzi się bowiem w prostocie Słowa Bożego i poprzez zrodzone Słowo staje się zasadą kreacji. Stanowi to – jak pokazał J. Trouillard – jeden niepodzielny akt Bożej ekspresji,

---

<sup>106</sup> Por. PP III 689a-b, s. 186: „...et creari et creare conspicitur divina natura – creatur enim a se ipsa in primordialibus causis, ac per hoc se ipsam creat, hoc est in suis theophaniis accipit apparere ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est in nullo se cognoscit quia infinita est et supernaturalis et superessentialis et super omne quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum ac veluti se ipsam creans se ipsam in aliquo inchoat nosse.”; Por. Exp. XV 2, s. 195.

<sup>107</sup> Por. PP III 632d, s. 58: „Si enim intellectus omnium est omnia et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia quoniam sola virtus gnostica est ipsa quae priusquam essent omnia cognovit omnia et extra se non cognovit omnia quia extra eam nihil est, sed intra se habet omnia.”

<sup>108</sup> Por. Trouillard, La „Virtus gnostica”, s. 334.

w którym można wyróżnić prosty wylew, czyli rodzenie, poprzez które Ojciec wypowiada się w sposób adekwatny, oraz stwarzanie, czyli wylew zróżnicowany, wieloraki, który Eriugena opisał następująco: Bóg z nadistotności swojej natury, w której ujmowany jest jako nie istniejący (Nicość), zstępuje najpierw w przyczyny prymordialne i w nich stwarza sam siebie i staje się zasadą wszelkiego bytu, życia, myślenia i wszystkiego tego, co spekulacja gnostyczna ujmuje w przyczynach prymordialnych. Następnie Bóg zstępuje z przyczyn prymordialnych, które zajmują pośrednie miejsce między Bogiem a stworzeniem, to jest między ową niewypowiadalną nadistotnością przewyższającą wszelki intelekt a substancjalnie jawiącą się naturą dostępną czystym umysłem. Zstępując z przyczyn prymordialnych Bóg staje się w ich skutkach i w sposób jawny odsłania się w nich, by dalej, poprzez rozliczne formy tych skutków, przejść aż do najniższego porządku całej natury, tego, który zawiera ciała. Przechodząc tak we wszystko w sposób uporządkowany, Bóg czyni wszystko i staje się wszystkim we wszystkim a jednocześnie nie przestaje być ponad wszystkim<sup>109</sup>.

Ten akt Bożej ekspresji jest aktem aczasowym i dlatego przyczyny prymordialne są zarazem wieczne, jak i stworzone, i to stworzone w Bogu-Słowie, które jest niestworzone a zrodzone<sup>110</sup>.

Można zatem powiedzieć, że dla Eriugeny *virtus gnostica* jest: (1) Bożą stwórczą świadomością ontologicznie wcześniejszą względem

---

<sup>109</sup> Por. PP III 683a-b, s. 172: „Proinde ex superessentialitate suae naturae in qua dicitur non esse primum descendens in primordialibus causis a se ipso creatur et fit principium omnis essentiae omnis vitae omnis intelligentiae et omnium quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria, deinde ex primordialibus causis quae medietatem quandam inter deum et creaturam obtinent, hoc est inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam, descendens in effectibus ipsarum fit et manifeste in theophaniis suis aperitur, deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem quo corpora continentur procedit, ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit.”

<sup>110</sup> Por. Hom, VII 287a, s. 232: „Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita.”

tęgo, co stwarza<sup>111</sup>. W „Expositiones” Eriugena napisał, że Boża Mądrość dlatego nazywa się gnostyczną, że sama pojmuje i opisuje wszystko, co przez nią i w niej zostało stworzone<sup>112</sup>. (2) Mocą sprawczą, aktualizującą; *virtus gnostica* powołuje wszystko do istnienia, albowiem dla Boga tym samym jest widzieć (poznawać) i sprawiać<sup>113</sup>. (3) W tym twórczym aspekcie *virtus gnostica* jest tożsama z Bożą Wolą<sup>114</sup>. Powołując się na Maksyma Wyznawcę Eriugena stwierdził, że skoro Bóg czyni wszystko dzięki swojej woli i skoro zawsze poznaje swoją wolę, to należy przyjąć, że to dzięki swojej woli zna wszystko to, co jest<sup>115</sup>. Bóg nie zna tego, co zmysłowe, za pośrednictwem zmysłów ani tego, co intelektualne, za pośrednictwem intelektu, ale dzięki swojej stwórczej woli. (4) Z tego wynika, że każda Boża myśl jest bytem, że to, co Bóg poznaje, i to, czego chce – po prostu jest<sup>116</sup>. Koncepcja ta ugruntowuje prymat poznania nad bytem. *Virtus gnostica* jest wcześniejsza względem tego, co obejmuje, tj. wobec bytu, tak jak myśl musi być przed tym, co myślane. Pierwotny

<sup>111</sup> Por. PP III 633a, s. 58. Por. DN VII 2, 869a-b s. 196 (s. 74-75): „Rozum więc Boży przenika wszelkie rzeczy wzrokiem transcendentnym, czerpie w przyczynie uniwersalnej znajomość istot jeszcze nieistniejących (...)...bo rozum Boży nie bada istot w ich istocie, ale własną swoją mocą, w sobie, i przez siebie posiada i w sobie mieści przez antycypację idącą, znajomość i substancję wszystkich rzeczy.”

<sup>112</sup> Por. Exp. XIV 1, s. 186: „Divina autem sapientia ideo dicitur gnostica, id est cognitiva, quia omnia que per ipsam et in ipsa facta sunt, sola intelligit et circumscribit.”

<sup>113</sup> Por. PP III 678b, s. 160: „Et omnia quae semper vidit semper fecit. Non enim in eo praecedit visio operationem quoniam coaeterna est visioni operatio – praesertim dum non aliud ei sit videre et aliud operari – sed ipse visio operatio. Videt enim operando et videndo operatur.”

<sup>114</sup> Por. PP III 675b, s. 154: „At si voluntas eius visio eius est et visio voluntas, omne quod vult subtracto omni intervallo fit.”

<sup>115</sup> Por. PP III 673b, s. 148-150: „Si enim voluntate omnia fecit et nulla contradicit ratio, cognoscere autem suam voluntatem deum semper pium dicere et iustum est, unumquodque vero eorum quae facta sunt volens fecit; igitur ut suas voluntates deus cognoscit ea quae sunt quoniam et volens ea quae sunt fecit.”

<sup>116</sup> Por. PP II 559a-b, s. 76: „Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est siquidem idipsum est deo cognoscere priusquam fiant quae facit et facere quae cognoscit. Cognoscere ergo et facere dei unum est.”

stosunek Boga do świata jest zatem poznawczy. (5) *Virtus gnostica* obejmuje zarówno wiedzę o Bogu, jako manifestującym się w świecie, czyli w aspekcie jego immanencji, jak i wiedzę (a raczej niewiedzę) o Bogu jako niebycie, czyli w aspekcie jego transcendencji, będąc przez to samo wyrazem dialektyki Bożej natury<sup>117</sup>.

Procesem komplementarnym do wylewu jest powrót. Szczególne miejsce w procesie powrotu Eriugena przypisał człowiekowi, toteż zanim zostanie podjęte zagadnienie powrotu, należy poświęcić nieco miejsca antropologii Eriugeny.

---

<sup>117</sup> Por. PP III 678c, s. 162: „Nam et creatura in deo est subsistens et deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et incognitus cognitum et forma ac specie carens formosum ac speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem et simplex compositum...”

## 2. ELEMENTY ANTROPOLOGII ERIUGENY

### 2.1. Wyjaśnienie fenomenu człowieka

#### 2.1.1. Natura ludzka jako raj

Jan Szkot Eriugena zaprezentował w swoim systemie dualistyczny opis natury ludzkiej: w stanie przed grzechem i w stanie upadłym. Analizując koncepcję natury ludzkiej przed grzechem F. Bertin mówi o idealnej preegzystencji człowieka albo o stworzeniu człowieka prymordialnego i teofanicznego<sup>1</sup>. D. Moran podkreśla, że to podwójne ujęcie natury ludzkiej jest wyznaczone odmiennym podejściem do fenomenu człowieka ze względu na różne *theoriae* – tj. różne sposoby poznawczego odniesienia do bytu ludzkiego. Natura ludzka jest cała, powszechna i zintegrowana, a jedynie z punktu widzenia czasu jawi się jako rozproszona. Nie jest to jednak pełne i właściwe rozumienie człowieka<sup>2</sup>. Właściwe ujęcie natury ludzkiej to jej ujęcie tak, jak jawiła się ona w stanie idealnym, przed grzechem. Tak pojętą naturę ludzką Eriugena utożsamiał z rajem: granice natury ludzkiej to granice raj<sup>3</sup>.

W czwartej księdze „*De divisione naturae*” Eriugena wyłożył swoją koncepcję raj<sup>3</sup>. Uczynił to referując opinie różnych autorytetów, w kontekście pytania o to, czy słowa Pisma świętego opisujące

---

<sup>1</sup> Por. Bertin, *Les origines*, s. 307-308.

<sup>2</sup> Por. Moran, *The Philosophy*, s. 154.

<sup>3</sup> Por. PP IV 825c: „*Considera ergo extremitates humanae naturae veluti cuiuspiam paradisi terminos sursum versus atque deorsum extra quos, nulla creata intelligitur natura*”.

raj należy brać w sensie „cielesnym”, tj. dosłownie, czy też w sensie duchowym, metaforycznym<sup>4</sup>. Eriugena opowiedział się ostatecznie za interpretacją alegoryczną, opierając się na autorytecie Grzegorza z Nyssy<sup>5</sup>. Zdaniem Eriugeny ten, kto wniknął w słowa Teologa, odkryje, że mianem raju Pismo święte w sposób obrazowy określiło naturę ludzką. Natura człowieka prezentuje się tutaj w stanie przed grzechem, w stanie doskonałym, w którym w najwyższym stopniu jest podobna do Boga, tak, że różni się od niego jedynie tym, że jest odrębnym podmiotem (*praeter rationem subiecti*). Stan ten był dla człowieka źródłem szczęścia i racją jego godności<sup>6</sup>. Natura ludzka w stanie tym była wieczna, gdyż została stworzona w formie prymordialnej, a cała sfera przyczyn jest wieczna. Podobnie jak Bóg była istotą niecielesną, czystym intelektem i dlatego była poza wszelkimi ujęciami kategoryjnymi. Ponadto odznaczała się pełną samowiedzą<sup>7</sup> i wszechmocą, która wynikała z doskonałego zrozumienia woli Bożej i przyłgnięcia do niej<sup>8</sup>. W stanie tym człowiek cieszył się zatem absolutną wolnością, gdyż nie pragnął niczego oprócz tego, czego chciał Bóg, i z tej racji uczestniczył we wszystkich dobrach duchowych<sup>9</sup>. Ta doskonała natura ludzka była niezróżnico-

<sup>4</sup> Por. PP IV 814b i n.

<sup>5</sup> Por. PP IV 816d-817a.

<sup>6</sup> Por. PP IV 822a-b: „Vera enim plantatio Dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam, hoc est ad imaginem omnino sibi similem praeter rationem subiecti (...) creavit in Eden, hoc est in deliciis aeternae felicitatis, et beatitudine divinae similitudinis, maior et melior omni sensibili mundo non mole sed dignitate naturae.”

<sup>7</sup> Por. PP IV 777c: „Inerat ergo humanae naturae potentia perfectissimam sui cognitionem habendi, si non peccaret.”

<sup>8</sup> Por. PP IV 778b: „Nam si humana natura non peccaret, eique qui eam condiderat incommutabiliter adhaereret, profecto omnipotens esset. Quicquid enim in natura rerum fieri vellet, necessario fieret quippe dum nil aliud fieri vellet, praeter quod Creatorem fieri velle intelligeret; Creatoris autem sui voluntatem omnipotentem incommutabilem omnino intelligeret.”

<sup>9</sup> Por. PP IV 796a: „Si enim plenitudo bonorum Deus, illius autem hoc, id est homo, imago, igitur in eo, quod sit plenitudo omnis boni ad principale exemplum, imago habet similitudinem.”

wana pod względem płci i zachowywała swoją pełną integralność, a „zwielokrotnianie” jednostek ludzkich dokonywało się na sposób anielski<sup>10</sup>. Człowiek posiadał wprawdzie ciało, ale było to ciało niematerialne, duchowe<sup>11</sup>. Tak pojęta natura ludzka była niezniszczalna, gdyż – jak stwierdził Eriugena – żadna natura nie może zniszczyć samej siebie, ponieważ zniszczenie jest tylko przypadłością, a nie istotą natury<sup>12</sup>. Obce jej także było wszelkie moralne zło, które również jest czymś do natury dodanym<sup>13</sup>.

Typowe dla alegorycznej interpretacji raju występującej w pismach Eriugeny jest to, że ten stan doskonałości natury ludzkiej nie był przez niego ujmowany jako coś, co miało kiedyś miejsce. Mówiąc o raju nie pojmował go bowiem w kategoriach historycznych, lecz metafizycznych, a raczej antropologicznych. Człowiek – jak pisał T. Gregory – nigdy nie był w raju, ale od razu ulokował się poza swą doskonałą naturą, pogrążony w grzechu. Gdyby rzeczywiście był w raju, nie mógłby zgrzeszyć ciesząc się pełną kontemplacją. Raj nie był zatem miejscem, w którym człowiek rozpoczął swe czasowe istnienie, lecz raczej stanem meta-historycznym, idealnym stanem natury ludzkiej w jej integralności i doskonałości Bożego obrazu<sup>14</sup>. Jeśli koniecznie chciałoby się tutaj zastosować jakieś kategorie czasowe, to należałoby powiedzieć, że raj był przez Eriugenę rozumiany jako stan przyszły, pewien ideał, do osiągnięcia którego należy

---

<sup>10</sup> Por. PP II 532d-533a, s. 22: „'Homo' nanque 'solummodo' esset in simplicitate suae naturae creatus eoque modo quo sancti angeli multiplicati sunt intellectualibus numeris multiplicatus.”; por. PP IV 846b-c; PP V 1013c; por. E. Je a u n e a u, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*. (w:) *Etudes*, s. 341-364.

<sup>11</sup> Por. PP IV 801d: „Ipsa igitur forma spiritualis spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum.”

<sup>12</sup> Por. PP V 933c: „...nulla siquidem natura seipsam corrumpere potest; accidens est enim omni naturae corruptio.”

<sup>13</sup> Por. PP V 946c: „...pravae vero voluntatis obnoxii motus, qui vere proprieque superflua naturae dicuntur, ex nulla causa naturali seu supernaturali eis accidunt.”

<sup>14</sup> Por. Gregory, *L'eschatologie*, s. 379-380.

dążyć<sup>15</sup>. T. Gregory zauważa, że zawarty w Księdze Rodzaju opis rajskiej kondycji człowieka, stawia – zdaniem Eriugeny – to, co jest przyszłością jako przeszłość. U początku czasów znajduje się rzeczywistość przyszła, której prefiguracją jest opis biblijny<sup>16</sup>. Doskonałość natury ludzkiej najpełniej została wyrażona w Chrystusie. Raj – według D. Morana – jest tym, co jednocześnie realizuje się w Chrystusie, i tym, czego pragnie człowiek jako doskonałości swej natury<sup>17</sup>. Eriugena zobrazował tę tezę przy okazji egzegezy słów Księgi Rodzaju 2, 9: Bóg wytworzył z ziemi wszelkie drzewo (*pan ksylon – omne lignum*), a tym wszelkim drzewem raju jest Chrystus – Słowo, Mądrość Ojca. On jest wszelkim drzewem owoc rodzącym, zasadzonym pośrodku raju natury ludzkiej w dwojaki sposób: najpierw ze względu na swoją boskość, w której naszą naturę stwarza, zawiera, żywi i ożywia, oświeca i przebóstwia, porusza i nadaje byt, a po wtóre ze względu na to, że przyjął naszą ludzką naturę w jedność swojej substancji po to, aby ją zbawić i przywrócić do pierwotnej godności<sup>18</sup>. Owocem tego drzewa jest życie wieczne, co jeszcze mocniej podkreśla fakt, że mówiąc o raju, Eriugena miał na myśli stan przyszły<sup>19</sup>.

Ta doskonała natura ludzka przyjęta przez Chrystusa przewyższa godnością naturę anielską. Eriugena pisał o tym w „Homiliach” wyjaśniając słowa Prologu Janowego: „A życie było światłością ludzi...”: „Dlaczego dodał ‘światłość ludzi’ tak, jakby Ten, który jest światło-

<sup>15</sup> Por. PP IV 809b: „Proinde plus, ut arbitrator, laus illa vitae hominis in paradiso referenda est ad futuram eius vitam, si obediens permaneret, quam ad peractam, quae solummodo inchoaverat, nec unquam steterat.”

<sup>16</sup> Por. Gregory, *L'eschatologie*, s. 380.

<sup>17</sup> Por. Moran, *The Philosophy*, s. 159.

<sup>18</sup> Por. PP IV 823 b-c: „Et est pan ksylon, hoc est omne lignum paradisi Verbum et Sapientia Patris, Dominus noster Jesus Christus, qui est omne lignum fructiferum, in medio humanae naturae paradisi plantatum, duplici videlicet modo primum quidem secundum suam divinitatem, qua nostram naturam et creat, et continet, et nutrit, et vivificat et illuminat, et deificat, et movet, et esse facit (...) secundo vero, quo nostram naturam, ut salvaret eam et in statum pristinum revocaret, in unitatem substantiae sibi adjunxit, ut in duabus naturis subsisteret, divina videlicet atque humana.”

<sup>19</sup> Por. PP IV 825d: „...cuius fructus vita aeterna est.”



ścią aniołów, światłością stworzonego wszechświata, światłością wszystkich widzialnych i niewidzialnych istnień, w sposób szczególny i właściwy miał być światłością ludzi? Czy nie dlatego ożywiające wszystko Słowo nazwane jest w sposób szczególny i właściwy światłością ludzi, że (właśnie) jako człowiek ukazało siebie nie tylko ludziom, lecz także aniołom i wszelkiemu stworzeniu zdolnemu stać się uczestnikiem boskiego poznania? Albowiem nie jako anioł aniołom ani jako anioł ludziom, ale jako człowiek objawiło się i ludziom i aniołom i dało się poznać wszystkim, którzy (chcieli) Je poznać.”<sup>20</sup>

Tak pojęta natura ludzka była czymś powszechnym. To, co powszechne, dominuje nad tym, co jest jednostkowe, będąc ontologicznie wcześniejszym centrum, z którego rozwija się to, co zróżnicowane<sup>21</sup>. W tym powszechnym człowieku zawarci byli w formie aktywnej możliwości wszyscy ludzie. Ta pierwotna jedność została rozerwana i zaczęły się w niej wyodrębniać indywidualne różnice wtedy, gdy człowiek zgrzeszył. Grzech pierworodny jest zatem odpowiedzialny za to, co indywidualne i jednostkowe<sup>22</sup>. W duchu neoplatońskim Eriugena nadał temu, co indywidualne, zróżnicowane i wielorakie znamiona niedoskonałości.

### **2.1.2. Człowiek upadły**

Koncepcja grzechu pierworodnego odgrywała w systemie Eriugeny bardzo istotną, chociaż trudną do dokładnego sprecyzowania rolę. Było to być może spowodowane tym, że pojęcie grzechu nie należy do słownika filozoficznego i dlatego próby wcielenia go do systemu metafizycznego musiały napotykać szereg trudności.

---

<sup>20</sup> Hom. XI 289d-290a, s. 256-258: „Quare addidit 'lux hominum' quasi specialiter ac proprie lux sit hominum, qui est lux angelorum, lux universitatis conditae, lux totius visibilis et invisibilis essentiae? An forte verbum vivificans omnia specialiter ac proprie lux hominum dicitur, quia in homine, non solum hominibus, verum etiam angelis omnique creaturae divinae cognitionis particeps fieri valenti seipsum declaravit? Non enim per angelum angelis, neque per angelum hominibus, sed per hominem et hominibus et angelis (...) apparuit.”

<sup>21</sup> Por. J. Trouillard, *Erigène et la théophanie*, s. 109.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 108.

J. Trouillard napisał, że w wizji Eriugeny grzech pierwotny spowodował „rozsadzenie” pierwotnej jedności natury ludzkiej<sup>23</sup>, a F. Bertin określił istotę grzechu jako wieczną i wewnętrzną dysjunkcję w obrębie natury człowieka<sup>24</sup>. Wszystko to wskazuje na fakt, że kategoria grzechu odgrywała niezwykle istotną rolę w wyjaśnieniu niedoskonałości natury człowieka, niedoskonałości, która wynikała z jej oddalenia się od źródła bytu.

Według Eriugeny grzech nie wynika z natury człowieka ani nie ma żadnej innej naturalnej przyczyny. Skłaniał się on ku tezie, że zło nie jest niczym pozytywnym, skoro nie ma żadnego substancjalnego podłoża<sup>25</sup>, a jedyną jego podstawą jest nierozumne i przewrotne poruszenie rozumnej natury<sup>26</sup>, mające źródło w wolnej woli. Człowiek jako istota rozumna i obdarzona intelektem nie chciał bowiem upaść, ale mógł zostać zwiedzionym, zwłaszcza że nie osiągnął jeszcze stanu doskonałości<sup>27</sup>.

Podobnie jak przy swojej interpretacji raj u Eriugena odcinał się od wszelkiego dosłownego rozumienia raj u, tak i w przypadku grzechu pierwotnego uważał, że nie należy traktować faktu przestąpienia Bożego zakazu jako określonego faktu z przeszłości człowieka, lecz jako terażniejszość, jako fakt, który decyduje o aktualnym kształcie trwania<sup>28</sup>. Zasadniczym skutkiem grzechu było rozerwanie pierwotnej jedności poprzez podziały, z których pierwszym jest po-

<sup>23</sup> Por. Trouillard, *Erigène et la théophanie*, s. 108.

<sup>24</sup> Por. Bertin, *Les origines*, s. 313.

<sup>25</sup> Por. PP V 946c i n.: „Non enim ex natura et gratia provenit, quod per privationem nihil est, quoniam neque substantia est, neque naturale accidens, neque virtus naturalis...”

<sup>26</sup> Por. PP IV 826a: „Et quia omne malum nec in natura rerum substantialiter invenitur, neque ex certa causa et naturali procedit; per se enim consideratum omnino nihil est praeter irrationabilem et perversum imperfectumque rationabilis naturae motum”; por. PP IV 762a-b.

<sup>27</sup> Por. PP IV 760d: „Natura siquidem rationalis et intellectualis, quamvis noluit falli, potuit tamen decipi, praesertim cum nondum formationis suae perfectionem acceperit.”

<sup>28</sup> Por. Bertin, *Les origines*, s. 313.

dział na pięci<sup>29</sup>. Podział był formą uzewnętrzniania się tego, co w pierwotnej jedności tkwiło jako możliwość. Z tego powodu ostatecznym skutkiem grzechu było zaistnienie świata materialnego w tej postaci, jaką znamy ze spostrzeżenia zmysłowego: świata podległego czasowi, rozciągniętego w przestrzeni, obdarzonego szeregiem cech przypadłościowych. W swojej przyczynie świat istniał w formie idealnej. Eriugena zaadaptował tutaj poglądy Grzegorza z Nyssy, według którego u podstaw materii tkwią czynniki idealne<sup>30</sup>. Grzech człowieka spowodował powstanie świata materialnego. Kilka możliwych interpretacji tego faktu zanalizowała i przedstawiła w swojej pracy Avital Wohlman<sup>31</sup>. Warto tu przedstawić dwa najciekawsze ujęcia relacji człowieka do świata materialnego. W myśl jednego z tych ujęć świat materialny byłby do pewnego stopnia dziełem człowieka. W systemie neoplatońskim ta myśl nie była niczym nowym, Plotyn przecież uważał, że to dusza stwarza sobie ciało. Człowiek zatem, w sposób nieudolny i niespójny, naśladowałby i kontynuował stwórcze działanie Boga. Bóg działa w sposób niezmienny i skutki jego aktów są wiecznotrwałe. To, co zmysłowe, może jedynie albo być dziełem człowieka, który błędzi ulegając nierozumnym poruszeniom, albo zostało dopuszczone przez Boga z racji naszego grzechu<sup>32</sup>. Natomiast w myśl drugiej interpretacji Bóg stworzył to, co

---

<sup>29</sup> Por. J e a u n e a u, *La division*, s. 341-364.

