

Osoba i doświadczenie mistyczne (3)
„Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 31-58
doi: 10.14746/fc.2018.15.2

AGNIESZKA KIJEWSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski?¹

1. Zarys struktury systemu metafizycznego Eriugeny

1.1. Neoplatoński opis struktury rzeczywistości

Dla ukazania Eriugenowskiej wizji powrotu w aspekcie mistycznym najpierw należy przedstawić jego naukę o powrocie jako takim (*reditus*) i jego miejscu w strukturze systemu oraz omówić wyróżnione przez niego typy powrotu². Doktryna powrotu stanowi istotny element neoplatońskiej wizji rzeczywistości, choć w sposób najpełniejszy nauka ta znalazła swój wyraz w systemie Proklosa. Giovanni Reale tak to przedstawia:

Na pierwszym miejscu trzeba postawić to, że Proklos dokładnie określił ogólne prawo rządzące powstawaniem wszystkich rzeczy, pojęte jako kołowy proces ustanowiony przez trzy momenty: 1) „przebywanie” (*mone*), czyli pozostawanie czy trwanie zasady w sobie; 2) „wychodzenie” (*proodos*), czyli wyjście z zasady; 3) „powrót” lub „nawrócenie” (*epistrophe*), czyli ponowne złączenie się z zasadą. Widzieliśmy, że już Plotyn wyróżnił te trzy momenty i że w jego systemie odgrywają one rolę o wiele bardziej złożoną, niż się zwykle uważa. Proklos jednak idzie dalej niż Plotyn i wynosi to triadyczne prawo na poziom niezwykłego wyrafinowania spekulatywnego. Prawo obowiązuje nie tylko w sposób ogólny, ale

¹ Poniższy tekst został przygotowany w ramach grantu badawczego OPUS: *Filozoficzna dyskusja wokół problemu determinizmu od św. Augustyna do Alwina Plantingi. Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, NCN: UMO-2014/2015/B/HS1/00406.

² Istnieje znacząca literatura na ten temat. Tutaj omawiam ten wątek w sposób niezwykle skrótowy dla przedstawienia kontekstu nauczania Eriugeny.

i w szczególności: wyraża ono bowiem *sam rytm rzeczywistości zarówno wziętej jako całość, jak i we wszystkich jej pojedynczych momentach*³.

Zgodnie z nauczaniem Proklosa ta triadyczna struktura może zostać odniesiona zarówno do przyczyny, jak i skutku: przyczyna „przebywa w sobie”, gdy w procesie przyczynowania skutków pozostaje w sobie nieumniejszona⁴, a jako zasada twórcza za sprawą swojej doskonałości i nadmiaru mocy (*dynamis*) wychodzi (*proodos*) w kierunku innych bytów⁵. Natomiast każdy skutek trwa pierwotnie w swojej przyczynie (*mone*), wyodrębnia się z niej i następnie, w postaci wzbogaconej i rozwiniętej, powraca (*epistrophe*) do swojej przyczyny⁶, gdyż pożąda jej bytu (*kat'ousian oreksin*)⁷. W tym powrocie skutku do przyczyny w istocie przyczyna powraca do samej siebie w postaci wzbogaconej i rozwiniętej.

W powyższym opisie z triadą *mone-proodos-epistrophe* krzyżuje się inna triada: *ousia-dynamis-energeia*⁸. Najwyższa Zasada, która jest tym, co jest, ujawnia swoją substancję za sprawą swojej aktywności (*energeia*), zrodzonej z nadmiaru mocy (*dynamis*)⁹. Ta triada pozwalała na opis struktury rzeczywistości w kategoriach dynamicznych. Innym ujęciem rzeczywistości jest opisanie jej w kategoriach stopnia jedności (złożenia z części) i partycypacji. Najwyższa Zasada wszystkiego jest tym, co niepartycypowalne, jest najwyższą i bezwzględną jednością, wcześniejszą względem wszelkiej wielości, tj. Monadą. Porzucając swoją transcendencję, Zasada rzeczywistości konstytuuje się w swoim partycypowalnym aspekcie (jedność w wielości), w którym – przez nadmiar mocy (*dynamis*) – staje się przyczyną tego, co od niej pochodzi, a co

³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 668.

⁴ Por. Proklos, *Elementy teologii* 26, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 44-45. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, s. 35 i n.

⁵ Por. Proklos, *Elementy teologii* 27, s. 45.

⁶ Por. tamże 35, s. 49: „Wszystko to, co spowodowane przez przyczynę zarówno trwa w swojej przyczynie, emanuje z niej, jak i ku niej na powrót się zwraca”.

⁷ Por. tamże 34, s. 48.

⁸ W systemie Proklosa były trzy techniczne terminy na określenie bytu: *hypostasis*, *hyparksis*, *ousia*. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 38-40.