<sup>30</sup> Por. PP I 478d-479a, s.120: „Omnes igitur categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen (quaedam) inter se mirabili quodam contuitu, ut ait Gregorius, materiem visiblem conficiunt, quaedam vero in nullo apparent semperque incorporales fiunt.”

<sup>31</sup> Por. A. Wohlman, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris 1987, s. 32 i n.

<sup>32</sup> Por. PP II 584a-b: „Et num tibi videtur credibilis dicendum mortalem hominem mortalem sibi carnem fecisse quam ipsum deum per se creasse sed tantum permisisse et admonuisse? Deus enim immortalis est et quodcunque per se ipsum facit immortale est. Omne siquidem mortale quodcunque in hoc sensibili mundo esse videtur et fragile et transitorium aut nos ipsi facimus nostris irrationabilibus motibus errantes aut propter delictum nostrum ad usum mortalis vitae nostrae et exemplum fieri sinitur sive bonis virtutibus administrantibus (et perficientibus) sive malis naturali cursui ne ad suum finem perveniat certis spatiis constitutum impredientibus.”

zmysłowe, w przewidywaniu grzechu człowieka jako pomoc dla niego, aby umożliwić mu powrót do pierwotnej jedności<sup>33</sup>. Ciało materialne byłoby zatem czymś dodanym przez Boga do idealnej natury ludzkiej. W każdym z tych ujęć to właśnie człowiek zostaje obciążony odpowiedzialnością za powstanie świata materialnego w jego obecnej postaci oraz za swoje zróżnicowanie płciowe i powstanie ciała zniszczalnego. Nie można jednak w tym wypadku mówić o drugim stwarzaniu, gdyż – jak pisał Eriugena – człowiek nigdy nie był bez grzechu, tak jak nigdy nie był pozostawiony bez zmiennej woli – przyczyny zła<sup>34</sup>. Bóg przewidział grzech i dlatego to wszystko, co jest konsekwencją grzechu, jak: podział na płci, zwierzęcy sposób prokreacji, potrzeba jedzenia, picia i ubrania, zostało stworzone wraz z człowiekiem<sup>35</sup>. Dla Boga nie istnieje bowiem przeszłość i przyszłość, lecz wszystko jest dlań teraźniejszością, istnieje jednocześnie<sup>36</sup>. Gdy rozróżniamy stan przed grzechem od stanu po upadku, demonstrujemy jedynie, zdaniem Eriugeny, zmienność naszych myśli<sup>37</sup>.

Grzech pierwotny bardzo mocno wpisał się w strukturę ludzkiego bytu i stał się jednym z czynników decydujących o jego aktualnym kształcie. Jednocześnie Eriugena wielokrotnie podkreślał, że zło nie ma substancjalnego podłoża, że jest brakiem i jako takie może zostać wymazane, odkupione.

<sup>33</sup> Por. PP II 540a, s. 36.

<sup>34</sup> Por. PP IV 808c: „...hominem peccato nunquam caruisse: sicut nunquam inteligitur absque mutabili voluntate substitisse.”

<sup>35</sup> Por. PP IV 807c-d: „Haec sunt consequentia peccati propter peccatum, priusquam fieret peccatum ab eo, cuius praesentia non fallitur, in homine et cum homine veluti extra hominem ac superaddita animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bestiarum similitudine procreacionis multiplicatio, indigentia cibi et potus indumentique.”

<sup>36</sup> Por. PP IV 808a: „...quod Deo nihil est ante, nihil post, cui nihil praeteritum, nihil futurum, nihil medium inter praeteritum et futurum, quoniam ipsi omnia simul sunt.”

<sup>37</sup> Por. PP IV 808a-b: „Nam cum dicimus ante et post peccatum, cogitationum nostrarum mutabilitatem monstramus, dum adhuc temporibus subdimur.”

### 2.1.3. Człowiek jako *officina omnium*

W początkowej partii pierwszej księgi „De divisione naturae” Uczeń stawia Nauczycielowi pytanie o to, dlaczego Bóg stworzył człowieka – którego przecież chciał uczynić na swój obraz i podobieństwo – jako zwierzę<sup>38</sup>. Byłoby bowiem, jak się zdaje, czymś chwalebniejszym, gdyby człowiek był wolny od wszelkiej zwierzęcości. Nauczyciel odpowiada Uczniowi, że Bóg dlatego stworzył człowieka jako zwierzę, by w nim ustanowić wszelkie stworzenie widzialne i niewidzialne<sup>39</sup>. Napotykamy w tym miejscu specyficzną wersję neoplatońskiego wątku mikrokosmicznego<sup>40</sup>. W sposób niezwykle wyraźny motyw ten został ukazany w „Homilił” tam, gdzie Eriugena komentował słowa Prologu Janowego: „Na świecie było Słowo a świat stał się przez nie” (J 1, 10). Eriugena podał w tym fragmencie trzy możliwe interpretacje terminu „świat”: pierwsze rozumienie obejmuje sferę istot duchowych, drugie – świat materialny, trzecie natomiast – człowieka: „Trzecim światem jest ten, który na zasadzie pośrednika łączy w sobie i wyższy świat rzeczywistości duchowych i niższy rzeczy cielesnych i z dwóch czyni jedno, a można go pojąć jedynie w człowieku, w którym skupia się całe stworzenie. (Człowiek) składa się bowiem z duszy i ciała. Biorąc ciało z tego świata, a duszę z drugiego, tworzy uporządkowaną całość. I rzeczywiście, ciało posiada całą cielesną, dusza zaś całą niecielesną naturę: w wyniku ich wzajemnego połączenia powstaje doczesna uporządkowana całość – człowiek. Z tej racji nazywa się człowieka ‘całością’, albowiem w nim, niby w jakimś tyglu, stapia się całe stworzenie. Stąd też i sam Pan nakazał uczniom mającym głosić Ewangelię: ‘Głoście Ewangelię całemu stworzeniu’”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Por. PP IV 762b.

<sup>39</sup> Por. PP IV 764b.

<sup>40</sup> Por. M. Kurdziałek, Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata, „Roczniki Filozoficzne”, 19 (1971) z. 1, s. 32-34.

<sup>41</sup> Hom. XIX 294a-b, s. 292-296: „Tercius mundus est qui, ratione medietatis, et superiorem spiritualium et inferiorem corporalium in se ipso copulat et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur in quo omnis creatura adunatur. Corpore

Człowiek – zdaniem Eriugeny – obejmuje w sobie wszelkie poziomy rzeczywistości. Dlatego też Pismo święte wprowadziło opis stworzenia człowieka dopiero szóstego dnia stworzenia, po ustanowieniu całości wszechświata, aby pokazać, że człowiek jest jakby zwornikiem wszelkiego stworzenia, które w sposób powszechny w nim się zawiera. Gdyby opis stworzenia człowieka był umieszczony wcześniej, można by sądzić, że w świecie istnieje coś, co zostało stworzone poza naturą ludzką<sup>42</sup>. Aby lepiej ujaśnić sens mikrokosmizmu Eriugeny, należy bliżej zanalizować określenie człowieka jako warsztatu stworzenia: w jaki sposób w człowieku zostało wszystko ustanowione? Zdaniem C. Steela, ta antropologiczna teza stoi w sercu metafizyki Eriugeny i aby wyjaśnić ten problem, należy wyjść od analizy relacji myśli do rzeczy<sup>43</sup>. To co pojmujemy lepsze jest, jak twierdził Eriugena od tego, co jest pojmovane. Wiedza o rzeczach istniejąca w Bożej Mądrości stoi nieporównanie wyżej w sensie ontologicznym niż same te rzeczy<sup>44</sup>. Rzeczy są bowiem bardziej realne w Myśli Bożej niż w sobie samych; ich prawdziwą, niezmienną i wieczną substancją jest ich idea zawarta w Bożej *virtus*

---

enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. Et corpus quidem omnem corpoream, anima vero omnem incorpoream possidet naturam: quae, dum compagine una conglobantur, omne mundanum hominis efficiunt ornamentum. Ideoque homo dicitur omnis: omnis namque creatura in ipso veluti in officina quadam conflatur. Hinc et ipse dominus praedicaturis discipulis praecepit: 'Praedicate evangelium omni creaturae'."

<sup>42</sup> Por. PP IV 782c-d: „Proinde post mundi visibilis ornatu narrationem introducit homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quod ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur (...) Nam si hominis conditio primitus in narratione conditarum rerum sive visibilium sive invisibilium aperte indicaretur, cetera omnia, quorum conditio narrationis ordine creationem ipsius sequeretur, extra naturam eius subsistere non immerito viderentur.”

<sup>43</sup> Por. C. Steel, *La création de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène*, (w:) *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du 7e Congrès International de Philosophie Médiévale, éd. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, t. 1, s. 206.

<sup>44</sup> Por. PP IV 766b: „Quod enim intelligit, melius esse, quam quod intelligitur, ratio edocet. Nam si rerum omnium cognitio in divina sapientia subsistit, meliorem esse incomparabiliter eam rebus omnibus, quarum cognitio est, non temere pronuntiamus.”

*gnostica*<sup>45</sup>. Realizacja rzeczy poza ideą jest tylko przejawem, manifestacją jej *ousia*, która w sposób pełny istnieje w Myśli Bożej, a która w czaso-przestrzeni przejawia się przez serię przypadłości. Ta stwórcza relacja myśli do rzeczy jest odwzorowywana także na poziomie bytu ludzkiego. Eriugena uważał, że tak jak Stwórcza Mądrość – Słowo Boże widzi wszystko, co w nim stworzone, zanim to zaistnieje w sobie samym, która to właśnie wizja jest prawdziwą substancją rzeczy, tak stworzona mądrość, jaką jest natura ludzka, poznała wszystko, co w niej zostało stworzone, zanim się to stało. I tak jak pojęcie zawarte w Słowie Bożym jest pierwszą i przyczynową istotą całego stworzenia, tak poznanie właściwe człowiekowi jest drugą istotą i skutkiem wyższego pojęcia<sup>46</sup>. Eriugena nie postulował istnienia jakiejś „podwójnej” istoty rzeczy, lecz chodziło mu o jedną i tę samą istotę rzeczy ujmowaną raz w jej przyczynie, a raz w skutkach<sup>47</sup>. Bóg stworzył w człowieku wszystkie rzeczy jako przedmioty ludzkiego poznania. Można zatem powiedzieć, że człowiek posiada wrodzoną wiedzę o świecie, ale w stanie obecnym, po grzechu pierworodnym, poznanie to jest w nim zamazane i dopiero po odnowieniu natury ludzkiej odzyska swą pierwotną doskonałość i prawdę<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Por. PP IV 768b: „...non aliam esse substantiam totius hominis, nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, cognovit; ipsamque cognitionem substantiam esse veram, ac solam eorum, quae cognita sunt, quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt”.

<sup>46</sup> Por. PP IV 778d-779a: „Ut enim sapientia creatrix, quod est Verbum Dei, omnia, quae in ea facta sunt, priusquam fierent, vidit ipsaque visio eorum, quae priusquam fierent, visa sunt, vera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creatrix sapientia, quae est humana natura, omnia, quae in se facta sunt, priusquam fierent cognovit, ipsaque cognitio eorum, quae, priusquam fierent cognita sunt, vera essentia et inconcussa est.”

<sup>47</sup> Por. PP IV 779c: „Non quod alia sit omnium essentia, ut saepe diximus, in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur.”

<sup>48</sup> Por. PP IV 769b-c: „... vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis adhuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his, quae in se condita sunt, divino lumine ambita, et in Deum conversa, in quo omnia perspicue contemplantur.”

Człowiek nie może wprawdzie poznać tego, czym dana rzecz jest, czyli nie może ująć jej nieziennej i wiecznej istoty, lecz na podstawie tego, co ją warunkuje, może poznać, że jest. Każda rzecz bowiem, o ile ją się weźmie w relacji do jej boskiego, stwórczego źródła, jest w pewnym aspekcie niepoznawalna. Poznać coś znaczy zdefiniować to, określić, zakreślić jego granice, a jeśli daną rzecz rozpatrujemy w jej boskiej przyczynie, to podobnie jak ta przyczyna, tak i sama rzecz wymyka się wszelkiemu definicyjnemu myśleniu i w tym aspekcie przybiera charakterystykę nieskończoności. Ponadto ta niewiedza dotycząca istoty rzeczy upadabnia człowieka do Stwórcy, który jest przeciw *Nihil per excellentiam*<sup>49</sup>.

Boże poznanie poprzedza wszystko, co jest, gdyż dla Boga poznać znaczy stwarzać, a zatem sam akt boskiego poznania stanowi substancję rzeczy. Podobnie i poznanie, które dochodzi do skutku w duszy rozumnej, poprzedza wszystko to, co człowiek poznaje<sup>50</sup>. Według Eriugeny to, co jest poznawane, jest stwarzane w tym, kto poznaje<sup>51</sup>. Można zatem powiedzieć, że ludzka myśl jest warunkiem doświadczenia zmysłowego. To, co jest rzeczywiste w świecie, to inteligibilne determinacje wprowadzane przez myśl, a one są stwarzane i istnieją pierwotnie w myślącym i poznającym podmiocie, a dopiero wtórnie manifestują się w rzeczywistości zmysłowej<sup>52</sup>. Ta

<sup>49</sup> Por. PP IV 779c: „...hic autem ex his, quae circa eam considerantur, esse solummodo intelligitur; in utrisque vero, quid sit, nulli creato intellectui nosse licet. Nam si nosci posset, non omnimodo Creatoris sui imaginem in se exprimeret.”

<sup>50</sup> Por. PP IV 779b-c: „Quemadmodum intellectus omnium, quae Pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est, et cunctorum, quae circa eam naturaliter dignoscuntur, subjectum. Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia, et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit.”

<sup>51</sup> Por. PP IV 765c: „Omne quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putasne, in ipso, qui intelligit et sentit, quodammodo posse creari et effici?”

<sup>52</sup> Por. PP IV 774a: „Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere judicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in se ipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt.”



manifestacja rzeczy w świecie zmysłowym jest czymś przypadkowym, dodanym do rzeczy z powodu grzechu człowieka. W tym właśnie sensie człowiek jest warsztatem, w którym powstają wszystkie rzeczy: za jego to bowiem przyczyną to, co istniało w formie ukrytej racji w Słowie Bożym, zaczęło istnieć w formie jawnej: najpierw w ludzkim poznaniu, a potem w świecie zmysłowym.

## 2. 2. Struktura bytu ludzkiego

### 2.2.1. Człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny

Problem złożenia człowieka z duszy i ciała pojawia się w „*De divisione naturae*” w wielu bardzo różnych i na pierwszy rzut oka nie zawsze spójnych kontekstach. Wydaje się jednak, że antropologia Eriugeny mimo różnych szczegółowych artykulacji zawiera pewne stałe, najistotniejsze rysy.

Czwarta księga „*De divisione naturae*” zawiera szereg doniosłych tez antropologicznych. Nauczyciel tocząc dialog z Uczniem stara się mu wyjaśnić, kim jest człowiek, na tle analizy problemu stworzenia człowieka. Nauczyciel zauważył, że ten, kto uważnie wniknąłby w problem cudownego i dającego się z trudem wypowiedzieć stworzenia człowieka, ten odkryje, że człowiek zarówno zawiera się w rodzaju zwierzęcym, jak i istnieje ponad wszelką formą zwierzęcości. Z tego względu można o człowieku powiedzieć, że jest i nie jest zwierzęciem<sup>53</sup>. Człowiek jest zwierzęciem, o ile rozpatruje się go z punktu widzenia tego, co ma on wspólne ze zwierzętami, natomiast transcenduje on poziom zwierzęcości wtedy, gdy ujmuje się go w aspekcie jego wyższej części, która jest wspólna ludziom i istotom niebieskim<sup>54</sup>. Tę część, którą człowiek podziela ze zwierzę-

---

<sup>53</sup> Por. PP IV 752c: „Et si quis intentius naturae ipsius mirabilem ac penitus ineffabilem inspexerit, clare inveniet, eundem hominem et formam quandam in genere animalium esse, et super omnem formam animale subsistere, ac per hoc et affirmationem et negationem recipere, et de eo praedicari recte posse: Homo animal est; homo animal non est.”

<sup>54</sup> Por. PP IV 752c-753a: „Dum enim in ipso corpus et vita nutritiva, et sensus, et memoria sensibilia, omnisque irrationabilis appetitus, ut est furor et cupiditas,

tami Eriugena, idąc za świętym Pawłem, nazwał człowiekiem zewnętrznym, ziemskim lub po prostu ciałem, natomiast część wyższą nazwał człowiekiem wewnętrznym, duchowym, albo umysłem, duchem lub intelektem<sup>55</sup>. Nic zatem dziwnego, że dwojaki jest opis stworzenia człowieka, skoro sam człowiek jest jakby dwojaki: w aspekcie swojej cielesności został stworzony wraz ze zwierzętami, zaś jego wyższa część została stworzona na obraz i podobieństwo Boże<sup>56</sup>. Człowiek zewnętrzny składa się niejako z trzech części: ciała, ruchu życiowego i pięciorakiego zmysłu<sup>57</sup>, natomiast człowiek wewnętrzny obejmuje zmysł wewnętrzny, rozum i intelekt<sup>58</sup>.

---

considerantur, omnino animal est; haec enim omnia communia sunt illi cum ceteris animalibus: altiori vero sui parte, qua ratione consistit, et intellectu, et interiori sensu, cum omnibus suis rationabilibus motibus, quos virtutes appellant, cumque aeternarum divinarumque rerum memoria, omnino animal non est. Siquidem cuncta haec eadem sunt homini cum caelestibus essentiis, quae omne, quod in animalium natura comprehenditur, excellentia substantiae incomprehensibiliter superant.”; por. także PP IV 755b-c.

<sup>55</sup> Por. PP IV 753c-b: „Et ea quidem pars, qua animal est, exterioris hominis, ea vero, qua superat cetera animalia et seipsum, in quantum animal est, interioris congrue appellationem recipit.”; oraz PP IV 753c: „Et ea quidem natura, qua animalibus homo communicat, caro dicitur; ea vero quae caelestis essentiae particeps est, mens vel animus, vel intellectus.”

<sup>56</sup> Por. PP IV 753c.

<sup>57</sup> Por. PP IV 824d-825a: „Et ea quidem, quae corpori, exteriori videlicet homini datur, in tres partes rationabili contuitu separatur. Quarum prima corpus ipsum est formata materia constitutum, de quo solummodo praedicatur esse, quo in humana natura nil inferius intelligitur. Secunda pars est sursum versus, quae multis nominibus appellari et solet et potest. Dicitur enim nutritiva et auctiva, quia nutrit corpus et auget et continet in uno, ne defluat et solvatur. Vocatur etiam vitalis motus(...). Tertia pars est, quae in quinquepartito corporeo sensu dignoscitur, quae videlicet pars phantasias omnium rerum sensibilium, quae circa hominem exteriorem intelliguntur, recipit, memoriaeque tradit. In his tribus partibus totus exterior homo constituitur.”

<sup>58</sup> Por. PP IV 825a-b: „Interior vero homo, qui in anima sola subsistit, et ad imaginem Dei factus est, alteram tripartitam recipit discretionem. Habet enim sensum interiorem, per quem anima phantasias sensibilium rerum, quas per corporeum sensum excipit, discernit atque dijudicat. Deinde rationem possidet, per quam omnium rerum, quas vel intelligere vel sentire potest, rationes investigat. Summum hominis est animus, ultra quem in humana natura nil superius invenitur, cuius pro-

W piątej księdze „De divisione naturae” Eriugena, nawiązując do ewangelicznej opowieści o dziesięciu uzdrowionych trędowatych (Łk 17, 11-19), nakreślił nieco odmienną w szczegółach wizję człowieka. Dziesięciu trędowatych jest alegorycznym obrazem natury ludzkiej, która składa się jakby z dziesięciu części: ciała, złożonego z czterech cielesnych elementów, i kształtującej je formy oraz duszy, która istnieje jako intelekt, rozum, podwójny zmysł (wewnętrzny i zewnętrzny) oraz ruch życiowy<sup>59</sup>. W tym fragmencie ruch życiowy, który wcześniej został przypisany człowiekowi zewnętrznemu, zostaje wymieniony wśród władz duszy. Dusza jest bowiem dla ciała zasadą życia, zasadą jego aktywności, gdyż to dusza – jak będzie jeszcze o tym mowa – ożywia ciało i posługuje się nim. Eriugena był tutaj wierny tradycji platońskiej<sup>60</sup>.

Cały człowiek – jego ciało i dusza – zostały stworzone, zdaniem Eriugeny, na obraz i podobieństwo Boże<sup>61</sup>. Jednakże przed grzechem pierwotnym w ludzkiej naturze nie było nic, co nie byłoby duchowe i inteligibilne<sup>62</sup>. Ciało człowieka było duchowe i nieśmiertelne, takie będzie też po zmartwychwstaniu<sup>63</sup>. To, co materialne istnieje zatem w duszy ludzkiej w formie idealnej, w formie racji,

---

prium officium est, et praedictas partes inferiores se regere, et ea, quae in ipso et proxime circa ipsum subsistunt, quantum sinitur ascendere, contemplari.”

<sup>59</sup> Por. PP V 874a: „Humana quippe natura denaria quantitate solet significari: anima namque et corpore constare dubium non est. Corpus autem quinario numero pollet, quattuor videlicet elementis corporalibus, et forma, quae illa componit elementa et formificat. Anima quoque quinario numero non dissonat. Subsistit namque intellectui, et ratione, et duplici sensu, interiori profecto et exteriori, vitalique motu, quo corpus administratur.”

<sup>60</sup> Por. P l a t o n, Fajdros 246.

<sup>61</sup> Por. PP V 884c: „Ideoque totam naturam hominis, animam et corpus, immortalem et incorruptibilem creatam fuisse, non incongrue, ut arbitror, aestimamus.”; por. PP IV 800a .

<sup>62</sup> Por. PP V 878d-879a: „In humana siquidem natura nil subsistit, quod spirituale et inteligibile non sit.”

<sup>63</sup> Por. PP IV 800b: „Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus.”

gdyż zostało stworzone w człowieku jako przedmiot ludzkiego poznania<sup>64</sup>. I tak jak dwa sprzeczne twierdzenia dotyczące Bożej Natury mogą być prawdziwe, tak odnośnie do człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, prawdziwe jest zarówno stwierdzenie, że jest on zwierzęciem, jak i stwierdzenie, że nim nie jest. Człowiek nie jest zwierzęciem, gdyż nieskończenie przewyższa pozostałe istoty żywe, a zarazem jest zwierzęciem, gdyż został stworzony jako zwierzę, a wszystkie istoty żywe zostały stworzone ze względu na niego, aby nimi kierował i stał na ich czele<sup>65</sup>.

Po grzechu człowieka świat materialny, istniejący pierwotnie w formie idealnej, popadł wraz z człowiekiem w „gorszy”, zdeterminowany przez czas i przestrzeń sposób istnienia, dlatego to dzięki człowiekowi świat ten musi zostać odnowiony i zbawiony<sup>66</sup>.

W warunkach istnienia określonego czaso-przestrzenną należy w człowieku wyróżnić duszę jako formę substancjalną ciała oraz ciało złożone z materii i formy jakościowej<sup>67</sup>. Bez formy nadającej

<sup>64</sup> Por. PP IV 759b: „Nam et extrema pars eius et vilissima, corpus dico, secundum rationes suas tota est in toto homine, quoniam corpus, in quantum vere corpus est, in rationibus suis subsistit, quae in prima conditione factae sunt.”; por. także PP IV 760a-b.

<sup>65</sup> Por. PP IV 758a-c: „Quid igitur mirum, si de homine, qui solus inter cetera animalia ad imaginem Dei factus est, vere simul possit praedicari, homo animal est, non est animal homo (...) Porro si propterea divinae essentiae affirmationes et negationes conveniunt, quoniam superat omnia, quae ab ea facta sunt et quorum causa est, cui non liceat prospicere, negationes et affirmationes imagini et similitudini eius, quae in homine est, unanimiter convenire, quandoquidem superat cetera animalia, inter quae sub uno genere conditus est, et cuius causa condita sunt? Quis enim recte sapientium ignorarit, hunc mundum visibilem cum omnibus suis partibus, a summo usque deorsum, propter hominem esse factum, ut ei praeesset, et dominaretur omnium rerum visibilem?”

<sup>66</sup> Por. PP IV 760a: „Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum reversura, et per ipsum salvanda.”

<sup>67</sup> Por. PP III 701a, s. 212: „Quoniam igitur omnium corporum ex quattuor simplicium elementorum coitu compositorum ex maximis usque ad minima pervenientium triplex consideratio est – aliter enim in eis materia inspicitur, aliter forma et species quae materiae adiecta omne solidum atque sensibile corpus efficit.”

kształt materii materia nie mogłaby utworzyć tego oto ciała i byłaby niepoznawalna. Formę tę Eriugena nazwał formą jakościową, gdyż to właśnie dzięki przyjęciu ilości i jakości materia ukształtowana z czterech elementów może pojawić się w poznaniu zmysłowym. Forma jakościowa, podobnie jako sama materia, podlega wzrostowi, zmniejszaniu się i innym zmianom<sup>68</sup>. Natomiast dusza jako forma substancjalna ciała jest niezmienna i nie doznaje żadnego wpływu ze strony ciała. Dusza, choć jest w sobie prosta i bez wielkości czy rozciągłości, poprzez swoją obecność sprawuje kontrolę nad ciałem. I chociaż nie jest umiejscowiona, to ożywia i rządzi zlokalizowanymi częściami ciała. Mówi się, że dusza jest w ciele, ale nie należy tego rozumieć w sensie przestrzennym, lecz raczej, że dusza jest stale w możności do posłużenia się tym oto ciałem, np. w poznaniu zmysłowym<sup>69</sup>. Ruch życiowy jest jakby pośrednikiem między ciałem a duszą. To za jego pośrednictwem dusza ożywia ciało i kieruje nim<sup>70</sup>.

Grzech pierworodny, chociaż rozbił pierwotną jedność natury ludzkiej, to jednak tej natury nie zmienił, a jedynie ją zniekształcił<sup>71</sup>. To właśnie jest warunkiem możliwości powrotu człowieka do pierwotnej jedności natury.

---

<sup>68</sup> Por PP III 701d, s. 214: „...ipsa nanque est qualitativa forma quae adiuncta materiae corpus efficit – qualitativam quidem formam dico illam quae ex qualitate sumpta et quantitate sensibus corporeis apparet materiaeque instabilitati adhaerens cum ipsa semper fluctat generationem et corruptionem patiens.”

<sup>69</sup> Por. PP IV 731b, s. 280-282: „Hoc autem totum in se ipsa simplex omnique corporali quantitate localibusque spatiis anima carens in corpore quod regit sua praesentia peragit et, dum ipsa nullo loco contineatur, locales tamen partes sui corporis ubicumque sint vivificat atque gubernat. Non enim cumulo carnalium membrorum localiter concluditur nec cum sensibus foras porrectis localiter porrigitur. Adest autem potentialiter ad recipiendas phantasias quae in sensuum suorum instrumentis, ubicunque sint, formantur.”

<sup>70</sup> Por. PP IV 791b: „...vitalis motus (...) nihil aliud sit ipse praeter quandam copulam et juncturam corporis et animae, qua sibi invicem adhaerent, et per quam corpus ab anima formatur, vegetatur, et administratur.”

<sup>71</sup> Por. PP V 873a: „... ut per hoc intelligamus naturam nostram non esse perditam vel mutatam, sed vitiorum deformitate decoloratam.”; por. PP V 872a.

### 2.2.2. Człowiek jako obraz Boży

Zdaniem Eriugeny cały człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo. Jednakże po grzechu pierwotnym ten obraz Boży najwyraźniej rysuje się w duszy ludzkiej. Bóg jest duchem i dlatego jego obraz wyciska się na tym, co duchowe. Przed grzechem pierwotnym cała natura ludzka, nawet ciało, miała charakter duchowy, dlatego cały człowiek był obrazem Stwórcy<sup>72</sup>. Natomiast po grzechu pierwotnym podobieństwo Boże wryte w duszy ludzkiej jest dostrzegalne w triadzie: intelekt – rozum – zmysł wewnętrzny<sup>73</sup>. Znamienne dla intelektualizmu Eriugeny jest to, że podobieństwo człowieka do Stwórcy jest widoczne przede wszystkim w ludzkich władzach poznawczych.

Powyższa triada utożsamia się z inną triadą, która również jest znakiem Trójcy świętej wrytym w naturze ludzkiej, a mianowicie z triadą: *ousia (essentia)*-substancja/istota \* *dynamis (virtus)*-moc \* *energeia (operatio)*-działanie<sup>74</sup>. Te trzy elementy są jednością opisującą naturę ludzką w trzech aspektach. Tak jak Bóg jest jednością istoty i wielością substancji czy osób<sup>75</sup>, tak każdy byt może zostać

<sup>72</sup> Por. PP II 567b, s. 94: „(N.) Putasne ipsum deum qui ad imaginem suam nostram creavit naturam corpus esse an spiritum? (A.) (...) Deus (...) spiritus est et qui adorant eum in spiritu et veritate adorant. (N.) Non ergo secundum corpus sed secundum animam imago dei nostrae naturae impressa est? (A.) Hoc quoque verissimum est fateri.”

<sup>73</sup> Por. PP II 569b, s. 98: „In ea enim NOUS intellectus dicitur, LOGOS ratio, DIANOIA sensus non ille exterior sed interior, et in his tribus essentialis trinitas animae ad imaginem dei constitutae subsistit.”; por. 571a, s. 102.

<sup>74</sup> Por. PP I 486b, s. 136: „Nam cum omni rationabili intellectualique natura tria inseparabilia semperque incorruptibiliter manentia considerantur, OUSIAN dico et DYNAMIN ENERGEIANque, hoc est essentiam virtutem operationem.”; por. PP I 505c-d, s. 180; PP II 567a, s. 92.

<sup>75</sup> Jeśli chodzi o problematykę trynitarną, to Eriugena przyjmując tu sposób mówienia Ojców greckich – por. PP II 567b-c, s. 94: „Deus est trinitas et unitas, hoc est tres substantiae in una essentia et una essentia in tribus substantiis vel personis. Sicut enim Graeci MIAN OUSIAN TREIS YPOSTASEIS vel TRIA PROSOPA dicunt, id est unam essentiam tres substantias vel tres personas, ita Romani unam essentiam tres

opisany w terminach powyższej triady, której elementy są od siebie nieoddzielalne.

Istota każdej rzeczy będąc bezpośrednim skutkiem przyczyn prymordialnych, sama – można powiedzieć – jest bardziej szczegółową przyczyną. Eriugena wprowadzając rozróżnienie między takimi pojęciami jak *ousia* i *physis* napisał, że każde stworzenie, o ile istnieje w swoich racjach, jest *ousia*, o ile zaś realizuje się w materii, jest *physis*. Można zatem powiedzieć, że *physis* jest realizacją niezmiennej i niezniszczalnej *ousia* w warunkach określonych przez czas i przestrzeń oraz zmienność<sup>76</sup>. Istota każdego bytu jest niepoznawalna, a zatem niedefiniowalna. Na podstawie przysługujących jej przypadłości można określić, że istnieje, ale nie można zdefiniować, czym jest. Np. każdy byt jest pierwotnie ujmowany w kategoriach miejsca i czasu, gdyż, będąc stworzonym z niczego, ma czasowy początek i jest w określony sposób, co jednoznacznie wskazuje na to, że istnieje, choć nie mówi to wcale, czym on jest<sup>77</sup>.

Jeśli zaś chodzi o pojęcia *dynamis/virtus* i *energeia/operatio*, to – jak wskazuje I. P. Sheldon-Williams – mają one wyraźnie arystotelesowsko-neoplatonicki rodowód<sup>78</sup>. Neoplatonicy, jak już była o tym mowa, przejęli arystotelesowską doktrynę aktu i możliwości modyfikując ją do potrzeb własnej teorii przyczynowania. Przyczyna była charakteryzowana w terminach możliwości czynnej, a skutek – możliwości biernej, podczas gdy sam proces przyczynowania wiązał się z przekazem „nadmiaru mocy” tkwiącej w przyczynie. Każda przy-

---

substantias vel personas, in hoc tamen videntur differe quod Grecos MIAN YPOSTASIN, id est unam substantiam, dicere non reperimus, Latini vero unam substantiam tres personas frequentissime solent dicere.”

<sup>76</sup> Por. PP V 867s-b: „Omnis itaque creatura, quantum in suis rationibus subsistit, ousia est; in quantum vero in aliqua materia procreatur, physis.”

<sup>77</sup> Por. PP I 487a-b, s. 138: „OUSIAN per se ipsam diffinire et dicere quid sit nemo potest; ex his autem quae inseparabiliter ei adhaerent et sine quibus esse non potest, ex loco dico et tempore omnis enim OUSIA de nihilo creata localis temporalisque est, localis quidem quia aliquo modo est quoniam infinita non est, temporalis vero quoniam inchoat esse quod non erat, solummodo definiri potest quia est.”

<sup>78</sup> Por. PP I, przypis 144, s. 237.

czyna była jako przyczyna już w pełni zaktualizowana, dlatego dla danej przyczyny być, móc działać i działać było tym samym<sup>79</sup>.

Eriugena zaadaptował tę doktrynę przede wszystkim dla potrzeb swojej antropologii. Przykładem zastosowania tej triady do wyjaśnienia fenomenu człowieka, może być to, co B. Stock określił mianem Szkotowego *cogito*<sup>80</sup>: „Gdy zatem mówię: 'Pojmuję, że jestem', to czy w tym jednym słowie, jakim jest 'pojmuję', nie zakładam trzech nieoddzielalnych od siebie znaczeń? Bo pokazuję, że jestem, że mogę pojąć, że jestem, oraz że pojmuję, że jestem. Czyż nie widzisz, jak jednym słowem oznaczony został mój byt, możliwość i działanie? Albowiem nie pojmowałbym, gdybym nie istniał, ani nie pojmowałbym, gdybym nie miał mocy pojmowania, ani gdyby ta moc była we mnie uśpiona, a nie przechodziła w akt pojmowania”<sup>81</sup>.

W szóstej księdze „*De divisione naturae*” motyw ten powróci w nieco innym kontekście. Gdy poznaję, że jestem, to moje poznanie nie poprzedza faktu mego istnienia, lecz istnienie i poznanie istnienia stanowią pewną „fenomenologiczną jednostkę”<sup>82</sup>. Dla Eriugeny „być” i „być poznany” jest tym samym<sup>83</sup>. Jaki jest sens tego sformułowania w kontekście analizy bytu ludzkiego?

<sup>79</sup> Chrześcijańscy neoplatonicy zastosowali tę triadę przede wszystkim do wykładni doktryny stworzenia, jako opozycyjnej względem doktryny emanacji. Por. I. P. Sheldon-Williams, *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena*, (w:) CH, s. 431 i 493 i n.

<sup>80</sup> Por. B. Stock, *Intelligo me esse: Eriugena's „cogito”*, (w:) JSEhPh, s. 327-335.

<sup>81</sup> PP I 490b, s. 144 (tłum. własne): „Dum ergo dico, Intelligo me esse, nonne in hoc uno verbo quod est Intelligo tria significo a se inseparabilia? nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Num vides uno verbo et meam OUSIAM meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem neque intelligerem si virtute intelligentiae carerem nec illa virtus in me silet sed in operationem intelligendi prorumpit.”

<sup>82</sup> Por. Stock, *Intelligo*, s. 332.

<sup>83</sup> Por. PP IV 776b: „Res autem ipsas, quae se intelligunt, in quantum se intelligere possunt, non dixerim esse semet priores. Nam ubi res ipsa et sui cognitio unum est, qualis praecessio fieri potest, non video. Scio enim me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia non aliud sum, et aliud scientia, qua me scio.”



Proces poznania jest do pewnego stopnia tożsamy ze stwarzaniem. To, co pojmuje, jest doskonalsze od tego, co jest pojmowane. Dlatego wszystkie rzeczy zostały stworzone w człowieku, jako przedmioty ludzkiego poznania, bo gdzie lepiej są poznawane, tam prawdziwiej istnieją<sup>84</sup>. Człowiek jest zatem w pewnym sensie „stwórcą” rzeczy, ale nie stwórcą samego siebie, gdyż nie posiada doskonałej wiedzy o sobie<sup>85</sup>. Tym intelektem, który pojmuje byt ludzki, jest Intelpekt Boży. Stąd jedyną poprawną substancjalną definicją człowieka jest: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*<sup>86</sup>. Definicja ta stwierdza, że istotą człowieka jest pojęcie zawarte w Umyśle Bożym, który jest niedostępny ludzkiemu poznaniu, a zatem i ludzkie *quid* jest poznawczo niedostępne. Definicja ta afirmując *esse*, nie określa czym człowiek jest<sup>87</sup>. Inne definicje, które określają człowieka jako zwierzę rozumne, śmiertelne, nie dotyczą substancji człowieka, gdyż ujmują byt ludzki na podstawie tego, co jest *circa substantiam*, czyli tego, co jest przypadłością substancji, która zaczyna się rodzić w czasie i przestrzeni<sup>88</sup>. Człowiek zatem zarazem zna siebie i nie zna siebie. Zna siebie na podstawie tego, jak przejawia się w świecie zmysłowym, natomiast nie zna siebie

<sup>84</sup> Por. PP IV 773d-774a: „...ipsaque notitia rerum, quae intra se continentur, in tantum melior est his, quarum notitia est, in quantum melior est natura, in qua constituta est. Omnis autem rationabilis natura omni irrationabili et sensibili naturae recta ratione praeponitur, quoniam Deo propinquior est. Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere iudicandae sunt.”

<sup>85</sup> Por. PP I 485a-b, s. 132-134: „Videtur mihi (tj. homo et angelus) neque se ipsos neque inter se invicem diffinire posse. Nam si homo se ipsum vel angelum diffinit maior se ipso est et angelo. Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur. Eadem de angelo est ratio.”

<sup>86</sup> PP IV 768b.

<sup>87</sup> Por. PP IV 768c; por. Moran, „Officina omnium”, s. 203.

<sup>88</sup> Por. PP IV 768b-c: „Nec vereor, eos, qui definiunt hominem, non secundum quod intelligitur esse, sed ex his, quae circa eum intelliguntur, dicentes, homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax, et quod est mirabilius, hanc definitionem usiadem vocant, dum non sit substantialis, sed circa substantiam, ex his, quae per generationem substantiae accidunt, extrinsecus assumpta.”

takim, jak istnieje w Bożym Umyśle. Ta niewiedza w najwyższym stopniu upadabnia człowieka do Boga, gdyż tak jak Bóg nie wie, czym jest, albowiem jest nieskończony i dlatego nie jest czymś, tak i człowiek, stworzony na obraz Boży, jest uczestnikiem Boskiej nieskończoności<sup>89</sup>.

Triada *essentia-virtus-operatio* utożsamia się z triadą *intellectus-ratio-sensus interior*. Można zatem powiedzieć, że *esse* człowieka jest jego intelekt, „aktywna inteligencja”, według określenia B. Stocka<sup>90</sup>, która daje się poznać jedynie poprzez swoją aktywność i to tylko w tym, że jest, a nie czym jest. Dla ludzkiego intelektu zatem być i pojmować znaczy to samo. Intelekt, dopóki nie zacznie pojmować, znajduje się jakby w stanie niebytu, z którego go wydobywa dopiero jego aktywność<sup>91</sup>.

Inną trójcą naszej natury jest: *mens-peritia-disciplina*<sup>92</sup>. Studium umysłu to studium jego mocy i działań: one wzajemnie się pojmują i formują<sup>93</sup>. Podobnie jak w poprzednich triadach, umysł za pośrednictwem swojej zdolności i wiedzy daje się ująć w swoim istnieniu, natomiast jego *quid est* pozostaje ukryte.

### 2.2.3. Struktura duszy ludzkiej

Dusza ludzka jest jedna i prosta i w swojej istocie utożsamia się z intelektem. Intelekt ujawnia się poprzez swoją aktywność i właśnie ze względu na te różne rodzaje aktywności mówimy o różnych władzach duszy. Cała dusza utożsamia się ze swoimi władzami: cała jest

<sup>89</sup> Por. PP IV 772a: „Itaque sicut divina essentia, ad cuius imaginem facta est, infinita est, ita illa humana substitutio nullo certo fine terminatur.”

<sup>90</sup> Por. Stock, *Intelligo*, s. 330.

<sup>91</sup> Por. PP I 454b, s. 64: „Nam et noster intellectus prius quam veniat in cogitationem atque memoriam non irrationabiliter dicitur non esse. Est enim per se invisibilis et nulli praeter deum nobisque ipsis cognitus est.”

<sup>92</sup> Por. PP IV 767d: „.... ita ut quaedam Trinitas sit unius essentiae, mens, peritia, disciplina.”

<sup>93</sup> Por. PP IV 767d: „Mens itaque et peritiam et disciplinam suam intelligit, et a sua peritia suaque disciplina intelligitur, non quid, sed quia est; aliter enim coessentialis Trinitatis non erit.”; por. Moran, *The Philosophy*, s. 203

życiem, całą intelektem, całą rozumem, całą zmysłem, całą pamięcią, całą ożywia ciało, żywi, powoduje jego wzrost, całą za pośrednictwem zmysłów odbiera formy rzeczy widzialnych oraz całą jest zasadą poznania umysłowego<sup>94</sup>. Te wszystkie władze duszy nie stanowią zatem różnych jej części, lecz różne ruchy jednej i tej samej duszy, wyodrębnione ze względu na różny kierunek intencji i będące źródłem odpowiedniego zrozumienia<sup>95</sup>. Dlatego Eriugena raz wymieniał triadę: intelekt-rozum-zmysł wewnętrzny jako „części” człowieka wewnętrznego, a innym razem mówił o tej triadzie jako o trzech powszechnych ruchach duszy.

Pierwszy ruch, którego podmiotem jest intelekt, transcenduje naturę samej duszy i dlatego nie można go dokładnie określić. Jego przedmiotem jest niedostępny poznaniu Byt Boży i stąd efektem tego poznawczego ruchu jest wiedza niewiedzy: świadomość tego, że Bóg transcenduje wszelkie bytowe i poznawcze kategorie i dlatego w żaden sposób nie można go ująć w tym, czym on jest<sup>96</sup>. Drugi ruch ujmuje Boga jako przyczynę rzeczy i ten ruch dokonuje się już w granicach duszy, która dzięki wiedzy ujmuje stwórcze racje wszystkich rzeczy. Wiedza ta rodzi się za pośrednictwem ruchu pierwszego w ruchu drugim, jest to uzyskana przez rozum wiedza o przyczynach

---

<sup>94</sup> Por. PP IV 754c: „Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilium sentit; tota ipsarum rerum, ultra omnem corporeum sensum, naturam et rationem tractat, discernit, conjungit, dijudicat.”

<sup>95</sup> Por. PP IV 787b-c: „Ac per hoc non illius partium diveristas, si tamen partes in ea esse ducendum est, sed administrationum ac motuum varietas dignoscitur; motus quippe eius partes eius sunt, qui diversas intelligentias in anima faciunt.”

<sup>96</sup> Por. PP II 572c-d, s. 106: „Tres universales motus animae sunt quorum primus est secundum animum secundum rationem tertius secundum sensum. Et primus quidem simplex est et supra ipsius animae naturam et interpretatione caret (hoc est cognitione ipsius circa quod movetur) 'per quem circa deum incognitum mota nullo modo ex ullo eorum quae sunt ipsum propter sui excellentiam cognoscit' secundum quod quid sit (hoc est in nulla essentia seu substantia vel in aliquo quod dici vel intelligi valeat eum reperire potest; superat enim omne quod est et quod non est et nullo modo diffiniri potest quid sit).”

prymordialnych istniejących w Słowie Bożym. Wiedza ta jest wtórna względem niewiedzy będącej efektem pierwszego ruchu<sup>97</sup>. Trzeci ruch – ruch zmysłu wewnętrznego – dotyczy skutków przyczyn prymordialnych. Jest to ruch złożony, gdyż nie ujmuje swojego przedmiotu bezpośrednio, lecz za pośrednictwem wyobrażeń uzyskanych dzięki zmysłom. W zmysle wewnętrznym owe wyobrażenia są porządkowane i dopiero za ich pośrednictwem można osiągnąć przyczyn tych rzeczy, których te wyobrażenia dotyczą<sup>98</sup>.

Powyższe sformułowania zdają się sugerować, że poszczególne ruchy duszy podlegają modyfikacjom ze względu na różne przedmioty. Jest to do pewnego stopnia mylące. Pierwszym i najwyższym przedmiotem ludzkiej aktywności intelektualnej jest niedostępny poznaniu Byt Boży. Gdyby człowiek nie zgrzeszył, poznawałby w sposób doskonały, bezpośrednio w Bogu siebie samego i wszystkie inne stworzenia<sup>99</sup>. W stanie przed grzechem człowiek nie posiadał wiedzy o sobie jako o tej oto konkretnej jednostce, lecz było to coś w rodzaju prostego, powszechnego ujęcia siebie i wszystkich

<sup>97</sup> Por. PP II 572d-573a, s. 106: „Secundus vero motus est quo 'incognitum' deum 'diffinit secundum quod causa' omnium sit. Diffinit enim deum causam omnium esse et est motus iste intra animae naturam 'per quem ipsa naturaliter mota omnes naturales rationes omnium formatrices quae in ipso cognito solummodo per causam' (cognoscitur enim quia causa est-) 'aeternaliter factae subsistunt operatione scientiae sibi ipsi imponit', hoc est in seipsa per carum cognitionem exprimit ipsaque cognitio a primo motu nascitur in secundo.”

<sup>98</sup> Por. PP II 573a-b, s. 106-108: „Tertius motus est 'compositus, per quem quae extra sunt' anima 'tangens veluti ex quibusdam signis apud se ipsam visibilibus rationes reformat.' Qui compositus dicitur non quod in se ipso simplex non sit quemadmodum primus et secundus simplices sunt sed quod non per se ipsas sensibilibus rerum rationes incipit cognoscere. Primo siquidem phantasias ipsarum rerum per exteriorem sensum quinquempertitum secundum numerum instrumentorum corporali-um in quibus et per quae operatur accipiens easque secum colligens dividens ordinans disponit, deinde per ipsas ad rationes earum quarum phantasiae sunt perveniens intra se ipsam eas (rationes dico) tractat atque conformat.”; por. Com. IV 5, 336b-c, s. 304-306.

<sup>99</sup> Por. PP IV 777d-778a: „Perfectissima igitur cognitio et sui et Creatoris ei ante peccatum naturaliter insita est, quantum cognitio creaturae et seipsam et causam suam potest comprehendere.”; por. 777c.

rzeczy w wizji Boga<sup>100</sup>. Szczegółowe poznanie siebie człowiek uzyskał wtedy, gdy zaczął istnieć jako indywiduum, czyli po grzechu pierworodnym<sup>101</sup>. To doskonałe poznanie siebie i swego Stwórcy było wrodzone człowiekowi<sup>102</sup>, a skoro grzech nie zniszczył, jak już to zostało powiedziane, natury ludzkiej, ale ją jedynie zniekształcił, to i nie zatarł całkowicie owego poznania. Dowodem na to, że człowiek nie popadł w całkowite zapomnienie o sobie i o Bogu, jest obecne w człowieku pragnienie szczęścia<sup>103</sup>. Dla Eriugeny istotą szczęścia jest bowiem doskonała kontemplacja prawdy<sup>104</sup>. Grzech nie zatarł zatem tej wiedzy, ale ją zniekształcił i odwrócił porządek poznania. Przed grzechem człowiek poznawał wszystkie rzeczy w ich przyczynach istniejących w Umyśle Bożym, po grzechu natomiast człowiek przechodzi od poznania rzeczy materialnych ku poznaniu rzeczy duchowych, od najniższych teofanii ku najwyższym. Nie jest to jednak w gruncie rzeczy porządek poznania, ale porządek przypominania sobie, gdyż tak jak racje wszystkich rzeczy zostały ustanowione w ludzkim intelekcie, tak formy zmysłowe, ilości i jakości zostały ustanowione w ludzkim zmyśle<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> Por. PP IV 776d: „Nam in illa primordiali et generali totius humanae naturae conditione nemo seipsum specialiter cognoscit, neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita.”

<sup>101</sup> Por. PP IV 777a: „...ita unusquisque in communione humanae naturae nec seipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, juxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.”

<sup>102</sup> Por. PP IV 777c: „Inerat ergo humanae naturae potentia perfectissimam sui cognitonem habendi, si non peccaret.”

<sup>103</sup> Por. PP IV 777d: „...quamvis appetitus beatudinis, quam perdiderat, etiam post casum in ea (sc. anima) remansisse intelligatur, qui in ea nullo modo remaneret, si seipsam et Deum suum omnino ignoraret.”

<sup>104</sup> Por. PP IV 744b.

<sup>105</sup> Por. PP IV 785b-c: „Hinc datur intelligi, quemadmodum universitatis conditae intelligibiles rationes, in quantum intelligi possunt, in hominis intellectu creatae sunt, ita eiusdem universitatis sensibiles species et quantitates et qualitates, in quantum sentiri possunt, in humano sensu conditionis suae causas consituunt atque subsistunt.”