⁹ Por. Proklos, *Elementy teologii* 27, s. 45; „Wszystko to, co stwarza, ma zdolność stwarzania bytów wtórnych dzięki doskonałości i nadmiarowi mocy”. W odniesieniu do świata duchowego, o którym mówi Proklos, terminu substancja nie należy rozumieć jako podmiotu dla przypadłości, gdyż w świecie duchowym wszystko jest substancją. Natomiast termin *dynamis* oddają jako ‘moc’, nie zaś ‘możność’, gdyż Proklos używał tego terminu w sensie Arystotelesowskiej możności czynnej, która jest zasadą dokonywania zmiany, w odróżnieniu od możności biernej, która jest podatnością na zmianę. Por. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1973, s. 33; M. Głowala, *Możności i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016, s. 11 i n.; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 39-40.

– aby mogło istnieć – w niej partycypuje, będąc wielością albo całością złożoną z części¹⁰.

Takie ujęcie rzeczywistości powoduje, że jest ona opisywana jako dynamiczna, a zarazem hierarchicznie ustrukturowana całość, zależna – w aspekcie wertykalnym (*taksis*) – w sposób bezpośredni lub pośredni od pierwszej najwyższej Zasady. Miejsce danego bytu w tej hierarchii określa stopień jego oddalenia od pierwszej Przyczyny, choć każdy element w tej strukturze w większym lub mniejszym stopniu odzwierciedla w sobie to, co go poprzedza, oraz pozostaje w związku z tym, co znajduje się na jednym z nim poziomie, konstytuując w ten sposób poprzez pomniejszenie (*hypobasis*) porządek w aspekcie horyzontalnym¹¹.

To dynamiczne ujęcie rzeczywistości ukazuje ją jako układ powiązanych ze sobą przyczynowo elementów, które zstępują od pierwszej Zasady (Jedni) w kierunku świata podpadającego pod zmysły, istniejącego w sensie najślabszym. Ta struktura obejmuje jako swój istotny, pośredniczący element hipostazę Intelaktu, który sytuując się w bliskości źródłowego Pryncypium, reprezentuje swoistą jedność w wielości. Intelakt wyłania się ze swego źródła w postaci nieuformowanej i „to coś zostaje następnie zdeterminowane i staje się światem form, gdy *zwraca się* do Jednego, gdy *ogląda i kontempluje* Jedno i kiedy przez Jedno zostaje zapłodnione oraz wypełnione dzięki takiej «kontemplacji»”¹². Ten proces kontemplacyjnego powrotu (*epistrophe*) dopełnia konstytucji tej hipostazy i jest źródłem jej dalszej, twórczej aktywności. W ten sposób w świecie inteligibilnym moc przyczynowania jest wprost proporcjonalnie zależna od siły kontemplacji. W systemach neoplatońskich można opisywać strukturę rzeczywistości jako ciąg przyczyn i skutków (aspekt ontologiczny), ale można ją także ująć jako hierarchię różnych typów i przedmiotów poznania (aspekt epistemologiczny)¹³. Te dwa ujęcia warunkują się wzajemnie, choć realizują się jakby w różnych „kierunkach”: przyczynowanie skierowane jest ku temu, co w jakimś sensie stoi niżej, a kontemplacja, jako warunek aktywności kauzalnej, jest skierowana zawsze ku temu, co poprzedza. Ujmując w tych dwóch aspektach hipostazę Intelaktu i opisując ją za pomocą powyższych triad, można powiedzieć, że stanowi on strukturę obejmującą te trzy elementy: Byt – Życie – Myśl. Byt jest monadą (*mone*), elementem niepartycypowalnym, a jego aktywność przyczynowa (*dynamis*, życie) prowadzi do wyłonienia aktu poznania (*energia / intelligere*) i ukonstytuowania się intelektu jako podmiotu poznającego (*intellectus*), który ujmując swój przedmiot

¹⁰ Por. Proklos, *Elementy teologii* 24, s. 43; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 37.

¹¹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 42-48.

¹² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 532.

¹³ Por. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, s. 112.

(byt – idea) w akcie kontemplacji, powraca (*epistrophe*) w ten sposób do swego źródła, konstytuując się jako jedność w wielości.

1.2. Chrześcijańskie modyfikacje nauczania neoplatoników

Neoplatonizm dostarczył pojęciowej struktury dla takich systemów myśli starożytności chrześcijańskiej, jak myśl Orygenesusa, ojców kapadockich, św. Ambrożego, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego czy Maksyma Wyznawcy. Wszyscy ci autorzy w mniejszym lub większym stopniu wpłynęli na kształtowanie się systemu Eriugeny. Wskazując na pewne modyfikacje, którym w chrześcijaństwie uległo neoplatońskie ujęcie struktury rzeczywistości, zwróć uwagę na te elementy, które miały znaczenie dla filozofii Jana Szkota Eriugeny.