Ludzki duch jest zatem zasadą wszelkiego poznania, nawet poznania zmysłowego i zawiera w sobie wszystko to, co jest możliwym przedmiotem jego aktywności poznawczej. Przy czym warunkiem możliwości wszelkiego ludzkiego poznania jest istniejące w człowieku ujęcie Boga.

#### 2.2.4. Intelpekt jako jedna z władz duszy

Podsumowując to, co już zostało powiedziane odnośnie do Szkotowej koncepcji intelektu, należy stwierdzić, że dla niego intelekt stanowił istotę duszy ludzkiej, a tym samym był tą strukturą, w której się streszczał cały byt człowieka. W pismach Eriugeny można napotkać takie określenia tej władzy jak: *animus*, *mens*, *spiritus*, czy wreszcie *intellectus*<sup>106</sup>, rzadziej *intelligentia*<sup>107</sup>. Gdy mówił on o intelekcie ujętym w jego aktywności, to dla wyrażenia przenikliwości i ostrości jego działania używał takich terminów jak: *acies mentis*<sup>108</sup>, *acies contemplationis*<sup>109</sup>, *contuitus mentis* lub *animi*<sup>110</sup>. Często można napotkać porównanie działania tej władzy do procesu widzenia. W „*Expositiones*” Eriugena napisał, iż dla Boga i dla wszelkiego rozumnego i intelektualnego stworzenia tym samym jest być, być światłem i widzieć, czyli pojmować mocą gnostyczną, albowiem ich *esse* jest światłem i widzeniem<sup>111</sup>. Jeszcze raz powraca tutaj motyw wyznaczony przez Szkotowe *cogito*: dla człowieka tym samym jest być i pojmować, ludzkie *esse* jest tożsame z jego intelektualną aktyw-

<sup>106</sup> Por. Com. IV 5, 336a, s. 304.

<sup>107</sup> Por. Com. IV 7, 338d, s. 316.

<sup>108</sup> Por. PP II 531c, s. 18; 576c, s. 114; PP III 625b, s. 40; 633b, s. 58; 635a, s. 62.

<sup>109</sup> Por. PP III 638c-d, s. 70: „Utrunque mihi videtur ut et candelam quantum **acies contemplationis** nostrae deo illuminante ex nimio subtilitatis suae fulgore non repellitur investigare nos...”.

<sup>110</sup> Por. PP I 455c, s. 68: „... recto mentis contuitu theologi scrutati sunt.”; 455a, s. 66; 493c, s. 152; PP II 544a, s. 44.

<sup>111</sup> Por. Exp. XIII 254-258, s. 173: „...non aliud est et ipsi Deo et omni rationali et intellectuali creaturae esse, et aliud lux esse, et nichil aliud est lux esse et aliud videre, hoc est intelligere gnostica virtute. Idipsum itaque ipsis est esse et lucere et videre; esse enim ipsorum lux est et visio.”

nością. Nie ma tutaj prymatu bytu nad poznaniem (a w zasadzie pojmowaniem) czy poznania nad bytem, ale tożsamość obu tych porządków. Ludzkie *esse* jest wynikiem Bożego pojmowania: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*<sup>112</sup>. W Bożym Umyśle nie ma idei człowieka, jeśli przez termin „idea” będziemy rozumieć określony zespół istotnych własności przysługujących człowiekowi i wyznaczających ludzkie *quid est*. Ta definicja afirmuje ludzkie *esse*, ale nie mówi – jak już wspomniano – czym człowiek jest. Człowiek w swojej istocie nie jest bowiem żadnym kategoryalnym „czymś”, jego byt ma charakter dynamiczny.

W cytowanym fragmencie „Expositiones” Eriugena napisał, że *esse* człowieka tożsamy z jego aktywnością intelektualną jest światłem. Stanowi to nawiązanie do dionizjańskiej koncepcji hierarchicznego porządku, gdzie przekaz bytu był tożsamy z przekazem światła<sup>113</sup>. Natomiast w „Homilii” Eriugena napisał: „Ludzka natura, chociażby (człowiek) nie zgrzeszył, nie mogłaby świecić o swych własnych siłach, nie jest bowiem światłością ze swje natury, ale uczestnikiem światłości. Nie będąc sama mądrością, może stać się mądra dzięki uczestnictwu w mądrości. Tak więc, jak to powietrze, które samo z siebie nie świeci, lecz nosi miano ciemności, jest jednak zdolne być światłem słonecznym, tak i nasza natura zdolna jest uczestniczyć w świetle mądrości, a dopóki jest rozważana sama w sobie, wydaje się jakąś ciemną substancją. I podobnie jak wspomniane powietrze, o którym – dopóki uczestniczy w promieniu słonecznym – nie mówi się, że świeci samo przez się, lecz że jasność słońca pojawia się w nim w taki sposób, że i nie traci swojej naturalnej ciemności, i przejmuje w siebie przychodzące światło, tak rozumna część naszej natury, dopóki doświadcza obecności Boga-Słowa,

<sup>112</sup> PP IV 768b.

<sup>113</sup> Por. CH II 3, 140c, s. 12 (s. 128): „Jego istnienie tak wysoce substancjonalne, będące jedyną prawdziwą przyczyną wszystkich istnień, porównują one do światła i nazywają życiem.” Por. także. CH VIII 1, 240b, s. 33-34 (s. 147): „...druga hierarchja duchów niebiańskich otrzymuje czystość, światło i doskonałość, w sposób, o którym mówiliśmy, za pośrednictwem blasków boskich, które jej przekazuje pierwsza hierarchja.”

poznaje swojego Boga i rzeczywistości dostępne intelektowi nie sama przez się, lecz dzięki wszczepionemu jej boskiemu światłu.”<sup>114</sup>

Ludzka natura jest światłem, ale jest nim na mocy partycypacji w Bożym świetle, sama z siebie jest ciemnością. Światło może tutaj oznaczać byt Boży, ale również Bożą mądrość. Powyższy fragment podkreśla całkowitą zależność i pochodność tak ontyczną jak i poznawczą człowieka od Boga. Bóg jest najwyższym przedmiotem ludzkiego poznania. Eriugena pisał, iż intelekt jest tą władzą, która ze swojej natury „krąży” wokół Boga. Ta aktywność intelektu była niejednokrotnie przyrównywana do ruchu sferycznego wokół najwyższego Dobra jako nieporuszonego centrum<sup>115</sup>. Ruch po okręgu, jako ruch, którego kres jest zarazem jego początkiem i środkiem, był uważany za najdoskonalszy rodzaj ruchu<sup>116</sup>. Eriugena chciał być może przez to zasugerować, że Bóg jest nie tylko kresem każdej aktywności poznawczej, ale również jej początkiem i „środkiem”. Samopoznanie człowieka i ludzkie poznanie Boga tworzą

<sup>114</sup> Hom. XIII 290c-d, s. 262-266: „Humana natura, etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non posset; non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis. Capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia cuius participatione sapiens fieri potest. Sicut ergo aer iste per semetipsum non lucet sed tenebrarum vocabulo nuncupatur, capax tamen solaris luminis est, ita nostra natura, dum per seipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia est, capax ac particeps lucis sapientiae. Et quemadmodum praefatus aer, dum solares radios participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor dicitur in eo apparere ita ut et naturalem suam obscuritatem non perdat et lucem supervenientem in se recipiat, ita rationalis nostrae naturae pars, dum praesentiam dei verbi possidet, non per se res intelligibiles et deum suum, sed per insitum sibi divinum lumen cognoscit.”

<sup>115</sup> Por. Exp. VII 1, s. 94-95: „Talis circularis motus, vel, ut plenius dicam, sphericus, circa summum bonum, tanquam circa quoddam immobile centrum, omnibus creaturis visibilibus et invisibilibus communis est, quamvis non equaliter moveantur.” Ruch umysłu wokół Boga jest motywem typowo Plotyńskim: „...my, krążąc niejako z zewnątrz, chcemy wysłowić nasze własne przeżycia, kiedy bądź blisko jesteśmy, bądź też odpadamy od Niego z powodu trudności wokół Niego” (En. VI, 9, 4, t. 2, s. 679).

<sup>116</sup> Por. DN IV 9, 705a, s. 153 (s. 39): „Ruch jej (tj. duszy) okrężny (*kinezis kyklike*) zasadza się na porzuceniu rzeczy zewnętrznych, ażeby wejść sama w siebie: ażeby doprowadzić swoje zdolności umysłowe do myśli o jedności, by nie mogła zbłądzić, będąc zamknięta jakby w kole.”



jakby inteligibilny krąg: człowiek poznając siebie poznaje Boga, który przecież jest *esse omnium*, ale to ludzkie poznanie i samopoznanie jest uwarunkowane uprzednim poznaniem Boga<sup>117</sup>.

W cytowanym już fragmencie „Homilii” Eriugena napisał, że człowiek może poznać Boga tylko dzięki wszczepionemu mu boskiemu światłu. W. Beierwaltes stwierdza, że raczej człowiek jest w stanie poznać to, co niepoznawalne tylko dzięki jego obecności w nim („... rozumna część naszej natury, dopóki doświadcza obecności Boga-Słowa, poznaje swojego Boga...”). W ten sposób sam Bóg staje się właściwie czynnikiem aktywnym w poznaniu Boga przez człowieka<sup>118</sup>: „Słuchaj samego Słowa: 'Gdyż nie wy będziecie mówili, ale Duch Ojca waszego będzie mówił przez was'. Tym jednym zdaniem chciało nas Słowo pouczyć, abyśmy i w innych przypadkach rozumieli to samo i aby zawsze w uchu naszego serca rozbrzmiewało w sposób niewypowiedziany: To nie wy jesteście, którzy świecicie, ale Duch Ojca waszego, który świeci w was, to jest wyjawia wam, że ja w was świecę, ponieważ ja jestem światłością dostępnego intelektowi świata, czyli natury obdarzonej rozumem i zdolnością pojmowania. To nie wy jesteście, którzy mnie pojmujecie, ale ja sam w was przez Ducha mojego siebie samego pojmuję, ponieważ wy nie jesteście światłością substancjalną, lecz uczestnikami istniejącej samoistnie światłości.”<sup>119</sup>

W. Beierwaltes w swoim studium na temat Szkotowej koncepcji Bożej absolutnej samoświadomości polemizuje z idealistyczną wykładnią systemu Eriugeny, która rzutowała na jego metafizykę he-

<sup>117</sup> Por. Beierwaltes, *Das Problem*, s. 513.

<sup>118</sup> Por. Beierwaltes, *Das Problem*, s. 511.

<sup>119</sup> Hom. XIII 290d-291a, s. 266: „Audi ipsum verbum: 'Non vos, inquit, estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis'. Hac una sententia voluit nos docere id ipsum in caeteris intelligere, ac semper in aure cordis nostri ineffabili modo sonare: Non vos estis qui lucetis, sed spiritus patris vestri qui lucet in vobis, hoc est, me in vobis lucere manifestat, quia ego sum lux intelligibilis mundi, hoc est, rationalis et intellectualis naturae; non vos estis qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per spiritum meum meipsum intelligo, quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis.”

głowski schemat dziejowy<sup>120</sup>. Tę interpretację można napotkać np. u Leszka Kołakowskiego w „Głównych nurtach marksizmu”<sup>121</sup>. Jest ona niezwykle pociągająca zwłaszcza, że znajduje w doktrynie Eriugeny wiele punktów oparcia, niemniej Eriugena napisał „De divisonne naturae” a nie „Fenomenologię ducha”. Doszukiwanie się u Eriugeny tezy o konieczności dzieła stworzenia po to, aby Bóg mógł dojść do pełnej samoświadomości w ludzkim duchu, jest interpretacją zbyt daleko idącą. To, że warunkiem ludzkiego poznania Boga jest samopoznanie Boga w człowieku, nie znaczy, że ludzka samowiedza jest Bożą samowiedzą. Najdoskonalszą samowiedzą Ojca jest Chrystus-Logos, a nie ograniczony intelekt ludzki. Powyższa teza może świadczyć jedynie o tym, że intelektualne ujęcie Boga jest dla człowieka, używając terminologii scholastycznej, *primum cognitum* albo jakąś formą *a priori* warunkującą wszelkie ludzkie poznanie.

---

<sup>120</sup> Por. Beierwaltes, *Das Problem*, s. 506 i n.

<sup>121</sup> Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Paryż 1976, t. 1, s. 30-38.

Część czwarta

**ZAGADNIENIE POWROTU  
W WYMIARZE METAFIZYCZNYM  
I MISTYCZNYM**



# 1. Powrót w aspekcie metafizycznym

## 1.1. Warunki możliwości powrotu

Procesem komplementarnym względem ruchu wylewu stojącego u źródeł powstania wszystkich rzeczy jest powrót. Wylew i powrót są tak ściśle ze sobą związane, że nie można myśleć o jednym nie myśląc równocześnie o drugim<sup>1</sup>. W obrębie tego cyklu zawiera się cała struktura rzeczywistości i odpowiadająca jej struktura ludzkiego myślenia. Ta odpowiedniość między dialektyką a rzeczywistością okazuje się wpisana w naturę rzeczy<sup>2</sup>. Proces powrotu nabiera szczególnego znaczenia w perspektywie antropologicznej. To w człowieku i poprzez człowieka dokona się powrót całego świata do jego źródła, ale aby to było możliwe, konieczne było zbawcze dzieło Chrystusa. T. Gregory uważa, że dla Eriugeny *reditus* nie jest indywidualnym wstępowaniem i wyzwoleniem, a w jeszcze mniejszym stopniu dokonuje się z inicjatywy człowieka. Jest on możliwy jedynie dzięki wcieleniu Słowa, które odkupiło z grzechu naturę ludzką, a wraz z nią całe stworzenie, doprowadzając ją z sobą do Ojca<sup>3</sup>. D. Ducłow ujmując Szkotową Chrystologię w kontekście neoplatońskiego schematu wylewu i powrotu stwierdził, iż tak jak Wcielenie Słowa (*incarnatio*)

---

<sup>1</sup> Por. PP II 529a, s. 14: „Processio nanque creaturarum earundemque reditus ita simul rationi occurrunt eas inquirenti ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est de processione sine reditu et collectione et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.”

<sup>2</sup> Por. PP IV 748d-749a; por. E. J e a u n e a u, Le thème du retour, (w:) Etudes, s. 370.

<sup>3</sup> Por. G r e g o r y, L'eschatologie, s. 382.

w obrębie trzeciej formy natury wyznaczyło kres dialektycznego zstępowania, tak przyjęcie ludzkiej natury (*inhumanatio*) znaczy przejście od podziału do analizy, od *exitus* do *reditus*, od kreatywnego do zbawczego Logosu<sup>4</sup>. W „Komentarzu do Ewangelii Jana” proces ten został zobrazowany przez zstąpienie i wstąpienie Chrystusa: „On sam (tj. Chrystus) w innym miejscu otwarcie wyłożył, jakim jest jego zstąpienie i wstąpienie, mówiąc: 'Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, a teraz opuszczam świat i idę do Ojca'(J 16, 28). Jego wyjściem od Ojca jest przyjęcie ludzkiej natury; a jego powrotem do Ojca jest przebóstwienie i wyniesienie do wyżyn Boskości człowieka, którego przyjął.”<sup>5</sup> Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest paradygmatem tego wszystkiego, co będzie udziałem człowieka u kresu czasów<sup>6</sup>. Człowiek dostępuje teraz tego dzięki wierze i nadziei, potem doświadczy tego w wizji, rzeczywiście<sup>7</sup>.

Powrót do pierwotnej jedności natury jest zdaniem Eriugeny dziełem natury i łaski. Przytoczył on szereg przykładów cyklicznych procesów zachodzących w świecie zmysłowym, jak np. ruch planet<sup>8</sup>, czy w świecie nauki<sup>9</sup>. Chciał przez to pokazać, że każdy ruch zmierza do kresu, którym jest jego początek<sup>10</sup>. Jednakże powrót ten, chociaż

<sup>4</sup> Por. D. F. Duclow, *Dialectic and Christology in Eriugena's Periphyseon*, „Dionysius”, 4 (1980), s. 110. *Incarnatio* i *inhumanatio* są to dwa różne aspekty jednego zdarzenia wyznaczone różnymi punktami widzenia (*theoria*).

<sup>5</sup> Com. III 5, 319c-d, s. 224: „Qualis autem descensus eius et ascensus, ipse alibi aperte exposuit dicens: 'Exivi a patre et veni in mundum, et iterum relinquo mundum et vado ad patrem.' Exitus ergo eius a patre humanatio est; et reditus eius ad patrem hominis, quem accipit, deificatio et in altitudinem divinitatis assumptio.”

<sup>6</sup> Por. PP V 894a: „Et hoc totum Dominus et Salvator noster Jesus Christus resurgendo a mortuis in seipso et perficit, et exemplum omnium, quae futura sunt, praemonstravit.”

<sup>7</sup> Por. Com. III 5, 319d, s. 224: „...quoniam omnes, quos salvavit, in ipso ascendant, nunc per fidem in spe, in fine vero per speciem in re.”

<sup>8</sup> Por. PP V 866a i n.

<sup>9</sup> Por. PP V 868d i n.

<sup>10</sup> Por. PP V 866c: „Finis autem totius motus est principium sui; non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat.”

ma bazę w naturze rzeczy, nie mógłby się dokonać bez udziału łaski<sup>11</sup>, której najwyższym przykładem jest sam Chrystus.

S. Gersh w swoim artykule traktującym o zagadnieniu *reditus* w „De divisione naturae” stara się wyłowić i ujaśnić metafizyczne założenia doktryny powrotu<sup>12</sup>. Jednym z nich jest teza głosząca, w kontekście neoplatońskiego gradualizmu, że skutki są trwałe dlatego, że powracają do swojej przyczyny, a nie dlatego, że trwają w sobie<sup>13</sup>. W rzeczywistości będącej hierarchicznym ciągiem przyczyn i skutków każdy szczebel jest o tyle, o ile jest czymś stałym, a wykazuje on swoją stałość wtedy, gdy powraca do swojej przyczyny, w której „jest” w sposób pełny. Przykładem tego może być cielesność człowieka: tym, co w ciele ludzkim jest trwałe i niezienne, jest ciało duchowe, którego znakiem jest ciało materialne i w którym wyciśnięta jest forma duszy<sup>14</sup>. Ciało materialne zostaje zachowane w duszy nawet po śmierci człowieka i po rozproszeniu jego ciała na elementy. Ta zachowana w duszy forma ciała materialnego jest warunkiem możliwości jego przysłego zmartwychwstania<sup>15</sup>.

Skoro skutki powracając do swoich przyczyn są w nich zachowywane, to zamknięcie tego cyklu nie jest prostym powrotem do inicyjalnej jedności, lecz jest to stan przewyciężenia wielości z równoczesnym jej zachowaniem<sup>16</sup>. Substancja rzeczy nie ginie bowiem, jak

<sup>11</sup> Por. PP V 902d: „Ambabus itaque cooperatricibus, ipsa quidem natura et gratia, resurrectio perficietur.”

<sup>12</sup> Por. S. Gersh, *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, (w:) BM, s. 108-125.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 113.

<sup>14</sup> Por. PP V 801c: „Quodcunque enim in humanis corporibus immutabile intelliguntur, primae conditionis proprium est; quicquid vero in eis mutabile ac varium percipitur, illud est superadjectum, extraque naturam substitutum.” Por. PP V 802d: „Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur.”

<sup>15</sup> Por. PP IV 802 b-c: „Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illi vivente, verum etiam post eius solutionem et in elementa mundi reditum.”

<sup>16</sup> Por. Gersh, *The Structure*, s. 114 i n.

pisał Eriugena, ale przejdzie w to, co lepsze<sup>17</sup>. Powrót pozwala osiągnąć punkt wyjścia zapośredniczając cały proces rozwoju rzeczywistości i dlatego kres nie jest prostą jednością lecz raczej maksymalnie zunifikowaną wielością. Przykładem tego może być jedność triady *essentia-virtus-operatio*, jedność jednostek w gatunku, gatunków w rodzaju a rodzaju w jednej istocie, podobnie jedność liczb w monadzie i wiele innych. Wszystko to świadczy o tym, że celem powrotu jest *unum quoddam multiplex et simplex*.<sup>18</sup>

## 1.2. Typy i etapy powrotu

Zależnie od perspektywy czasowej, w której powrót jest rozpatrywany, można wyróżnić cztery typy powrotu<sup>19</sup>. W określonym momencie czasu, dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa dokonało się odkupienie człowieka i powrót natury ludzkiej do raju – to jest pierwszy typ powrotu. Ten powrót jest warunkiem możliwości każdego innego powrotu, np. tego – i jest to drugi typ powrotu – którego dokonują ci, którzy pozostają wciąż w ciele, a jednocześnie częściowo, w duszy, wstępują do raju<sup>20</sup>. Ten typ powrotu zasługuje na szczególną uwagę ze względu na to, że stanowi istotę doświadczenia mistycznego. Trzeci typ powrotu to stan, w którym znajdują się zmarli, którzy osiągnąwszy już kres podziału, jakim jest rozpad ciała, teraz oczekują zmartwychwstania. Czwartym typem powrotu jest ten, który dokona się u kresu czasów, gdy natura ludzka zostanie zrównana w godności z anielską. Trzy ostatnie typy powrotu zostały zobrazowa-

---

<sup>17</sup> Por. PP V 876b: „Nec per hoc conamur astruere, substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram.”

<sup>18</sup> PP V 881c.

<sup>19</sup> Por. Gersh, *The Structure*, s. 116.

<sup>20</sup> Por. PP V 895a: „Hinc datur intelligi, non aliud esse paradisum, in quem resurgens ingressus est, praeter ipsam humanae naturae integritatem, quam in seipso restauraverat, et in qua primus homo, si non peccaret, gloriosus permaneret. Ipse est paradisus, qui sanctis promittitur, in quem ex parte, anima videlicet, iam ingressi sunt, ex parte, corpore dico, extra adhuc sunt.”



ne w Szkotowej egzegezie Przemienienia Pańskiego. Na trzy sposoby, zdaniem Eriugeny, można pojąć to, jak święci stają się jednym z Chrystusem i w Chrystusie w czystości swojej kontemplacji. Mogą tego dokonać, gdy pozostają wciąż w ciele, pozostawiwszy ciało i otrzymawszy ciało duchowe. Obrazem pierwszych jest Eliasz, drugich – Mojżesz, trzecich natomiast przedstawia Chrystus, objawiając w ten sposób uczniom formę powszechnego zmartwychwstania<sup>21</sup>.

Powrót do pierwotnej integralności natury ludzkiej, czyli – jak to ujął Eriugena – powrót do raj, zostaje zapoczątkowany już w tym życiu. Świadczy to o tym, że powrót ma nie tylko wymiar metafizyczny, ale i etyczno-moralny. W wymiarze metafizycznym początkowym etapem powrotu jest stan szczytowego rozproszenia, czyli moment rozpadu ciała na cztery elementy świata zmysłowego<sup>22</sup>. Drugi etap będzie miał miejsce w momencie powszechnego zmartwychwstania, gdy każdy otrzyma swoje własne ciało wskrzeszone z elementów. Trzeci etap jest naznaczony przemianą ciała w ducha, natomiast czwarty będzie powrotem ducha do przyczyn prymordialnych, a piąty powrotem całej natury do Boga, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. PP V 999c: „Tribus autem modis Sancti in puritate contemplationis cum Christo et in Christo fieri intelliguntur. Fiunt enim et adhuc in carne detenti, fiunt a corpore soluti, fiunt corporibus receptis. Horum trium modorum manifestissima exempla in transformatione Domini in monte manifestata sunt; viventium siquidem in carne Elias, solutorum corpore Moyses, resurgentium ipse Dominus typum gestabat. Resurrectionis siquidem omnium formam in transfiguratione sui corporis discipulis ostendit.”

<sup>22</sup> Por. PP V 875c: „...quoniam ad nihilum redire nulla natura sinitur, et ubi ruinae suae finem posuit, inde iterum redire inchoavit. Finis autem ruinae solutio corporis est. Ex solutione itaque corporis reditus naturae proficiscitur.”

<sup>23</sup> Por. PP V 876a-b: „Prima igitur humanae naturae reveriso est, quando corpus solvitur, et in quattuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quattuor elementorum recipiet. Tertia quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus.”

Idea całkowitego odnowienia natury ludzkiej rodzi jednakże pewien istotny problem: czy można mówić o powszechnym powrocie i odnowieniu natury ludzkiej, jeśli część ludzi jest potępiona na zawsze?<sup>24</sup> Znowu pojawia się tutaj klasyczny Szkotowy dylemat: jeśli przyjmiemy, że cała natura ludzka zostanie odnowiona, to sprzeciwiamy się słowom Pisma świętego mówiącym o wiecznym potępieniu. Jeśli przyjmiemy, że natura ludzka tylko u niektórych zostanie odnowiona, to negujemy powszechność dzieła zbawienia i sprzeciwiamy się rozumowi.<sup>25</sup> Rozwiązanie tego dylematu Eriugena znalazł w pismach Maksyma Wyznawcy, od którego przejął dwa typy powrotu: *reditus generalis* – powszechny powrót natury ludzkiej i *reditus specialis* – powrót wybranych. Powrót powszechny jest odzyskaniem wszelkich dóbr naturalnych, które człowiek posiadał jako istota stworzona na Boży obraz i podobieństwo. Cała natura ludzka jest obrazem Boga, toteż cała musi do Boga powrócić<sup>26</sup>. Dzięki *reditus generalis* natura ludzka odnawia w sobie piękno obrazu Bożego, które utraciła przez grzech pierworodny, co jest symbolicznie wyrażone jako powrót do raju. Niemniej czym innym jest, jak pisał Eriugena, wejść na powrót do raju, a czym innym jeść z Drzewa Życia. Cała nasza natura powróci do pierwotnej godności, ale tylko niektórzy, godni przeobstwienia, będą uczestniczyć w owocach Drzewa Życia. A tym owocem jest życie szczęśliwe, wieczny pokój w kontemplacji prawdy, co stanowi istotę deifikacji<sup>27</sup>. Powrót powszechny jest zatem odzyskaniem utraconej integralności natury i dokonuje

<sup>24</sup> Por. Je a u n e a u, *Le thème*, s. 372.

<sup>25</sup> Por. PP V 924c: „Non enim levis consideratio est unum e duobus eligere: aut aeternas poenas impiorum angelorum et hominum destruere, aut divinam bonitatem et beatitudinem, absorpta omni malitia miseriaque, non ubique in omni creatura regnaturam.”

<sup>26</sup> Por. Gregory, *L'eschatologie*, s. 385.

<sup>27</sup> Por. PP V 979a-b: „Ubi datur intelligi, quod tota nostra natura, quae generaliter vocabulo hominis ad imaginem et similitudinem Dei facti significatur, in paradisum, hoc est, in pristinam conditionis suae dignitatem reversura sit, in his autem solummodo, qui deificatione digni sunt, ligni vitae fructum participabit. Ligni autem vitae, quod est Christus, fructus est beata vita, pax aeterna in contemplatione veritatis, quae proprie dicitur deificatio.”

się na mocy natury, powrót wybranych oznacza przebóstwienie natury ludzkiej i jest dziełem łaski.

Przy końcu „*De divisione naturae*”, jakby dla zwieńczenia swego dzieła, Eriugena wymienia siedem etapów powrotu wybranych. Pierwszym stopniem jest przejście ciała w ruch życiowy, drugim przejście ruchu życiowego w zmysł, trzecim – przejście zmysłu w rozum, czwartym natomiast przejście rozumu w ducha. Dalszy etap stanowić będzie transformacja ducha w wiedzę o tym wszystkim, co jest po Bogu, a potem nastąpi przejście tej wiedzy w mądrość czyli wewnętrzną kontemplację prawdy. Ostatnim etapem będzie przejście tych dusz, które są doskonale oczyszczone w Boga, czyli deifikacja<sup>28</sup>.

Eriugena ilustrował swoją myśl przykładami (*exempla*) i podobieństwami (*similitudines*) wziętymi z Pisma świętego<sup>29</sup>. Przykładem powszechnego powrotu może być egzegeza biblijnych fragmentów mówiących o wyjściu Narodu Wybranego z Egiptu i przejściu przez Morze Czerwone. Pismo wzmiankuje, że nikt z Izraelitów nie pozostał w Egipcie, podobnie też wszyscy pod wodzą Mojżesza przeszli przez Morze Czerwone. Te wydarzenia są obrazem, a zarazem zapowiedzią powszechnego odkupienia, które dokona się u kresu czasów, kiedy Chrystus, mistyczny Mojżesz wyprowadzi swój lud, tj. cały rodzaj ludzki, odkupiony jego krwią, ze śmierci

---

<sup>28</sup> Por. PP V 1020c-1021a: „*Quorum recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem, secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinariam veluti partium nostrae naturae adunationem, corporis videlicet, et vitalis motus, sensusque, rationisque, intellectusque, ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est, contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur.*”

<sup>29</sup> Por. PP V 1001b: „*Exempla autem ac similitudines utriusque reversionis ex divinis Scripturis comparare debemus.*”

do życia. Dzięki temu, który przyjął i odkupił całą naturę ludzką, jedynie prostota tej natury będzie widoczna w człowieku<sup>30</sup>.

### 1.3. Deifikacja jako kres powrotu wybranych

Zarówno *reditus generalis* jak i *reditus specialis* realizują dwa najistotniejsze momenty: powrót człowieka do tego, co stanowi jego istotę, w czym wyraża się jego natura, oraz powrót tej natury do Boga. Tym, w czym streszcza się natura człowieka, jest intelekt. Eriugena w swej egzegezie ewangelicznej perykopy opisującej spotkanie Chrystusa z Samarytanką u studni Jakubowej pisał o tym następująco: „Przeto kobietą jest dusza rozumna, której mężem jest duch (*animus*) (...). O tym mężu mówi Apostoł: 'Głową kobiety jest mąż, głową męża – Chrystus, głową Chrystusa – Bóg'. Jak gdyby jasno powiedział: Głową duszy rozumnej jest jej mąż, jej intelekt; zaś głową samego intelektu jest Chrystus”<sup>31</sup>.

U kresu czasów cała natura ludzka przejdzie w intelekt. Eriugena pisał o tym w przytaczanym już fragmencie przyrównującym naturę ludzką do dziesięciu trędowatych. Ta dziesięcioraka natura ludzka, kiedy zostanie uwolniona dzięki łasce swojego Stwórcy i Zbawcy ze wszelkiej dodanej do niej nędzy, niby z jakiegoś trądu, powróci do swej jedności, tak że nie będzie w niej dziesięciu władz, lecz sam intelekt zjednoczony czystą kontemplacją prawdy. Zostało to oznaczone przez owego trędowatego, który sam powrócił do Pana, aby oddać Bogu chwałę ze swego uzdrowienia. Albowiem cała natura

---

<sup>30</sup> Por. PP V 1002a: „... praefigurabat generale illud baptismi, quod in fine mundi perficietur, quando mysticus Moyses populum suum, universum videlicet genus humanum, sanguine suo redemptum, omnique impietate atque malitia detersum, de morte ducet ad vitam, quando in nullo homine nihil praeter simplicitatem naturae apparebit, merito ipse, qui eam totam accepit, totamque sanavit.”

<sup>31</sup> Com. IV 5, 336a, s. 302-304: „Mulier itaque est anima rationalis, cuius vir intelligitur animus (...). De hoc viro ait apostolus: 'Caput mulieris vir, caput viri christus, caput christi deus'. Ac si aperte diceret; Animae rationalis caput est vir eius, intellectus eius; ipse vero intellectus caput est christus.”

ludzka przejdzie w sam intelekt, aby nie pozostało w niej nic oprócz owego intelektu, którym będzie kontemplować swego Stwórcę<sup>32</sup>. Dzięki tej kontemplacji dusza stanie się piękniejszą i bardziej podobną do swego Stwórcy<sup>33</sup>.

Wszystkie te teksty zdają się sugerować, że istotą deifikacji jest kontemplacja: w tym punkcie spotykają się *theoria* i *theosis*<sup>34</sup>. W „*De divisione naturae*” znajduje się wiele tekstów, które wskazują jednoznacznie, że istotą przyszłej szczęśliwości jest pełna kontemplacja prawdy. „Cenna jest w oczach Pana śmierć jego wyznawców”, wołał Psalmista. Znaczy to, że cenne jest przejście najczystszych dusz ku najbardziej wewnętrznej kontemplacji prawdy, co stanowi istotę prawdziwej szczęśliwości i wieczności<sup>35</sup>. Nieco dalej Eriugena powtórzył, że istotą przyszłej szczęśliwości będzie prawdziwa, pełna kontemplacja, ona jest prawdziwą radością<sup>36</sup>.

Odnowienie natury ludzkiej w jej integralności dokonuje się w granicach natury i dotyczy wszystkich ludzi, deifikacja wynosi ponad naturę tylko wybranych. To nie dzięki naturze, lecz dzięki łasce *homo efficitur deus*<sup>37</sup>. Łaska działa na płaszczyźnie moralnej

---

<sup>32</sup> Por. PP V 874a-b: „Denariam hominis quantitatem habes, ut opinor, quae conditoris et Redemptoris sui gratia de omni superaddita sibi miseria veluti de quadam lepra liberabitur, et in unum redigetur, ut non denaria quantitas, sed solus intellectus simplicis veritatis pura contemplatione unitus remaneat. Quod significari arbitror per ipsum leprosum, qui solus ad Dominum reversus est, gloriam Deo de sua mundatione referens(...). Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat, praeter illum solum intellectum, quo Creatorem suum contemplabitur.”

<sup>33</sup> Por. PP V 879b: „Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur.”

<sup>34</sup> Por. P. Dietrich, D. Duclow, *Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis in „Periphyseon V”*, (w:) JS-é, s. 35.

<sup>35</sup> Por. PP V 926b-c: „’Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius’, hoc est, pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, quae vere vera beatitudo est et aeternitas, transitus.”

<sup>36</sup> Por. PP V 945c: „...verae beatitudines erunt in veris contemplationibus, verum gaudium, vera laetitia.”

<sup>37</sup> Hom. XXIII 296b, s. 310; por. XV 292a, s. 276.

i intelektualnej: na płaszczyźnie moralnej oczyszcza człowieka z grzechu, „spala” ludzkie winy, natomiast na płaszczyźnie intelektualnej dzięki oświeceniowi uzdalnia człowieka do pełnego poznania<sup>38</sup>. Każdy człowiek dostępuje łaski zależnie od swojej „pojemności” (*capacitas*). W piątej księdze „De divisione naturae” Eriugena napisał, iż ani człowiek, ani anioł nie będą kontemplować prawdy w taki sam sposób, lecz poziom kontemplacji będzie każdemu udzielony według określonej porcji (*secundum propriam analogiam*)<sup>39</sup>. W „Expositiones” Eriugena zaprezentował „estetyczne” racje takiego stanu rzeczy. Jego zdaniem żaden anioł ani człowiek czy to doskonały, czy grzeszny nie jest pozbawiony Bożego światła, jednakże każdy z nich jest w różnym stopniu zdolny do przyjęcia tego oświecenia. Przyczyną tego nie jest słabość Bożego światła, ale decydują o tym względy podmiotowe. Dzięki temu powstaje w świecie określony porządek, realizuje się w nim harmonia, stanowiąca o jego pięknie<sup>40</sup>. Ta różna „pojemność” intelektów staje się w momencie powrotu jakby nową zasadą indywiduacji. W „De divisione” Eriu-

<sup>38</sup> Por. PP IV 743a: „Illuminat enim Pater, illuminat Filius, illuminat Spiritus Sanctus; ex ipsis enim omnis scientia et sapientia donatur. Urit Pater, urit Filius, urit Spiritus sanctus, quia simul nostra delicta consumunt, et nos, velut holocaustum quoddam, per THEOSIN, id est deificationem, in unitatem suam convertunt.”

<sup>39</sup> Por. PP V 905b: „... quoniam nec intellectuales nec rationales naturae eodem modo veritatem contemplaturae sunt, sed unicuique earum secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur atque definitur.”; por. 911c; por. DN IV 20, 720a (s. 48): „...jest obecna w jednych – w wyższym stopniu, w drugich w sposób mniej doskonały, a w trzecich zaś – w jeszcze niższym stopniu; obecna w każdej stosownie do właściwej im zdolności.”

<sup>40</sup> Por. Exp. IX 2, s. 138: „Nullus quippe illorum (sc. intellectualium et rationalium animorum) est, sive purus sit, sive contaminatus, qui expers sit divini radii. 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. Est enim harmonia dissimilium inequaliumque rerum adunatio.”

gena pisał, że człowiek sprowadza się do intelektu, że prawdziwą istotą człowieka jest intelekt *contemplatione veritatis specificatus*<sup>41</sup>.

To, że deifikacja jest w nauce Eriugeny bardzo mocno związana z intelekcją, ma jeszcze jeden niezwykle istotny aspekt. Ostatnie etapy powrotu wybranych mają charakter unii, zjednoczenia z Bogiem, człowiek dzięki łasce Bożej staje się Bogiem<sup>42</sup>. Te fragmenty myśli Eriugeny były niezwykle podatne na interpretację w duchu panteizmu. Należy jednak pamiętać o tym, że podmiotem owego finalnego zjednoczenia z Bogiem jest intelekt, który staje się tym, co może ująć<sup>43</sup>. Tożsamość człowieka z Bogiem zachodzi zatem na płaszczyźnie intencjonalnej: ten, kto pojmuje w sposób doskonały, i to, co jest pojmowane, stają się jednym<sup>44</sup>. Nauczyciel wyjaśniając Uczniowi ten problem dziwi się, dlaczego to go tak porusza, skoro właśnie mu pokazał, że zjednoczenie duchowych natur może się dokonać tak, że nie tworzą one jakiejś złożonej całości, a przy tym każda z tych natur zachowuje swe własności w niezmienionej formie<sup>45</sup>. Przykładem takiej jedności bez pomieszczenia natur jest triada: *essentia-virtus-operatio*, obecność liczb w monadzie czy linii w punkcie<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> PP IV 780c.

<sup>42</sup> Por. Hom. XV 292a: „Praecursor (sc. Johannes) homo fuit, transiturus in deum per gratiam; quem praecurrit, deus erat per naturam.”

<sup>43</sup> Por. PP I 449d, s. 54: „... quodcunque intellectus comprehendere potuerit id ipsum fit.”

<sup>44</sup> Por. PP V 989d: „... id, quod pure intelligit, et id, quod pure intelligitur, unum efficiunt.” Por. DN VII 1, 865d-868a, s. 194 (s. 72-73): „Należy bowiem przyznać, że mamy pewną zdolność, za pomocą której nasz rozum widzi rzeczy umysłowe (*ta noeta*); oraz, że jest pewna łączność, dzięki której wchodzimy w pewien stosunek z tem, co jest wyższe od nas, i dokąd nasz umysł nie dosięga w sposób naturalny. Otóż w ten sposób naturalny należy rozważać rzeczy boskie, nie zniżając ich do nas. ale wychodząc z siebie, żeby się oddać całkowicie Bogu: bo lepiej przynależać do Niego, niż do siebie.”

<sup>45</sup> Por. PP V 881a: „Cur te talia movent, multum admiror, cum tibi, prout potui, suaserim, intelligibilium naturarum adunationem fieri posse sine cumulo et compositione, proprietatibus observatis et incommutabiliter manentibus.”

<sup>46</sup> Por. PP V 881b-882a.

Eriugena na różne sposoby starał się podkreślić Bożą transcendencję, która pozostaje nieumniejszona przez to zjednoczenie. Interpretując słowa św. Pawła: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś (zobaczymy) twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12), Eriugena wyjaśniał, co znaczy oglądanie Boga twarzą w twarz. Jego zdaniem „twarzą” jest pojmowalna dla ludzkiego intelektu manifestacja (*apparitio*) Bożej mocy, która sama w sobie jest niedostępna<sup>47</sup>. Nawet w owym finalnym zjednoczeniu Bóg jest dostępny człowiekowi jedynie za pośrednictwem teofanii<sup>48</sup>. Zdaniem Eriugeny nie narusza to bezpośredniości ludzkiego poznania Boga, gdyż, jak pisał on w innym miejscu, między ludzkim umysłem a Bogiem nie ma żadnego stworzonego pośrednika<sup>49</sup>. Teofania jest bowiem samym Bogiem ujętym w jego poznawalnym aspekcie: najdoskonalszą manifestacją niedostępnej Bożej natury jest Chrystus<sup>50</sup>.

Wiele z tych motywów, charakteryzujących *theosis* jako cel powrotu wybranych, można odnaleźć w Szkotowej egzegezie ewangelicznej przypowieści o pannach mądrych i głupich. Dziesięć pańien obrazuje rodzaj ludzki, któremu wrodzone jest pragnienie szczęścia i zdolność poznania najwyższego dobra<sup>51</sup>. Owe panny niosą lampy, które symbolizują ich zdolność poznania najwyższego światła, niemniej w różnym stopniu uczestniczą one w tym świetle<sup>52</sup>. Różnice te

<sup>47</sup> Por. PP V 926c-d: „...faciem appellans comprehensibilem quendam humano intellectui divinae virtutis, quae a nulla creatura per seipsam perspicitur, apparitionem.”

<sup>48</sup> Por. PP V 963c: „...quoniam et beatorum felicitas, quae in contemplatione veritatis constituitur, in phantasiis, quas propter differentiam aliarum phantasiarum theologi theophanias appellant, administrabitur.”

<sup>49</sup> Por. PP II 531b-c, s. 18: „Non ergo etiam in langoribus nostris deum poenitus deserimus nec ab ipso deserti sumus dum inter mentem nostram et illum nulla interposita creatura est.”

<sup>50</sup> Por. PP V 912c-d.

<sup>51</sup> Por. PP V 1011a: „Totius rationabilis creaturae, quae specialiter in homine creata est, et cui naturaliter inest affectus beatitudinis, et cognitionis summi boni facultas, hoc est excelsissimae Trinitatis, ex qua manat omne bonum, ipse Dominus in Evangelio decem virginibus assimilavit universitatem.”

<sup>52</sup> Por. PP V 1011c.



są różnicami moralnymi wynikającymi z ludzkiej woli. Panny mądre przyozdabiają swoje lampy paliwem dobrego czynu i jasnością czystego sumienia, czego brak jest pannom nieroztropnym<sup>53</sup>. Dziesięć panien wychodzących naprzeciw Oblubieńca jest obrazem powszechnego powrotu całej natury ludzkiej do stanu pierwotnej integralności, panny rozropne natomiast symbolizują powrót wybranych<sup>54</sup>. Panny mądre zostały wprowadzone na ucztę weselną będącą obrazem przebóstwienia, natomiast pozostałe panny, chociaż zostały wykluczone z ucztowania, niemniej posiadały pełnię naturalnych dóbr<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Por. PP V 1017a-b: „Prudentes virgines lampadas suas...bonae actionis pinguedine, puraeque conscientiae claritate exornant; quibus duobus, actu dico et scientia, fatuae virgines carent.”

<sup>54</sup> Por. PP V 1014d-1015a: „...per decem virgines obviam sponso exeuntes totius humanae numerositatis generalis ad pristinum naturae statum reversio; specialis autem per quinque prudentes omnium Sanctorum.”

<sup>55</sup> Por. PP V 1017c-d: „...venit sponsus, et paratas virgines, inque suo adventu ornatas praeoccupavit, et ad suas nuptias introduxit, hoc est, in suam deificationem, qua perfectissimos animos supernaturali contemplationis suae gratia glorificat, ceteris in naturalium bonorum plenitudine et excelsitudine ineffabilis deificationis (...) exclusis.



## 2. Powrót w wymiarze mistycznym

### 2.1. Etapy mistycznego wstępowania

Naukę o etapach mistycznego wstępowania duszy do Boga Eriugena zaczerpnął z dostępnej mu tradycji patrystycznej. Ojcowie wymieniali trzy stadia tego procesu: /1/ oczyszczenie, dzięki któremu dusza nabywa praktycznych, czyli moralnych cnót umożliwiających jej uwolnienie się z grzechu i błędu; /2/ oświecenie utożsamiane ze zdobywaniem cnót teoretycznych, które są wlane dzięki Bożemu światłu; /3/ udoskonalenie, będące celem wszelkiej filozofii; na tym etapie dusza staje się jednym z Bogiem<sup>1</sup>. Etapy te były na przykład u Ojców Kapadockich zobrazowane przez wstępowanie Mojżesza na górę Synaj czy porwanie świętego Pawła do trzeciego nieba. Eriugena miał dostęp do tej tradycji za pośrednictwem Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy. Tak jak przy innych zapożyczeniach, tak i w tym wypadku zmodyfikował tę tradycję do własnych potrzeb. Wyróżnił mianowicie cztery etapy duchowego wstępowania: /1/ wiarę (*fides*), /2/ działanie (*actio*), /3/ wiedzę (*scientia*) i /4/ kontemplację (*contemplatio, speculatio, theologia*). W „Expositiones” Eriugena napisał, iż pierwszym oświeceniem duszy rozumnej, która powraca do swojego Stwórcy, jest dar wiary. Pismo święte symbolizuje ten dar poprzez promienną gwiazdę, po której następuje jutrzienka, czyli blask działania i wiedzy w nadziei przyszłej szczęśliwości; natomiast w tych, którzy kontemplują i miłują samą Prawdę, jaśnieje słońce<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. Sheldon-Williams, *The Greek Christian*, s. 427.

<sup>2</sup> Por. Exp. II 5, s. 45: „Prima siquidem rationabilis anime ad creatorem suum redeuntis illuminatio est donum fidei, quod, per sacramenta baptismatis, et datur et

We wszelkim wstępowaniu ku Bogu wiara jest koniecznym etapem wstępnym („Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” – Iz 7,9). Drugim stopniem jest działanie (*actio*), którego celem jest nabywanie cnót. Mają one za zadanie oczyszczenie człowieka przede wszystkim w aspekcie moralnym, ale również i na płaszczyźnie intelektualnej; mają w nim wyrobić sprawność odróżniania dobra od zła, prawdy od fałszu, mają utwierdzić człowieka na drodze duchowego *ascensus*. Symbolem tych dwóch pierwszych etapów był dla Eriugeny święty Piotr. Zaparcie się Piotra wskazuje na to, że jego oczyszczenie nie dobiegło jeszcze do końca, że nie przyłgnał on jeszcze w pełni do prawdy i nie zawsze potrafił odpowiednio oddzielić dobro od zła: „Albowiem pełnomocnicy Boży, zanim osiągną w działaniu stan trwałej dyspozycji, rozróżniają niekiedy czyste postacie cnót, niekiedy jednak ich osąd – zaciemniony chmurami myślenia według ciała – zawodzi.”<sup>3</sup>

Po dopełnieniu oczyszczenia następuje trzeci etap – nabywanie wiedzy. Pragnienie poznania jest człowiekowi wrodzone. Eriugena wyraził to w egzegezie ewangelicznej perykopy opisującej spotkanie Chrystusa z Samarytanką. Kobieta z Samarii reprezentuje naturę ludzką, która w sposób naturalny dąży do źródła rozumu, aby tam zaspokoić swoje pragnienie, tj. wrodzone dążenie do prawdziwego poznania<sup>4</sup>. To naturalne dążenie jest jakby wzmocnione Chrystusowym nakazem: „Daj mi pić” – mówi Chrystus do Samarytanki.

---

significatur. Ideoque non incongrue fides summe et coessentialis Trinitatis, que primitus in anima fidelium surgit et apparet, sub symbolo lucifere stelle a sanctis theologiis innuitur, quam stellam mysticam clara sequitur aurora, splendor videlicet actionis et scientie in spe robustissima future beatitudinis, deinde sol, clarissima profecto species summe ac sancte theophanie, relucet et ferventissima virtus divine caritatis in his, qui ipsam veritatem contemplantur et diligunt, ineffabilis gratie ardore incensi et pulchritudine allecti.”

<sup>3</sup> Hom. II 284b-c, s. 210-212: „Actio namque mandatorum divinatorum, priusquam perveniat in habitum, puras aliquando discernit species virtutum, aliquando fallitur eius iudicium, carnalium cogitationum nebulis obumbratum.”

<sup>4</sup> Por. Com. IV 3, 333c-d, s. 292: „Item mulier de civitate egressa naturam indicat humanam quae naturaliter rationis fontem appetit, unde siti suae, hoc est, indito sibi verae cognitionis appetitui satisfacere valeat.”

Chrystus żąda od Kościoła napoju wiary, żąda od natury ludzkiej napoju rozumu, dzięki któremu poszukuje ona swojego Stwórcy i Zbawcy<sup>5</sup>.

Punktem wyjścia w poznaniu jest studium rzeczywistości zmysłowej. Ludzki umysł dzięki poznaniu rzeczy widzialnych ma się wznieść ku ujęciu rzeczywistości niewidzialnej<sup>6</sup>, poprzez poznanie skutków winien wznieść się ku poznaniu przyczyn, od poznania stworzeń winien przejść ku ujęciu Stwórcy<sup>7</sup>. Etapem pośrednim jest tu ludzkie poznanie siebie samego. Człowiek został bowiem stworzony na obraz Boży i podobieństwo<sup>8</sup>, dlatego dla Eriugeny, podobnie jak dla świętego Augustyna, każda z dróg prowadzących do Boga wiedzie przez ludzką duszę.

Zdolność poznania jest człowiekowi wrodzona<sup>9</sup>. Eriugena uważał, że przed grzechem pierworodnym nawet rzeczywistość zmysłową człowiek poznawał dzięki wewnętrznej wiedzy, okiem umysłu, a nie przy pomocy zmysłów. Poznawał bowiem rzeczy materialne w ich racjach, według których zostały stworzone, a nie w nich samych<sup>10</sup>. Grzech zmienił porządek poznania, ale nie zmienił natury ludzkich władz poznawczych, a zwłaszcza natury intelektu, w którym streszcza się cała natura człowieka. Nie można bowiem, zdaniem

<sup>5</sup> Por. Hom. IV 3, 333d, s. 294: „Iesus super fontem sedens petit ab ecclesia primitiva, quam ex gentibus elegerat, potum fidei, qua in eum creditur; petit a natura potum rationis, qua conditor atque redemptor suus investigatur.”

<sup>6</sup> Por. PP V 865d-866a: „...nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet.”

<sup>7</sup> Por. Com. IV 3, 333d, s. 292: „Bibebat tamen laboriose ex naturali fonte rationis sibi insitae naturam rerum physico motu vestigans ipsiusque naturae creatorem et causam.”

<sup>8</sup> Por. PP V 941c: „Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. Inter principale namque exemplum imaginemque et similitudinem sui, hoc est inter Deum et humanitatem, nullum interstitium constitutum est.”

<sup>9</sup> Por. Hom. XIII 290d, s. 266: „... per insitum sibi divinum lumen cognoscit.”

<sup>10</sup> Por. PP IV 835a: „...sed solo mentis contuitu ultra omnem sensum corruptibilem, ultra omnem locum et omne tempus, in rationibus suis, secundum quas creata sunt, primus homo, priusquam virtutum tegimine spoliaretur, potuit contemplari.”

Eriugeny, źle używać tego, co jest najwyższym dobrem naszej natury, a tym jest niewątpliwie zdolność pojmowania. Zło i nadużycie tkwi w nierozumnym poruszeniu wolnej woli<sup>11</sup>.

Nabywanie wiedzy stanowi dopełnienie procesu oczyszczania i zapoczątkowuje przejście ku kontemplacji. Aby dojść do tego etapu, człowiek musi stać się intelektem. Człowiek ma do wyboru: albo całkowicie zwrócić się ku rzeczywistości zmysłowej i zejść przez to niejako poniżej godności swojej natury, albo wznieść się ponad naturę, odnawiając w sobie doskonałość Bożego obrazu. Cieleśnym staje się człowiek na mocy wolnej woli, duchowym zaś dzięki współdziałaniu z nią łaski<sup>12</sup>. Człowiek musi skupić się w tym, co stanowi wyższą część jego natury, gdyż tylko dzięki intelektowi może on uczestniczyć w dobrach duchowych i wznieść się na wyżyny teologii<sup>13</sup>.

Dla Eriugeny wcieleniem tej doskonałej kontemplacji był święty Jan Ewangelista. Komentując Janowy Prolog przydał on Ewangelistcie szereg pięknych określeń wskazujących na wzniosłość dokonującej się w nim kontemplacji. Nazywał Jana „duchowym orłem” (*spiritualis aquila*)<sup>14</sup>, „podniebnym ptakiem” (*altivolum volatile*)<sup>15</sup>, „ptakiem duchowym, prędkopiórym, Boga oglądającym” (*spirituale petasum, citivolum, deividum*)<sup>16</sup>. Wszystkie te określenia, związane w jakiś sposób z lotem, wznoszeniem się (*ineffabili mentis volatu*)<sup>17</sup>, wskazują na to, że Jan przeszedł stopnie duchowego wznoszenia się

---

<sup>11</sup> Por. PP V 975b-c: „Sed notandum, neminem summis naturae nostrae bonis male uti valere. Naturalis siquidem virtus essentia, virtute et operatione nullum sinit abuti, sicut neque sapientia et intellectus et ratione, quoniam haec sunt, quae principalem naturae nostrae possident sedem.”

<sup>12</sup> Por. PP IV 755d: „...potest totus homo animalis fieri et spiritualis; sed animalis sola libertate arbitrii, spiritualis vero et libero arbitrio simul et gratia.”

<sup>13</sup> Por. Com. IV 5, 336c, s. 308: „Absente quoque intellectu, nemo novit altitudinem theologiae ascendere, nec dona spiritualia participare.”; por. tamże IV 7, 338d-339a, s. 316-318.

<sup>14</sup> Hom. I 283b, s. 200.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Hom. IV 285b, s. 218.

<sup>17</sup> Hom. I 283c, s. 206.

(*mundi ambitum supervolitans*)<sup>18</sup> i dostąpił łaski kontemplacji: „O błogosławiony Janie, jakże słusznie nazwano cię Janem. Jan jest imieniem hebrajskim, które tłumaczy się na grekę HO ECHARISATO, na łacinę zaś 'ten, któremu została dana łaska' (*cui donatum est*)<sup>19</sup>.

Jan, porównany z Piotrem symbolizującym wiarę i działanie, jest obrazem wiedzy i kontemplacji: Jan jest tym, który w czasie Ostatniej Wieczerzy „spoczywał na piersi Pana”, co jest symbolem tajemnicy kontemplacji<sup>20</sup>. Piotr swoim wyznaniem: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16), pokazał, że rozpoznał w Chrystusie Zbawcę, który w określonym momencie czasu przyjął ciało, aby odkupić naturę ludzką<sup>21</sup>. „Natomiast Jan, uosabiający najwyższą kontemplację prawdy, czci Słowo Boże u jego Początku, czyli u Jego Ojca, przed wcieleniem, samo z siebie doskonałe i nieskończone. Piotr wiedziony objawieniem Bożym rozważa to, co jednocześnie wieczne i czasowe, a stanowiące jedno w Chrystusie. Jan zaznajał dusze wiernych jedynie z tym, co jest w Nim wieczne.”<sup>22</sup> Jan rozpoznał w Chrystusie nie tylko Zbawcę, ale i stwórczy Logos<sup>23</sup>. Jako ten, który stał się uczestnikiem światła Bożego poznania, Jan otrzymuje zaszczytne miano Teologa<sup>24</sup>.

## 2.2 Propedeutyczna funkcja dialektyki

Analizując stwierdzenie z „*Annotationes in Martianum*”: *Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*, Dermot Moran zauważył, że

<sup>18</sup> Hom. I 283b, s. 202.

<sup>19</sup> Hom. II 283c, s. 208.

<sup>20</sup> Por. Hom. II 284b, s. 210.

<sup>21</sup> Hom. III 285a, s. 214.

<sup>22</sup> Hom. III 285b, s. 216: „Iohannes vero, hoc est altissima veritatis contemplatio, dei verbum per se ante carnem absolutum et infinitum in principio suo, hoc est in patre suo miratur. Petrus aeterna simul ac temporalia in christo unum facta, divina revelatione introductus, inspicit. Iohannes sola aeterna eius in notitiam fidelium animarum introducit.”

<sup>23</sup> Por. Hom. VIII-IX 287c-288c, s.236-244.

<sup>24</sup> Por. Hom. XI 289b, s. 252; XXII 295d, s. 308.

dla Eriugeny celem filozofowania było obudzenie ludzkiego bytu do pełni jego możliwości i zjednoczenie człowieka z Bogiem w *theosis*<sup>25</sup>. Można zatem powiedzieć, że celem filozofii była teologia, synonim kontemplacji<sup>26</sup>.

W zaraniu wieków średnich obszar filozofii i logiki pokrywała dialektyka. W pismach Eriugeny dochodzą do głosu różne rozumienia dialektyki, jednakże zasadniczym jest jej rozumienie platońskie<sup>27</sup>.

Dialektyka może być rozumiana jako sztuka prowadzenia dyskusji, która ze swojej natury jest nakierowana na prawdę. To nakierowanie na prawdę wskazuje jednoznacznie, że dialektyka jest darem Boga, danym po to, by dzięki niej człowiek mógł odróżnić prawdę od fałszu<sup>28</sup>. Może zatem służyć do obrony wiary i do demaskowania błędów<sup>29</sup>. Polemizując z Gottschalkiem Eriugena stwierdził, iż jego przeciwnik nie mówi prawdy, a zatem nie może posługiwać się uczciwą argumentacją<sup>30</sup>. Przykładem dialogicznego dochodzenia do prawdy może być całe „De divisione naturae”, które ma formę rozmowy Mistrza z Uczniem. W sensie węższym przez dialektykę rozumie się sztukę definiowania i dzielenia pojęć. Tak pojęta diale-

---

<sup>25</sup> Por. Moran, „Officina omnium”, s. 197.

<sup>26</sup> Por. Hom., s. 202-203, przypis 3.

<sup>27</sup> Por. Z. J. Zdybicka, Partycypacja bytu, Lublin 1972, s. 21-38

<sup>28</sup> Por. De praed. VII 1, s. 45: „Potest enim aliquis in disciplina verbi causa disputandi quae dicitur dialectica peritus, quae nullo dubitante a deo homini donatur, si voluerit bene uti, quoniam ad hoc certissime data est, dum ea ignorantes eam erudit, vera falsaque discernit, confusa dividit, separata colligit, in omnibus veritatem inquit.”

<sup>29</sup> Por. G. d'Onofrio, „Bene disputandi disciplina”. Procédés dialectique et „logica vetus” dans le langage philosophique de Jean Scot, (w:) JS-é, s. 233-234.

<sup>30</sup> Por. De praed. I 2, s. 6: „His enim, tanquam utili quodam honestoque humanae ratiocinationis quadrivio, ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitat. Cuius disciplinae regulis necessario uti iubemur, dum adversus quendam saphophilium, nomine Gotescalcum, suae haereseos et inventorem simul et assertorem, (...) respondere compellimur.”; por. d'Onofrio, „Bene disputandi disciplina”, s. 236-237.



kyka obejmowała, zdaniem Eriugeny, cztery działy zwane: *divisoria*, *definitiva*, *demonstrativa* i *resolutiva*<sup>31</sup>. Pierwsza z tych dyscyplin wyróżnia drogą podziału w tym, co jedno, szereg rodzajów, druga dzięki definicji doprowadza wielość do jedności, trzecia ukazuje to, co ukryte, ujawniając to w dowodzie, czwarta rozkłada to, co złożone, na elementy proste<sup>32</sup>. Te cztery drogi mogą zostać sprowadzone do dwóch przeciwstawnych operacji: podziału i unii tego, co powszechne i tego, co szczegółowe<sup>33</sup>. Procedury dialektyczne odzwierciedlają zatem strukturę całej rzeczywistości. Eriugena podnosi swoją koncepcję dialektyki – zdaniem G. d’Onofrio – z poziomu *scientia sermocinalis* do godności poszukiwania porządku ontologicznego: rozum ludzki, uformowany na wzór Umysłu Boskiego, może odzwierciedlać w swym układzie słów i idei hierarchię stworzeń i ich powrót do jedności Słowa<sup>34</sup>. Hierarchia bytów, którą śledzi i odkrywa dialektyka, nie jest wynalazkiem ludzkim (*non ab humanis machinationibus sit facta*), nie jest projektowaniem ludzkiego sposobu myślenia na rzeczywistość, lecz jest zapisana w samej naturze rzeczy<sup>35</sup>. Dzięki temu dialektyka formułuje zasady wszelkiego

<sup>31</sup> Por. Cappuyns, Jean Scot, s. 305 i n.

<sup>32</sup> Por. De praed. I 2, s. 5-6: „Quae (sc. philosophia), dum multifariam diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem questionem solvendam necessarias habere dinoscitur, quas graecis placuit nominare DIAIRETIKE, ORISTIKE, APODIKTIKE, ANALITIKE, easdemque latialiter possumus dicere divisoria, diffinitivam, demonstrativam, resolutivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis diffiniendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit.”

<sup>33</sup> Por. PP I 463b, s. 84: „...praesertim cum illa pars philosophiae quae dicitur dialectica circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versetur.”; por. d’Onofrio, „Bene disputandi disciplina”, s. 239-240.

<sup>34</sup> Por. d’Onofrio, „Bene disputandi disciplina”, s. 239.

<sup>35</sup> Por. PP IV 748d-749a: „Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae dialektike dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata.”

naukowego postępowania, jest matką sztuk, z której wypływają inne dziedziny wiedzy<sup>36</sup>.

Starając się ustalić łączność między dyskursem a rzeczami, dialektyka wychodzi od analizy najbardziej ogólnych, podstawowych kategorii myślenia, tzw. „*conceptiones communes*”, które stopniowo wyartykułują się w pojęcia, wypowiedzi, rozumowania, dowody<sup>37</sup>. Owe *conceptiones communes* Eriugena – idąc za tradycją wczesnośredniowieczną (Boecjusz, Kasjodor) – nazywa entymematami. Entymemat jest pojęciem szerszym niż *conceptio communis* i może oznaczać bądź właśnie pierwsze zasady będące przedmiotem intuicji intelektualnej, bądź najprostsza eksplikację ich zawartości<sup>38</sup>. Eriugena był świadom rozdźwięku, który się wkłada między myśl a język. Entymemat to słowna ekspresja najbliższa temu, co zrodziło się w intelekcie, który jest podmiotem noetycznej kontemplacji<sup>39</sup>. Eriugena zawężył to, co może być osiągnięte przez język tak w relacji do Boga, jak i w relacji do skończonej substancji<sup>40</sup>: człowiek nie może wyrazić ani własnego, ani tym bardziej Bożego *quid est*. W ten sposób w serce dialektyki wkłada się pewien konstytutywny rys negatywny: *conceptiones animi*, będące przeciw materiałem dialektyki, nie mogą być nigdy adekwatnie wyrażone<sup>41</sup>. Dialektyka do pewnego stopnia podziela przeznaczenie samego człowieka, tak że – zdaniem G. d’Onofrio – można mówić o dwóch dialektykach: przed

---

<sup>36</sup> Por. PP V 870b: „Non aliam ob causam video, praeter quod matri artium, quae est Dialectica, semper adhaereant. Sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manentes, vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat.”

<sup>37</sup> Por. d’Onofrio, „Bene disputandi disciplina”, s. 244.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 245.

<sup>39</sup> Por. De praed. IX 3, s. 57-58: „Restant ea quae contrarietatis loco sumuntur. Quibus tanta vis inest significandi, ut quodam privilegio excellentiae suae merito a graecis entimemata dicantur, hoc est conceptiones mentis. Quamvis enim omne quod voce profertur prius mente concipiatur, non tamen omne quod mente concipitur eandem vim significationis, dum sensibus fervore infunditur, habere videtur.”

<sup>40</sup> Por. W. Beierwales, Language and its object, (w:) JS-é, s. 214.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 216.

grzechem i po grzechu pierwotnym. W stanie rajskim dialektyka poddając się całkowicie kierownictwu intelektu była zdolna osiągnąć pełne i doskonałe poznanie prawdy. W stanie obecnym człowiek może dzięki nieustannemu wysiłkowi starać się przy pomocy reguł dialektycznych odróżnić prawdę od fałszu, pamiętając o prowizoryczności osiągniętych wyników<sup>42</sup>.

Bóg nie opuścił jednak człowieka. Po upadku Adama powiedział doń: „W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty” (Rdz 3, 19). Bóg chciał przez to człowiekowi oznajmić, że „w pocie czoła”, tj. oczyszczając się przez działanie i wiedzę, będzie dokonywać się ludzka *rationalis inquisitio veritatis*. Będzie tak do chwili, dopóki człowiek nie powróci do ziemi, z której został wzięty, czyli do trwałości i niezmienności przyczyn prymordialnych, w których ma swój początek<sup>43</sup>.

W obecnym zatem stanie funkcją dialektyki jest przygotowanie człowieka do kontemplacji, do oglądu prawdy, który realizuje się w powrocie człowieka do Boga. Chodzi tutaj zarówno o ten powrót, który dokonuje się u kresu mistycznego *ascensus*, jak i o ten, który dokona się u kresu czasów, gdy odnowiona natura ludzka będzie dyskutować z Bogiem o racjach rzeczy widzialnych<sup>44</sup>.

### 2.3. Oświecenie Pisma i natury

Wielokrotnie już była podkreślana rola iluminacji na drodze duchowego wstępowania. Bez oczyszczenia i idącego w ślad za

<sup>42</sup> Por. d'Onofrio, „Bene disputandi disciplina”, s. 246-247.

<sup>43</sup> Por. PP IV 858b: „Ac si aperte diceret: Tanto tempore in purgationis tuae per actionem et scientiam laboribus sudabit vultus tuus, hoc est, rationalis inquisitio veritatis, donec convertaris in terram, de qua sumptus es, hoc est, in soliditatem incommutabilem primordialium causarum, ex quibus originem ducis.”

<sup>44</sup> Por. PP IV 843b: „Ideoque interdixit Deus humanae naturae, visibili creatura delectari, priusquam veniret ad perfectionem sapientiae, in qua posset deificata de rationibus rerum visibilium cum Deo disputare.”

nim oświecenia nie można dojść do poziomu kontemplacji. Zdaniem Eriugeny oświecenie dokonuje się na dwóch drogach: dzięki studium Pisma świętego i badaniu Natury<sup>45</sup>: „Światłość wieczna zatem daje się poznać światu na dwa sposoby: mianowicie przez Pismo i stworzenie. Nie inaczej bowiem odnawia się w nas boskie poznanie, jak poprzez słowa Pisma Bożego i doskonałość stworzenia.”<sup>46</sup>.

W „Komentarzu do Ewangelii Jana” Eriugena określił Pismo święte i naturę mianem szaty Chrystusa: widzialne stworzenie poprzez swoje piękno otwarcie mówi o swym Stwórcy, natomiast Pismo zawiera jego tajemnice<sup>47</sup>. Żadnej z tych dróg oświecenia nie należy odrzucać. Skoro obie te Chrystusowe szaty w momencie przemienienia stały się białe jak śnieg, to dlaczego sądzimy, że jedynie jednej z nich winniśmy uważnie dotykać, aby odnaleźć tego, kto ją przywdziewa, natomiast drugą z nich – widzialne stworzenie – zakazujemy rozważać. Abraham poznał przecież Boga na podstawie ruchu gwiazd, a nie litery Pisma, które nie było jeszcze wtedy sporządzone<sup>48</sup>. Eriugena jest świadom niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą upodobanie w rzeczywistości zmysłowej. Wie, że jedynie nieliczni, oczyszczeni cnotą i wiedzą, mogą dojść do poznania Stwórcy na

---

<sup>45</sup> Por. DN V 9, 825a; s. 188-189 (s. 68): „...stworzenia są nam okazane nie dlatego, żebyśmy je czcili, ale w tym celu, żebyśmy przez znajomość, którą one dają, wznieśli się, według miary naszych sił, do przyczyny powszechnej.”

<sup>46</sup> Hom. XI 289c, s. 254: „Dupliciter ergo lux aeterna seipsam mundo declarat, per scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae species.”

<sup>47</sup> Por. Com. I 29, 307a, s. 154: „Habitus quippe verbi est creatura visibilis, quae eum aperte praedicat, pulchritudinem suam nobis manifestans. Habitus quoque eius facta est divina scriptura, quae eius misteria continet.”; por. PP V 1005b.

<sup>48</sup> Por. PP III 723d-723a, s. 264: „Et si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix, divinorum videlicet eloquiorum littera et visibilium rerum species sensibilis, cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, ut eum cuius vestimentum est mereamur invenire, alterum vero, id est creaturam visibilem, prohibemur inquirere, et quomodo et quibus rationibus contextum sit non satis video. Nam et Abraham non per litteras scripturae, quae nondum confecta fuerat, verum conversione siderum deum cognovit.”

podstawie stworzenia<sup>49</sup>, jak to było w przypadku Platona<sup>50</sup>, niemniej dokonanie tego przejścia jest możliwe a nawet konieczne. Wiąże się to ze Szkotową koncepcją stworzenia jako teofanii. Rzeczywistość, jako dzieło Boga i zarazem symbol ma funkcję anagogeniczną, ma być światłem, które dzięki swojemu własnemu znaczeniu skierowuje myśl w górę ku zasadzie wszelkiej rzeczywistości<sup>51</sup>. Piękno świata, będąc punktem wyjścia oczyszczenia i oświecenia jest zarazem jego pośrednikiem i katalizatorem, gdyż to w stworzeniu Bóg stwarza sam siebie w swoim poznawalnym aspekcie. To właśnie w stworzeniu i poprzez stworzenie – jak ujmuje to G. H. Allard – Bóg daje siebie jako tekst i dyskurs dostępny zrozumieniu<sup>52</sup>.

Jednakże w stanie obecnym, po grzechu pierwotnym, gdy dialektyka kierująca ludzką myślą nie jest w stanie osiągnąć swojego podstawowego celu, tj. prawdy, umysł ludzki musi odwołać się do źródła samej prawdy – do Pisma świętego. Słowa Biblii mogą być odczytywane w wielu różnych kontekstach: wielorakie i nieskończone są sensory Pisma świętego<sup>53</sup>. Istnieje zasadniczy paralelizm między ujmowaniem świata a egzegezą biblijną: „Oto orzeł, który (...) zniża się z najbardziej wyniosłego szczytu góry teologii ku najgłębszej dolinie historii, z nieba ku ziemi mistycznego świata. Gdyż Pismo Boże jest jakimś poznawalnym przez intelekt światem, złożonym ze swoich czterech części, jakby z czterech elementów. Jego ziemią jest historia (położona) pośrodku i najniżej, jakby na wzór centrum (świata). Wokół niej na podobieństwo wód rozpościera się głębia

---

<sup>49</sup> Por. PP III 689c-d, s. 186: „Paucissimorum nanque terrenis cogitationibus penitus remotorum virtute et scientia purgatorum est deum in his visibilibus creaturis cognoscere.”

<sup>50</sup> Por. PP III 724b, s. 264: „...cum creatorem ex creatura deberent invenire, quod solus Plato legitur fecisse.”

<sup>51</sup> Por. W. Beierwaltes, „Negati Affirmatio”, or the World as Metaphor. A Foundation for Medieval Aesthetics from the Writings of John Scotus Eriugena, „Dionysius”, 1 (1977), s. 146-147.

<sup>52</sup> Por. Allard, La structure littéraire, s. 149.

<sup>53</sup> Por. PP IV 749c: „Est enim multiplex et infinitus divinatorum eloquiorum intellectus.”

moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać ETHIKE. Historię i etykę, jakby dwie najniższe części wspomnianego świata, otacza owo powietrze wiedzy naturalnej: tę mianowicie wiedzę naturalną Grecy nazywają PHYSIKE. Natomiast ponad i poza wszystkim rozpościera się ów eteryczny i ognisty żar najwyższego nieba, to jest wzniosłej kontemplacji Boskiej Natury, którą (to kontemplację) Grecy nazywają teologią; poza nią nie wykracza żaden intelekt<sup>54</sup>.

Między doliną historii a szczytem teologii rozgrywa się – jak zauważył T. Gregory – cała spekulacja filozoficzno-teologiczna Eriugeny<sup>55</sup>. Pierwszym etapem egzegezy biblijnej jest ujaśnianie jej sensu historycznego, literalnego. Eriugena przestrzegał przed dosłownym rozumieniem słów Pisma, przed braniem symboli za rzeczywistość samą<sup>56</sup>. Nie odrzucał historycznego sensu Biblii, ale postulował, aby to, co kiedyś dokonało się w wymiarze historycznym, zinterpretować w sposób duchowy<sup>57</sup>. Tak jak jego mistrz Maksym Wyznawca, Eriugena – zdaniem M. Cappuynsa – nie szukał w Biblii

<sup>54</sup> Hom. XIV 291b-c, s. 268- 272: „Ecce aquilam de sublimissimo vertice montis theologiae leni volatu descendentem in profundissimam vallem historiae, de caelo in terram spiritualis mundi pennas altissimae contemplationis relaxantem. Divina siquidem scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus, veluti quattuor elementis, constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque, instar centri, historia; circa quam, aquarum similitudine, abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a graecis ETHIKE solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvoluitur: quam, naturalem dico scientiam, graeci vocant PHYSIKEN. Extra autem omnia et ultra, aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, superae contemplationis divinae naturae, quam graeci theologiam nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus.”

<sup>55</sup> Por. T. Gregory, Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi, Firenze 1963, s. 62.

<sup>56</sup> Por. Exp. II 2, s. 24: „Postquam reprehendit eos qui divina symbola divinasque imaginatores, quibus sancta scriptura propter nos confecta est, carnaliter ac turpiter accipiunt, arbitantes ipsa symbola ipsasque imaginationes nec imaginationes esse nec symbola, sed ipsas supercelestes virtutes per seipsas...”

<sup>57</sup> Por. PP IV 818a: „...praesertim cum videamus saepissime in divinae Scripturae narrationibus multa juxta rerum factarum varietatem et historialiter facta et spiritualiter intellecta.”

reguł życia czy zasad wiary, ale prawdziwych konstrukcji metafizycznych<sup>58</sup>. Duchowy sens Pisma świętego zmierza ku odczytaniu całościowej wizji świata i człowieka, ku kontemplacji rzeczywistości inteligibilnej<sup>59</sup>, a lektura Biblii jest tu pojęta jako inicjacja. Egzegeza biblijna, podobnie jak studium natury, ma funkcję anagogiczną i porównywalna jest z dialektycznym procesem wstępowania do świata idealnego<sup>60</sup>. Celem tej egzegezy, podobnie jak celem każdego duchowego *ascensus*, jest doskonałe zrozumienie realizujące się w *theoria*<sup>61</sup>.

Przechodzenie od literalnej do duchowej egzegezy może być również pojęte jako proces oczyszczania, podporządkowywania niższych władz duszy intelektowi. Istnieje bowiem zasadnicza odpowiedniość między sensami Pisma, etapami badania Natury i ludzkimi władzami poznawczymi: najwyższa władza duszy – intelekt – może być nazwana teologiczną, gdyż jej przedmiotem jest Bóg, niższa – rozum, który rozważa naturę stworzoną jest władzą fizyczną, natomiast ta, która dotyczy naturalnych poruszeń duszy (ruch życiowy), jest władzą moralną<sup>62</sup>.

W ten sposób Eriugena sformułował specyficzny wątek mikro-kosmiczny: istnieje zasadniczy paralelizm między strukturą ludzkiej duszy a odkrywaniem Natury i egzegezą Biblii. Dzieje się tak dlatego, że „struktura” Natury i Pisma jest wzorowana na strukturze

<sup>58</sup> Por. Cappuyns, Jean Scot, s. 295-296.

<sup>59</sup> Por. Gregory, Giovanni, s. 60.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 66-67.

<sup>61</sup> Por. PP V 1010b: „... praemium quippe est in sacra Scriptura laborantium pura perfectaque intelligentia.”

<sup>62</sup> Exp. X 3, s. 157: „...humano animo has tres virtutes inesse contemplamur. Cuius prime virutes sunt intellectuales, que supernaturaliter solummodo circa omnium causam, que Deus est, versantur; medie vero rationales, que circa rerum omnium conditarum nature cognitionem vim suam exercent; ultime, que circa naturales animi motus operationes suas impendunt(...). Et prime quidem virtutes (...), theologice, medie physice, ultime morales a theosophis appellantur. Et prime quidem propterea prime quia circa Deum, medie vero quia circa naturam conditam, ultime quia circa mores qui naturam sequuntur, virium suarum peragunt officia, non incongrue vocatae sunt.”

ludzkiego ducha. Świat rzeczy został pierwotnie stworzony w człowieku, a Pismo Święte zostało dla człowieka sporządzone. W pięknym fragmencie z „Expositiones” Eriugena pisał, że to nie ludzki duch został stworzony dla Pisma, którego nie potrzebowałby, gdyby nie zgrzeszył, ale to Pismo ze względu na człowieka posługuje się wieloma symbolami i naukami, aby dzięki nim człowiek powrócił do czystej kontemplacji prawdy<sup>63</sup>.

#### 2.4. Rola i znaczenie sakramentów

W procesie mistycznego wstępowania ogromną rolę Eriugena przypisuje sakramentom. Są one środkiem, dzięki któremu Bóg przywołuje wszystkie rzeczy do siebie za pośrednictwem człowieka. Tylko człowiek jest w stanie odczytać znaczenie sakramentalnych znaków i dzięki nim zwrócić się ku pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy. Jest to aktem włączenia się w krąg powszechnej miłości spajającej cały wszechświat<sup>64</sup>.

Sakramenty Kościoła określone przez Eriugenę mianem misteriów, przeciwstawione zostały symbolom. Misterium jest formą alegorii, która obejmuje zarazem określone działanie, jak i wypowiedź,

---

<sup>63</sup> Por. Exp. II 1, s. 24: „Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationabilis nostra natura, que prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem.”

<sup>64</sup> Por. PP I 519d-520a, s. 212: „Merito ergo amor deus dicitur quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu revolvitur totiusque creaturae amatorios motus in se ipso terminat. Ipsa quoque divinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur non quia ullo modo diffundatur quod omni motu caret omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et movet dum diffusionis et motus animi causa sit ad eum inquirendum et inveniendum et quantum possibile est intelligendum qui omnia implet ut sint et universalis amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem que est quod ipse est universa colligit et inseparabiliter comprehendit.”



dokonuje się zarówno w porządku zdarzeń, jak i w porządku opisu, opowiadania<sup>65</sup>. Natomiast symbol jest formą alegorii wyrażoną w słowie i pozbawioną jakiegokolwiek zawartości historycznej czy odniesienia do elementu działania lub faktyczności<sup>66</sup>. Misteria mają jakby podwójną, zmysłowo-intelektualną naturę, dzięki której mogą być powszechnym środkiem wznoszenia się ku Bogu. Ludzie cielesni postrzegają jedynie zewnętrzną stronę misteriów, zaś ludzie duchowi odczytują ich duchowe znaczenie. Przykładem takiego misterium może być zawarta w „Komentarzu do Ewangelii Jana” interpretacja dokonanej przez Chrystusa na pustkowiu cudownego rozmnożenia pięciu chlebów i dwóch ryb. Chrystus wziął chleby i ryby i złożył dzięki Ojcu za to, że zechciał pożywić swoich wiernych sakramentami i symbolami. Pożywienie rozdzielali uczniowie, gdyż im właśnie zostało przekazane sprawowanie sakramentów i przeniesienie ich duchowego znaczenia. Ludzie cielesni pożywiają się materialnym chlebem, ludzie duchowi zbierają ułamki do koszów, czyli przechodzą od historycznej ku teologicznej interpretacji sakramentalnych znaków<sup>67</sup>. Sakramenty dopuszczają wszystkie cztery poziomy egzegezy, o których pisał Eriugena w „Homilii”. Dzięki cudownemu rozmnożeniu chleba Chrystus pożywił lud, który rozłożył się

<sup>65</sup> Por. Com. VI 5, 344d, s. 352: „Mysteria itaque proprie sunt quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt, et dicta quia narrantur.”; por. J. P é p i n, *Mysteria et Symbola* dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, (w:) ME, s. 16.

<sup>66</sup> Por. Com. VI 5, 345a, s. 352: „Altera forma est, quae proprie simboli nomen accepit, et allegoria dicti, non autem facti, appellatur, quoniam in dictis solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur.”; por. P é p i n, *Mysteria*, s. 17.

<sup>67</sup> Por. Com. VI 6, 346a-b, s. 358-360: „Huic multitudini fidem christi esurienti apponantur quinque panes et duo pisces, hoc est, sacramenta quae et facta et scripta sunt, et simbola quae solummodo dicta, non autem facta. Accipiat christus panes quinque et duos pisces, et gratias agens, patri videlicet qui voluit fideles suos simbolis ac sacramentis pascere, tradat discipulis suis, magistris suis, ministris suis; ipsi vero turbae dividant. Panes ordeacei a discipulis franguntur, dum ab eis utriusque legis mysteria in res gestas et in earum spirituales intellectus dividuntur. Simplici historia pascuntur carnales; divinos ipsius historiae intellectus, quasi quaedam fragmenta, colligunt spirituales.”

na równinie, u stóp góry, gdzie była obfitość trawy<sup>68</sup>. Powraca tutaj zatem znany motyw doliny czy równiny historii jako pierwszego poziomu interpretacji sakramentalnych znaków, dostępnego wszystkim ludziom. Interpretacja historyczna jest bowiem koniecznym punktem wyjścia w procesie wznoszenia się ku znaczeniom duchowym, we wstępowaniu na „górze teologii”, co już jest udziałem jedynie ludzi duchowych. Sakrament jest, jak widać, środkiem doskonale dostosowanym do naszej ludzkiej kondycji. Człowiek jest istotą materialno-duchową, a sakramentalne rytury angażują całą naturę ludzką. Widzialne formy sakramentalnych znaków są środkiem dzięki któremu Opatrzność przywołuje nas do zrozumienia prawdy, do odkrycia duchowych znaczeń widzialnych misteriów<sup>69</sup>. Istotna moc sakramentów wyraża się właśnie w tym, że umożliwiają umysłowi ludzkiemu wzniesienie się od rzeczy widzialnych, ku ich inteligibilnemu znaczeniu<sup>70</sup>. Ta „podnosząca moc” sakramentalnych misteriów jest charakterystyczna dla nowotestamentalnego kapłaństwa, które realizuje się w obecnym, „środkowym” etapie dziejów ludzkości<sup>71</sup>.

Eriugena wyklada swoją koncepcję trzech stanów natury ludzkiej przy okazji interpretacji wersu z Ewangelii Jana (1, 28): „*Haec in Bethania facta sunt trans Iordanen, ubi erat Iohannes baptizans*”. Słowo „Betania” oznacza „dom posłuszeństwa”, zaś Betania za Jordanem symbolizuje doskonałą naturę ludzką stworzoną do kontem-

---

<sup>68</sup> Por. Com. VI 6, 345d, s. 358: „Nam ex textu evangelii datur intelligi, non in summitate montis, sed in quandam planicie, ubi foenum multum fuerat, dominum turbam pavisse.”

<sup>69</sup> Por. Exp. I 3, s. 15: „Dum arbitratur (sc. Dionysius) et incunctanter iudicat, visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divine scripture sacramentis contemplatur, non propter seipsas factas, nec propter seipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilibus pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis quam amat et ad quam tendit omne quod amat, sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat.”

<sup>70</sup> Por. R. U. Smith, *Oratio Placabilis Deo*. Eriugena's Fragmentary Teaching in Light of the Doctrine of the „Periphyseon”, „Dionysius” 13 (1989), s. 97.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 90-91.

placji i miłowania Stwórcy<sup>72</sup>. Grzech spowodował utratę pierwotnej doskonałości i oddalił naturę ludzką od strumieni Bożej łaski. Ten stan symbolizuje Betania poza Jordanem<sup>73</sup>. Betania poniżej Jordanu, niedaleko Jerozolimy, jest obrazem aktualnego stanu natury ludzkiej oswobodzonej przez Wcielenie Chrystusa, gotowej do przyjęcia łaski udzielonej przez sakramentalne znaki. Jest ona umiejscowiona w pobliżu Jerozolimy, miasta niebieskiego, do którego natura ludzka powróci po powszechnym zmartwychwstaniu i gdzie będzie się cieszyła pełną kontemplacją Bożej prawdy<sup>74</sup>. W stanie obecnym ludzkie poznanie jest cząstkowe i jest przekazywane pod postacią zmysłowych symboli. Przekazywanie tego poznania jest właśnie zadaniem nowotestamentalnego porządku kapłańskiego znajdującego się między kapłaństwem Starego Testamentu, a kapłaństwem w życiu przyszłym<sup>75</sup>.

W myśli Eriugeny sakramentalne misteria pełnią dokładnie określoną funkcję. Są środkiem umożliwiającym przejście od widzialnych znaków do ich duchowych znaków, od działania i wiedzy ku kontemplacji<sup>76</sup>. Np. istotą sakramentu Eucharystii jest duchowa partycypa-

<sup>72</sup> Por. Com. I 30, 307c-d, s. 158-160: „Bethania interpretatur 'domus oboedientiae'. Sunt autem duae Bethaniae, quarum una ultra Iordanem, ubi erat Iohannes baptizans, altera infra Iordanem, non longe ab Ierusalem, ubi dominus Lazarum suscitavit. Sed haec plenissima mysteriorum sunt. Bethania igitur trans Iordanem praefigurat mystice humanam naturam, quae domus oboedientiae, priusquam peccaret, facta est. Ad hoc enim creata est ut divinis mandatis sibi intra septa paradisi – hoc est intra naturalia sui bona – traditis oboediret, ne a contemplatione et amore creatoris sui (...) recederet, sed semper ei adhereret(...)”.

<sup>73</sup> Por. Com. I 30, 307d, s. 160: „Trans Iordanem Bethania humana natura ultra fluentia divinae gratiae, quae post incarnationem verbi in eam diffusa sunt, veluti egestate divinatorum bonorum et siccitate infusionis sapientiae confecta residebat.”

<sup>74</sup> Por. Com. I 30, 307d-308a, s. 160: „Bethania vero in Iudaea citra Iordanem iuxta Ierusalem, eadem natura, per incarnationem verbi dei liberata et per fluentia divinae gratiae, quae primitus per sacramenta baptismatis distribuuntur, veluti in Iudaeam – id est in veram confessionem fidei et actionis et scientiae – et in domum oboedientiae – hoc est in unitatem ecclesiae divinis legibus oboedientis – transducta, iuxta Hierusalem posita est.”

<sup>75</sup> Por. Com. I, 30, 308b-c, s. 162-164.

<sup>76</sup> Por. Smith, *Oratio Placabilis Deo*, s. 101.

cja w Chrystusie, którego „kosztujemy samym intelektem” (*solo intellectu gustamus*)<sup>77</sup>. Taka koncepcja uczestnictwa w sakramentach bynajmniej nie oznacza, że sakramentalne znaki są jedynie symbolem kontemplacji. Nauka Eriugeny odbiega w tym punkcie istotnie od sakramentalizmu Pseudo-Dionizego. Mocą sakramentów jest sam Bóg, gdyż to on oczyszcza i przebóstwia naszą naturę, on sam jest obecny w sakramentalnych znakach<sup>78</sup>. Jednakże sakramentalne znaki przejawiają największą moc w obrębie prawdziwej, tj. duchowej rzeczywistości. Naukę Eriugeny o sakramentach należy bowiem rozpatrywać w kontekście jego metafizyki. Skoro prawdziwą rzeczywistością jest świat duchowy, to sakramenty właśnie tam okazują swoją moc i sprawczość. Sakramenty przeprowadzają człowieka z porządku prawa natury i strzegącego go prawa pisanego, w porządek łaski. Prawo łaski uczy nie tylko wzajemnej miłości, odróżniania cnót od wad, ale także uczy aby – kiedy to jest konieczne – umrzeć za drugiego<sup>79</sup>. To prawo najdoskonalej spełniło się w Chrystusie.

Sakramentalne znaki nie są dla Eriugeny środkiem, który w sposób automatyczny zapewniałby kontakt z Bogiem. Działanie sakramentów zakłada dogłębne wewnętrzne przekształcenie człowieka, koniecznym warunkiem uczestnictwa w sakramentalnych misteriach jest zatem określony poziom doskonałości moralnej. Sakramenty, przy pomocy widzialnych znaków, otwierają umysł ludzki na rzeczywistość duchową, gdyż dla Eriugeny jest to jedyna prawdziwa rzeczywistość. W obrębie duszy ludzkiej Eriugena nie wyróżnia żadnej określonej struktury, która byłaby podatna na sakramen-

---

<sup>77</sup> Exp. I 3, s. 17.

<sup>78</sup> Por. Exp. I 3, s. 18-19: „Ipsa igitur sancta Trinitas nostra THEOSIS est, hoc est deificatio; deificat enim nostram naturam, reducendo eam per sensibilia symbola in altitudinem angelice nature, et deificans eam in his qui ultra omnia in ipsum Deum transeunt.”

<sup>79</sup> Por. Com. I 30, 309b, s. 166: „Lex gratiae est quae docet non solum homines se invicem diligere, et virtutes et vitia discernit, verum etiam supra haec – quod soli divinae gratiae possibile est – pro hominibus, non solum bonis, verum etiam et malis, si necesse est, mori.”

talne działania. Intelkt, który odczytuje sens sakramentalnych znaków, a w którym wyraża się cała natura ludzka, nie jest żadną określoną strukturą, lecz jest ruchem duszy wokół Stwórcy. Ruch ten jest inspirowany i pobudzany właśnie poprzez sakramenty.



## ZAKOŃCZENIE

Emil Bréhier w jednym ze swoich studiów poświęconych filozofii starożytnej napisał, iż w dziejach filozofii można wyróżnić metafizyki typu dramatycznego i lirycznego<sup>1</sup>. Dramatyczne to te, które prezentują rzeczywistość nadzmysłową jako jawiącą się w historii w formie nieprzewidzianych działań, których skutki dostrzegamy, ale nie możemy zbadać ich racji. Bóg w tych systemach bywa poznany o tyle, o ile uczestniczy jakoś w świecie, natomiast sam w sobie pozostaje niedostępny. Metafizyka typu lirycznego natomiast uważa, że najgłębsza rzeczywistość rzeczy może być przedmiotem kontemplacji. Możemy ją ująć dzięki duchowej konwersji, która odwodzi nas od świata zmysłowego i skierowuje w górę, ku rzeczywistości duchowej. Zdaniem E. Bréhiera tego typu metafizyką była metafizyka Plotyna. Ten schemat, właśnie jako schemat, może budzić szereg zastrzeżeń, niemniej w swojej warstwie intuicyjnej zawiera jakieś ziarno prawdy. Przyjmując go można by nakreślić pewną swoistą ewolucję metafizyki neoplatonickiej, która od „liryzmu” metafizyki Plotyna, przeszła do „dramatu” filozofii Eriugeny, przybrawszy pewne „dramatyczne” rysy u późnych neoplatoników, a zwłaszcza u Proklosa.

Dla Plotyna cała filozofia była w swojej istocie ruchem konwersji, której celem było osiągnięcie zjednoczenia z samą Najwyższą Zasadą, która poprzez swoje ślady przejawiała się jakoś w świecie, inspirowując przez to ruch powrotu. Inaczej widział to Proklos. Jego zdaniem Jednia nie była możliwa do osiągnięcia, lecz przedmiotem

---

<sup>1</sup> Por. E. Bréhier, Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin. (w:) Etudes de Philosophie Antique, Paris 1955, s. 219 i n.

zjednoczenia były najwyżej boskie henady stanowiące partycypowalny aspekt Jedni. Ten wątek znalazł swoją „dramatyczną” artykulację w myśli Eriugeny, dla którego Byt Boży jawiący się jedynie za pośrednictwem teofanii, prezentował dialektykę *manifestum* i *occultum*<sup>2</sup>. Odkrywając ślady Boga w świecie człowiek inicjuje ruch powrotu, którego kresem jest deifikacja, zjednoczenie z Bogiem. To zjednoczenie dokonuje się na płaszczyźnie intencjonalnej, a jego podmiotem jest intelekt.

Każdy z prezentowanych tu myślicieli głosił, że podmiotem zjednoczenia jest ta struktura ludzkiej duszy, w której się streszczała i najdoskonalej wyrażała cała istota człowieka. Dla Plotyna tą strukturą był o „to, co w intelekcie pierwsze”, dla Proklosa „jedno intelektu”, albo jego „kwiat”, zaś dla Eriugeny – intelekt.

Proklos, idąc za nauką Wyroczeni Chaldejskich, przyjął, że „kwiat intelektu”, aby zjednoczyć się z porządkiem boskim, musi być tej samej co on natury. Samo zjednoczenie realizuje się w sposób konieczny dzięki określonej metodzie oddziaływania na tę strukturę w obrębie duszy ludzkiej. Metodę tę podsunęły Wyroczenie Chaldejskie, które głosiły, że na drodze teurgicznych i magicznych działań, dusza wyzwoli się z ciała i wzniesie się do Boga. Proklos natomiast przyjął, że to dzięki pewnym sformalizowanym praktykom duchowym (np. „praktykowaniu” wiary), kwiat intelektu może połączyć się z porządkiem boskich henad. Dla neoplatoników unia mistyczna jest zawsze pochodną procesów poznawczych, co znalazło już wyraz w samym określeniu władzy dokonującej mistycznego zjednoczenia jako „kwiatu”, „tego co pierwsze”, czy „jednego” intelektu. Niemniej samo zjednoczenie dokonuje się już poza porządkiem poznawczym i jest dziełem teurgii czy wiary, które były pojmowane jako środki wymuszające Bożą pomoc.

Proklosowa koncepcja mistyki w wielu punktach odbiegała od koncepcji Plotyna. Plotyn uważał, iż „to co w intelekcie pierwsze” stanowiące najistotniejszą część bytu ludzkiego, stale przebywa na poziomie hipostazy Intelktu i nie podlega żadnym wpływom ze

---

<sup>2</sup> Por. E. J e a u n e a u, *Quatre thèmes érigéniens*, (w:) *Etudes*, s. 221-242.



strony rzeczywistości dostępnej zmysłom. Droga dochodzenia do oglądu Jedni jest jednocześnie drogą uświadamiania sobie i odzyskiwania swojej prawdziwej natury. Dokonuje się to dzięki odwróceniu się od świata i skupieniu wszystkich sił duchowych na drodze etyki, estetyki i filozofii. Ta potrójna droga nie stanowi żadnej konkretnej „metody” powrotu, lecz raczej drogowskaz nakierowujący człowieka ku właściwym celom. Zjednoczenie mistyczne, choć inicjowane przez człowieka, dokonuje się dzięki „otwarceniu się” Jedni, która staje się „obecna”. Istota doświadczenia mistycznego leży bowiem – jak pisał A. J. Festugière – w owym poczuciu obecności, kontakcie z Bytem ujętym w jego istnieniu. To ujęcie przekracza język i intelektę; oglądany przedmiot jest poza *ousia*, stąd jest niewypowiadalny<sup>3</sup>.

Tę centralną Plotyńską intuicję spotyka się również u Eriugeny. Jego zdaniem człowiek jest w swojej istocie intelektem będącym doskonałym obrazem Boga. Grzech pierworodny spowodował, że człowiek zatarł czystość Bożego obrazu, choć całkowicie go nie zgubił, a natura ludzka utraciła swoją integralność przyjmując szereg podziałów, np. podział na płci. Zadaniem człowieka jest zaktualizowanie w sobie Bożego podobieństwa, czyli powrót do czystości i pierwotnej integralności swej natury. Dokonuje się to zasadniczo na drodze poznawczej, niemniej moralna czystość, a nawet doskonałość, są traktowane jako konieczny warunek wstępny. Przygotowaniem do powrotu było studium sztuk wyzwolonych, a zwłaszcza dialektyki, natomiast sam proces powrotu realizuje się dzięki odczytywaniu dwóch „tekstów”: Księgi Natury i Księgi Pisma świętego oraz poprzez udział w Sakramentalnych misteriach. Dopelnienie zjednoczenia jest jednak dziełem łaski. W istocie należałoby powiedzieć, że w procesie powrotu to nie człowiek „odkrywał” Boga, ale to Bóg poznawał siebie samego w człowieku. Ta obecność Boga w intelekcie człowieka, była pewnym apriorycznym warunkiem możliwości jakiegokolwiek poznania. Ruch ludzkiej refleksji dokonywał się zatem jakby po okręgu: punktem wyjścia było pojęcie Boga jako *primum cognitum*, dzięki któremu człowiek poznaje wszystko inne,

<sup>3</sup> Por. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1963, wyd. 3, s. 5.

natomiast punktem dojścia był Bóg, w którym umysł ludzki poznaje wszystko.

Z tego względu intelekt człowieka, chociaż streszcza się w nim całość bytu ludzkiego, nie stanowi żadnej określonej struktury w obrębie duszy ludzkiej, jak to było np. w systemie Pseudo-Dionizego. Intelekt ludzki jest aktem refleksji krążącej wokół Boga, a o ile uczestniczy w Bożej nicości, jest niebytem. Ta dynamiczna koncepcja bytu ludzkiego doskonale wpisuje się w dynamiczną koncepcję rzeczywistości.

Analizując charakter mistyki neoplatońskiej ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji Eriugeny, niniejsza praca starała się ukazać najbardziej typowe rysy neoplatonizmu. Było to możliwe z tego względu, że filozofia neoplatońska jest, zdaniem wielu historyków, określoną formą duchowości, a jej centrum stanowi idea powrotu. Wszystkie inne elementy tej filozofii stanowią w istocie „ćwiczenie duchowe” przygotowujące człowieka do podjęcia trudu powrotu do „prawdziwej ojczyzny”. W tym kontekście staje się jasne, dlaczego neoplatonicy łączyli w swojej myśli religię z filozofią, metafizyczne ujęcie rzeczywistości z ujęciem epistemologicznym. Myśl Jana Szkota Eriugeny rysuje się na tym tle jako oryginalna wersja chrześcijańskiego neoplatonizmu. Dokonana przez Eriugenę synteza neoplatonizmu i chrześcijaństwa jest tym bardziej ciekawa, że mimo bezpośredniego wpływu tradycji dionizjańskiej wcielającej najważniejsze idee filozofii Proklosa, Eriugena odzyskał szereg źródłowych, Płotyńskich intuicji.

## BIBLIOGRAFIA

BRENNAN M., Guide des études érigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930-1987, Fribourg-Paris 1989.

### A. Teksty źródłowe:

ARYSTOTELES, Metafizyka, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

– O duszy, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972.

– O niebie, tłum. P. Siwek, Warszawa 1990.

AUGUSTYN, O Państwie Bożym, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

– O porządku, tłum. J. Modrzejewski, (w:) Dialogi filozoficzne, t. 1, Warszawa 1953.

BOETHIUS, Contra Eutychem et Nestorium, (w:) Theological Tractates, ed. by H. F. Stewart, E. K. Rand, London 1968.

DAMASCIUS, Traité des premiers principes, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Combès, Paris 1986.

DIONIZY AREOPAGITA, Corpus Dionysiacum I, herausg. von B. R. Suchla, Berlin 1990.

– Corpus Dionysiacum II, herausg. von G. Heil, A. M. Ritter, Berlin 1991.

– Dzieła świętego Dionizego Areopagity, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932.

– O Teologii Mistycznej, tłum. M. Dzielska, „Znak”, 44 (1992), z. 2, s. 5-9.

EUZEBIUSZ, Praeparatio Evangelica, éd. E. des Places, Paris 1987.

Filozofia starożytna Grecji i Rzymu, wybór tekstów J. Legowicz, Warszawa 1968.

IAMBlich Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, ed. J. Dillon, Leiden 1973.

JAN SZKOT ERIUGENA:

- Annotationes in Martianum, ed. by C. Lutz, Cambridge 1939.
- Commentaire sur l'évangile de Jean, introduction, texte critique, traduction, notes et index de E. Jeauneau, Paris 1972.
- De divina praedestinatione liber, ed. G. Madec, Brepols 1978.
- Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, Brepols 1975.
- Homélie sur le Prologue de Jean, introduction, texte critique, traduction et notes de E. Jeauneau, Paris 1969.
- Periphyseon, liber primus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968.
- Periphyseon, liber secundus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972.
- Periphyseon, liber tertius, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981.
- De divisione naturae, liber quartus et quintus, (w:) J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina, t. 122, Paris 1865.

PLATON, Kratylos, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990.

- Fajdros, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Fileb, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Państwo, tłum. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1958.
- Uczta, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982.

PLOTYN, Enneady, tłum. A. Krokiewicz, t. 1-2, Warszawa 1959.

PROCLUS Commentary on Plato's Parmenides, translated by G. Morrow, J. Dillon, Princeton 1987.

- Théologie Platonicienne, t. 1, texte établi et traduit par D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris 1968; t. 3, Paris 1978.
- The Elements of Theology, text and translation by E. R. Dodds, Oxford 1963.

SENEKA, O bezczynności, tłum. L. Joachimowicz, (w:) Dialogi, Warszawa 1963.

**B. Opracowania:**

- ALLARD G.-H., La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*, (w:) ME, s. 147-157.
- ANTON J. P., Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry, „*Journal of Aesthetics and Art Criticism*” 23 (1964) z. 2, s. 233-237.
- ARMSTRONG A. H., Plotinus, (w:) CH, s. 193-268.
- Plotinus, London 1953.
  - Salvation Plotinian and Christian, „*The Downside Review*” 75 (1957), z. 240, s. 126-139.
- BEIEREWALTES W., Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins, bei Johannes Scottus Eriugena, (w:) *Platonismus in der Philosophie der Mittelalters*, herausg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 484-516.
- Eriugena und Cusanus, (w:) ER, s. 311-343.
  - Language and Object. Reflexions on Eriugena's Valuation of the Function and Capacities of Language, (w:) JS-é, s. 209-228.
  - Marginalien zu Eriugenas „Platonismus”, (w:) *Platonismus und Christentum. „Jahrbuch für Antike und Christentum”*, Ergänzungsband 10, Munster 1983, s. 64-74.
  - „Negati affirmatio” or the World as Metaphor. A Foundation for Medieval Aesthetics from the Writings of John Scottus Eriugena, „*Dionysius*” 1 (1977), s. 127-159.
  - Plotins Metaphysik des Lichtes, (w:) *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, s. 75-89.
  - The Revaluation of John Scottus Eriugena in German Idealism, (w:) ME, s. 190-199.
- Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena, Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.- 29. Juli 1989, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1990.
- BERTIN F., Les origines de l'homme chez Jean Scot, (w:) JSEhph, s. 307-314.
- BRÉHIER E., Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin, (w:) *Etudes de Philosophie Antique*, Paris 1955, s. 218-224.

- The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967.
- CAPPUYNS M., Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Louvain-Paris 1933.
- CARABINE D., Apophasis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena, „Philosophical Studies” 32 (1988-1990), s. 63-82.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., Problem piękna i sztuki w „Enneadach” Plotyna, „Studia Filozoficzne” 7-8 (1989), s. 49-63.  
– Byt i istnienie w filozofii Plotyna, Warszawa 1979.
- DIETRICH P., Duclow D., Paradise and Eschatology: Symbolism and Exegesis in Periphyseon V, (w:) JS-é, s. 29-49.
- d'ONOFRIO G., „Disputandi disciplina”. Procédés dialectiques et „logica vetus” dans le langage philosophique de Jean Scot, (w:) JS-é, s. 229-263.
- DUCLOW D., Dialectic and Chrystology in Eriugena's Periphyseon, „Dionysius” 4 (1980), s. 99-117.
- Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1987.
- Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1980.
- FESTUGIÈRE A. J., Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1963, wyd. 3.
- FRAISSE, J.-C., L'intériorité sans retrait. Lectures de Plotin, Paris 1985.
- GERSH S., From Iamblichus to Eriugena, Leiden 1978.  
– Kinezis akinetos. A Study of the Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, Leiden 1973.  
– Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino Maximian Element in Periphyseon, (w:) ESSQ, s. 55-74.  
– The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon, (w:) BM, s. 108-125.

- GILSON E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- GREGORY T., „*Contemplatio theologica*” e storia sacra, (W:) Giovanni Scoto Eriugena. *Tre Studi*, Firenze 1963, s. 58-82.
- *L'eschatologie de Jean Scot*, (w:) JSEhph, s. 377-392.
  - *Vom einen zum Vielen. Zur Metaphysik des Johannes Scotus Eriugena*, (w:) *Platonismus in der Philosophie der Mittelalters*, herausg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 343-365.
- GUÉRARD Ch., *La Théorie des Henades et la Mystique de Proclus*, „*Dionysius*” 6 (1982), s. 73-82.
- GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, t. I, Cambridge 1967; t. 2, Cambridge 1969.
- HAAS A. M., *Eriugena und die Mysik*, (w:)ER, s. 254-278.
- HADOT P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.
- *L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique Plotinienne*, (w:) *Proclus et son Influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, édités par G. Boss et G. Seel, Zurich 1987, s. 3-27.
- IVÁNKA E. von, *Der „Apex mentis”*, (w:) *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, herausg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 121-146.
- Jean Scot – écrivain, *Actes du IVe Colloque International*. Montréal 1983, Montréal – Paris 1986.
- Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, *Colloque du C.N.R.S.*, Laon 1975, Paris 1977.
- JEAUNEAU E., *Jean Scot: L'homme et l'oeuvre*, (w:) *Etudes érigéniennes*, Paris 1987, s. 11-54.
- *La division de sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, (w:) *Etudes érigéniennes*, Paris 1987, s. 341-364.
  - *Le thème du retour*, (w:) *Etudes érigéniennes*, Paris 1987, s. 365-394.
  - *Jean l'Erigène et les „Ambigua ad Iohannem” de Maxime le Confesseur*, (w:) *Etudes érigéniennes*, Paris 1987, s. 189-210.

- Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena, (w:) *Etudes érigéniennes*, Paris 1987, s. 175-187.
- KOCH J., *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, (w:) *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, herausg. von W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 317-342.
- KOŁAKOWSKI L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Paryż 1976.
- KROKIEWICZ A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974.
- KURDZIAŁEK M., Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata, „*Roczniki Filozoficzne*” 19 (1971) z. 1, s. 5-39.
- Jedność filozofii i teologii, (w:) *Zadanie filozofii we współczesnej kulturze*, red. L. Zdybicka, Lublin 1992, s. 55-70.
- LEES R. A., *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, t. 1, Salzburg 1983.
- LEONARDI C., *Nouvelle présentation d'un vieux problème*, (w:) *JS-é*, s. 187-207.
- LEWY H., *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978.
- LLOYD A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1991.
- The Later Neoplatonists, (w:) *CH*, s. 272-325.
- LOUTH A., Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite, „*Journal of Theological Studies*” 37 (1986), s. 432-438.
- MADEC G., *Jean Scot et ses auteurs*, Paris 1988.
- MCGINN B., *The Negative Element in the Anthropology of John the Scot*, (w:) *JSEhph*, s. 315-325.
- MERLAN Ph., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, Hague 1963.
- The Mind of Eriugena*, Papers of Colloquium Dublin 14-18 July 1970, ed. J. J. O'Meara, L. Bieler, Dublin 1973.
- MORAN D., „*Officina omnium*” or „*Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*”, (w:) *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale*, ed. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, s. 195-204.
- *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989.



- O'MEARA D. J., The Concept of Natura in John Scottus Eriugena, „Vivarium” 19 (1981) z. 2, s. 126-145.
- O'MEARA J. J., Eriugena, Oxford 1988.
- OTTEN W., The Univers of Nature and the Universe of Man, (w:) BM, s. 202-212.
- PIEMONTE G., L'expression „quae sunt et quae non sunt”: Jean Scot et Marius Victorinus, (w:) JS-é, s. 81-114.
- PÉPIN J., *Mysteria et Symbola* dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, (w:) ME, s. 16-30.
- RIST J., Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism, „Hermes” 92 (1964) z. 2, s. 213-225.
- Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul, (w:) From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of E. Jeaneau, ed. by H. J. Westra, Leiden 1992, s. 135-161.
- ROQUES R., L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954.
- SCHELER M., Resentyment a moralność, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977.
- SHELDON-WILLIAMS I. P., Eriugena's Greek Sources, (w:) ME, s. 1-14.
- SINNIGE T. G., The Metaphysical and Personal Religion in Plotinus, (w:) Kephalaion. Studies in Greek Philosophy, Assen 1975, s. 147-154.
- SMITH R. U., *Oratio Placabilis Deo*. Eriugena's Fragmentary Eucharistic Teaching in Light of the Doctrine of „Periphyseon”, „Dionysius” 13 (1989) s. 85-114.
- STEEL C., La creation de l'univers dans l'homme selon Jean Scot Erigène, (w:) L'homme et son univers au moyen âge. Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale, éd. C. Wenin, Louvain-la-Neuve 1986, s. 205-210.
- STOCK B., Intelligo me esse: Eriugena's cogito, (w:) JSEhph, s. 327-336.
- STRÓZEWSKI W., Z historii problematyki negacji, cz. 2: Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i Henryka Bergsona, „Studia Mediewistyczne”, Warszawa 1969, s. 117-213.

- STRZELCZYK J., Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy, Warszawa 1987.
- TROUILLARD J., La „Virtus gnostica” selon Jean Scot Erigène, „Revue de Théologie et de Philosophie”, 115 (1983), s. 331-354.  
– La Mystagogie de Proclus, Paris 1982.  
– Erigène et la théophanie créatrice, (W;) ME, s. 98-111.
- VERBEKE G., Pourquoi „trois” hypostases principales chez Plotin? (w:) D’Aristote à Thomas d’Aquin, Leuven 1990, s. 243-263.
- WESCHE K. P., Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 33 (1989) s. 53-73.
- WESTRA L., Proclus’ Ascent of the Soul Towards the One in the „Elements of Theology”: Is It Plotinian?, (w:) Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, édités par G. Boss et G. Seel, Zurich 1987, s. 129-143.
- WOHLMAN A., L’homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène, Paris 1987.
- ZDYBICKA Z., Partycypacja bytu, Lublin 1972.
- ZINTZEN C., Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, (w:) Die Philosophie des Neuplatonismus, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, s. 391-426.

## Summary

The purpose of this work is to show John the Scot Eriugena to be an outstanding proponent of Dionysian Neoplatonism in the Middle Ages. Because the problem is very complex and many-sided we focus on one aspect only: we discuss the relation of Eriugena's thought to Neoplatonic mystical tradition. One of our guiding ideas has been Jean Trouillard's assumption that Eriugena returned to original Plotinian insights in many points of his doctrine despite the influences of Proclus and Pseudo-Denys.

The first chapter of the first part deals with the structure of the Neoplatonic view of the world and here we follow some of the conclusion which S. Gersh reached in his book „From Iamblichus to Eriugena“. The second chapter concerns the problem of the faculty of mystical experience and its place among other human faculties; there we also explore the paths leading to mystical experience. The evolution of Neoplatonic mysticism from the ascetic ideals of Plotinus to Proclus's theurgy is also discussed.

Part two of this work gives an overall view of Eriugena's system; analyses the sources of his thought, investigates the relations between philosophy and religion in his framework, and also explores the innovations introduced by Christianity. The second chapter concerns the mysticism of Pseudo-Denys, another crucial influence on Eriugena.

Part three treats about the parts of Eriugena's system which are most closely related to his mysticism: his theology and his anthropology. This leads up to the fourth part of this work, which approaches the problem of reversion to God, both on the plan of

metaphysics and of mystical experience. The mystical reversion and the metaphysical return of all things to God (*epistrophe*) are interconnected in the tradition of Neoplatonic mysticism. The structure of reality and the structure of mind correspond to each other.

Plotinus taught that the One, which is a constant fountainhead of being, also initiates the movement backwards to the source. The highest part of the soul remains constantly on the higher ontological level and thereby is a basis for the whole process of reversion. The reversion of an individual soul is possible along three paths, namely ethics, aesthetics and philosophy. These three complementary roads lead the soul to the realisation of her true nature. Dialectics, the most perfect part of philosophy, provides the soul with the best preparation for the union with God. The union itself is above intellectual cognition even though it is a result of cognitive processes. Only the highest 'tier' of an individual soul participates in mystical union, this part is called 'the first in intellect'. It is here that the One is constantly present. The mystical union, however, is not something automatic: man has to wait for the One to reveal itself.

This original Plotinian conception of mystical experience was later on filtered through the teaching of the Chaldean Oracles before being adopted by the later Neoplatonists. For Proclus the One itself is not the objective of mystical aspirations, as it is wholly transcendent, only the so-called 'divine henads' can be reached and participated in. The subject of a mystical act is the structure called 'the flower of intellect', which is identical with the pure existence (*hyparksis*) of the soul. Mystical reversion is effected by faith and theurgy, which ensure divine assistance to the soul. Theurgy will be effective whether or not one understands it and irrespective of an individual's moral level. We find a similar conception in Pseudo-Denys's writings, where the theurgic function is attributed to the sacraments of the Church.

Although Pseudo-Denys was a profound influence upon Eriugena, the latter reverted to some of Plotinus's insights. For him it is the whole intellect that is the subject of a mystical act. Human intellect is nothingness so far as it participates in God, who is nothingness in Himself (*Nihil per excellentiam*); therefore man can only

know that God exists, but not what he is (*quid est*). In this nothingness lies the basic affinity between man and God. Mystical reversion takes place against the universal return of things to God. The latter is accomplished in man and through man. This ought to be thus for it was through man's fault that the Universe has slid to its present state. Originally the whole reality existed as an idea, as the object of human cognition, and only because of the original sin the world acquired the present mode of existence.

The death of the body is the beginning of the reversion. There are two kinds of reversion, namely *reditus generalis* and *reditus specialis*. The former ends in a reduction of whole human nature to intellect, the latter, only for the elect, ends in a transformation of intellect as such into God; although the union is intentional rather than real.

There are four stages in mystical reversion: faith, action, knowledge and contemplation. Faith and action are the stage of purgation, then follows enlightenment by knowledge, finally the perfection and mystical union is achieved through contemplation. The degree of contemplation allowed to an individual intellect will determine the respective soul's identity in future life.

The preparation for mystical ascension consists in practising virtues and dialectics. The enlightenment comes through studying the Scriptures and Nature. The introduction into mystical contemplation itself consists of meditation on the mysteries of the sacramental signs, which are material symbols of spiritual reality. Carnal people are only able to see the externals of mystery, spiritual men can penetrate its deep, spiritual meaning. However, the sacraments are not theurgy for Eriugena, their spiritual meaning is wholly real, since spirit is more real than the material universe.

Eriugena is an original contributor to the tradition of Neoplatonic mysticism. His philosophy, in the field of mystical experience, recovers many insights of Plotinus himself, even though his immediate inspirations came from Proclus through Dionysian philosophy.



## INDEKS OSÓB

- Abraham 194  
Adam 193  
Allard G.-H. 109, 195, 211  
Amalryk z Bène 21  
Ambroży 89  
Anton J. P. 59, 211  
Armstrong A. H. 31, 56, 65, 95, 211  
Arystoteles 22, 30, 39-41, 71, 110, 122, 209  
Augustyn 65, 70, 73-74, 86-87, 92, 187, 209  
Beierwaltes Werner 20, 36, 58, 62-63, 90-91, 110, 117-118, 167-168, 192, 195, 211  
Bergson Henri 18  
Bertin F. 130, 139, 144, 211  
Boecjusz 87, 106, 192, 209  
Brèhier Emil 205, 211  
Brennan Mary 18, 209  
Bułhak E. 22  
Capella Marcjan 86  
Cappuyns Maëul 18, 92, 191, 196-197, 212  
Carabine Deirdre 109, 212  
Chrystus Jezus 99, 142, 168, 171-178, 182, 186-187, 189, 194, 199, 201-202  
Damaskios 27, 29, 35, 43, 66, 80, 209  
Dembińska-Siury Dobrochna 17, 212  
Demokryt 71  
Des Places Edouard 22  
Dietrich P. 179, 212  
Dillon John 74  
Dionizy Areopagita 21-23, 87-89, 94, 96, 97-102, 112-114, 118, 121-122, 126, 129, 137, 165-166, 180-181, 200, 202, 208-209, 217-219  
Dodds E. R. 46, 75  
Domański Juliusz 23  
d'Onofrio G. 190-193, 212  
Duclow Donald 171-172, 179, 212  
Eckhart 20  
Eliasz 175  
Epifaniusz z Salaminy 87, 89  
Eriugena Jan Szkot 17-22, 25, 28, 83, 85-94, 96-98, 100, 102, 103, 105-168, 171-183,

- 185-203, 205-208, 210, 217-219  
Euzebiusz 65, 209  
Festugière A. J. 207, 212  
Fraisie Jean-Claude 19, 59, 212  
Gersh Stephen 22-23, 28, 35-36, 38-40, 42, 48-50, 52-53, 77, 93-94, 118, 120-122, 125, 173-174, 212  
Gilson Etienne 21, 89, 213  
Gottschalk 190  
Gregory Tullio 129, 131-132, 141-142, 171, 176, 196-197, 213  
Grzegorz z Nazjanzu 88  
Grzegorz z Nyssy 87-88, 140, 145, 185  
Guérard C. 32, 213  
Guthrie W. C. K. 29, 32, 213  
Haas Alois M. 20, 213  
Hadot Pierre 56, 58, 60, 82, 213  
Hegel G. W. F. 168  
Heil G. 22  
Heraklit 71  
Hermiasz 66  
Hierokles 66  
Ivanka E. von 71-72, 213  
Jamblich 27, 31-34, 52, 66, 81, 89, 210  
Jan Chrzyciel 181  
Jan Ewangelista 19, 91, 188-189  
Jeuneau Edouard 22, 87-88, 145, 171, 176, 206, 213-214  
Julian Apostata 66  
Julian Chaldejczyk 65  
Julian Teurg 65  
Kalcydiusz 85-86  
Kasjodor 192  
Koch Joseph 19, 214  
Kołakowski L. 168, 214  
Krokiewicz Adam 17, 214  
Kroll Wilhelm 22  
Kurdziałek Marian 23, 92, 147, 214  
Lees R. A. 109, 214  
Leonardi Claudio 86, 214  
Lewy Hans 22, 66-73, 214  
Lloyd A. C. 29-30, 39, 41-42, 45, 47, 214  
Louth A. 81, 100, 214  
Lutz Cora 22, 89  
Madec Goulven 87, 214  
Makrobiusz 86  
Maksym Wyznawca 87-89, 106, 124, 137, 176, 185, 196  
Marinos 66  
McGinn B. 112, 214  
Merlan Ph. 32, 214  
Mikołaj z Kuzy 20  
Mojżesz 175, 185  
Moran Dermot 85, 108, 139, 142, 159-160, 189-190, 214  
Olimpiodor 66  
O'Meara John J. 85, 215  
O'Meara D. J. 109, 215  
Orygenes 89  
Otten W. 105, 215  
Parmenides 29  
Paweł Św. 152, 182, 185  
Pépin Jean 199, 215  
Piemonte Gustavo 86, 215  
Piotr Św. 91, 186, 189



- Platon 23, 27, 31-32, 34, 43, 50, 58, 66, 70, 73, 78, 85, 98, 122, 153, 195, 210
- Plotyn 19, 20, 27, 30-33, 38-39, 42, 48, 55-65, 72-74, 78, 80-82, 85-86, 89, 93, 95, 102, 205-208, 210, 217-219
- Plutarch 66
- Porfiriusz 19, 65, 70, 73-74, 86
- Proklos 19, 20, 27, 29-31, 33-38, 40-53, 55-56, 66, 74-82, 85, 89, 102, 205-206, 208, 210, 217-219
- Pseudo-Augustyn 86
- Rist John 57, 79, 81, 99, 102, 215
- Ritter A. M. 22
- Roques René 98-99, 215
- Rufin 89
- Samarytanka 178, 186
- Seneka 72, 210
- Scheler Max 98, 215
- Sheldon-Williams I. P. 21, 86, 97, 157-158, 185, 21
- Sinnige T. G. 56, 215
- Smith R. U. 200-201, 215
- Steel Carlos 148, 215
- Stock B. 158, 160, 215
- Stróżewski Władysław 18, 23, 215
- Strzelczyk Jerzy 18, 216
- Suchla B. 22
- Synezjusz 66
- Syrianos 66
- Tomasz z Akwinu 17
- Trouillard Jean 19, 37, 85, 134-135, 143-144, 216, 217
- Verbeke Gerard 31, 38, 216
- Wesche K. P. 100, 216
- Westra L. 82, 216
- Wiktorynus Mariusz 86
- Wilhelm z Owernii 21
- Wohlman Avital 145, 216
- Wyrocznie Chaldejskie 20, 22, 27, 55, 65-74, 78-79, 81, 206, 218
- Zdybicka Z. 190, 216
- Zieliński Edward I. 23
- Zintzen C. 61, 73-74, 82, 216

„Książka (...) zasługuje na wydanie z dwóch co najmniej powodów. Po pierwsze jest jedyną w Polsce takich rozmiarów pracą na temat tytułowego autora i jego neoplatonizmu. Po drugie jest to książka niosąca istotne walory poznawcze nie tylko w sytuacji nader ubożego stanu produkcji rodzimej, ale i na tle wcale bogatej światowej.”

Juliusz Domański

„Na szczególne uznanie zasługuje oparcie dociekań Autorki na rzetelnej analizie tekstów (...). Można bez przesady powiedzieć, że niemal każde zdanie rozprawy udokumentowane jest tekstem, który analizowany jest rzetelnie i trafnie. Nie ma tu miejsca na żadne filozoficzne fantazjowanie, na naciąganie tekstu do założonej z góry interpretacji – zabiegów tak skądinąd modnych wśród dzisiejszych filo, czy może raczej pseudofilozofów.”

Władysław Stróżewski

„Jest to rozumiejący sposób patrzenia na historię filozofii. Praca jest bardzo ważnym punktem odniesienia w badaniach nad starożytnym i średniowiecznym neoplatonizmem.”

Iwo E. Zieliński

Agnieszka Kijewska, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL. Członek Society for the Promotion of Eriugenian Studies.