Jedną z zasadniczych modyfikacji jest ta, która wprowadza radykalną przepaść pomiędzy transcendentnym Bogiem–Stwórcą a wszystkim tym, co jest Jego dziełem. W pewien sposób w chrześcijańskim neoplatonizmie zostaje częściowo zniwelowana przepaść pomiędzy rzeczywistością inteligibilną a światem podpadającym pod zmysły, gdyż oba te obszary rzeczywistości sytuują się po stronie tego, co stworzone¹⁴.

Rzeczywistość stworzona, będąca dziełem Boga-Stwórcy, jest znakiem, manifestacją, przejawem Jego niedostępnego Bytu. Chrześcijański Bóg nie jest wyłącznie najwyższą Zasadą i pierwszą Przyczyną, filozoficznym Absolutem, ale jest Osobą, obdarzoną wolą i intelektem, która wchodzi w relację z człowiekiem¹⁵. Wprawdzie w systemie Plotyna Jednia nie jest pozbawiona np. jakiejś formy myślenia, gdyż z niej pochodzi rzeczywistość Intelaktu, niemniej nie można przypisać jej osobowego charakteru, gdyż koncepcja osoby ukształtowała się w pełni dopiero w nauce chrześcijańskiej na kanwie sporów chrystologicznych¹⁶.

Pochodzenie (*proodos*) całości rzeczywistości z pierwszej Zasady określane było w literaturze poświęconej neoplatonizmowi mianem emanacji. Ujęcie tych systemów jako emanacjonistycznego monizmu sugerowało, że prowadzi to wprost do panteizmu, a także do jakichś form determinizmu, skoro całość rzeczywistości w sposób konieczny i racjonalny pochodziła od najwyższej Za-

¹⁴ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 93 i n.

¹⁵ Por. W. Otten, *Platonism*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, wyd. J.A. Lamm, Oxford 2013, s. 63: „Accordingly, in Platonism we do not find a personal God who created the world and all its creatures through divine will”. Por. L.P. Gerson, *Plotinus*, London–New York 1994, s. 21.

¹⁶ Por. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011, s. 57 i n.

sady. Giovanni Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej* polemizuje z takim emanacjonistycznym ujęciem systemu samego Plotyna¹⁷. Chrześcijańscy neoplatonicy, przedstawiając pochodzenie świata od Boga, formułowali to nauczanie w terminach *creationis ex nihilo*¹⁸ i wskazywali na istotne pośrednictwo Bożej Woli i Intelaktu w procesie stwarzania świata.

Doktryna o stworzeniu świata z niczego, kluczowa dla myśli chrześcijańskiej, zmieniła także zasadniczo negatywną ocenę rzeczywistości materialnej, która – choć w nieco osłabionej postaci – była w neoplatonizmie dziedzictwem platońskiego idealizmu. Święty Augustyn nadał wyraźną postać obecnemu w myśli Plotyna nauczaniu o złu jako braku dobra, co przeciwstawiało się zdecydowanie manichejskiemu dualizmowi, który ujmował rzeczywistość w kategoriach walki dobra ze złem, światłości z ciemnością. W myśli chrześcijańskiej całość rzeczywistości materialnej, pochodząc od dobrego Stwórcy, jest strukturalnie i pierwotnie dobra.

Starożytne systemy filozoficzne, w tym neoplatonizm, odznaczały się kosmocentryzmem: wszechświat – co sugeruje samo słowo *kosmos* – stanowił uporządkowaną strukturę, która jest nadrzędna wobec każdego ze swoich elementów, w tym człowieka. Jeśli człowiek jest istotą myślącą i czującą, to własności te przysługują także Wszechświatu jako całości. Tymczasem chrześcijańska wizja świata i człowieka ewoluowała zdecydowanie w kierunku antropocentryzmu: to człowiek jest koroną całego stworzenia. Ten prymat człowieka był przedstawiany w różny sposób i różnorako ujmowano wzajemną relację człowieka do kosmosu. Grzegorz z Nyssy, powołując się na „filozofów”, określał człowieka mianem mikrokosmosu ze względu na fakt, że człowiek i wszechświat składają się z tych samych elementów. Dla Grzegorza jednak nie jest to wystarczającym uzasadnieniem wyjątkowej pozycji człowieka, ale jest nim to, że „człowiek stanowi obraz natury Stwórcy”¹⁹.

W kontekście chrześcijańskiego nauczania o stworzeniu świata z niczego nowego sensu nabiera zarówno cała triada: trwanie – wylew – powrót, jak i każdy z jej elementów, jeśli rzeczywistość pochodzi od Boga na mocy wolnego aktu stwórczego i celem tego procesu jest powrót do Boga, w którym szczególne miejsce przypada właśnie człowiekowi. Proces pochodzenia świata od Boga został jednak „zakłócony” przez grzech pierwotny człowieka²⁰,

¹⁷ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 604 i n. Por. A. Kijewska, *Anagogiczna funkcja piękna w filozofii neoplatońskiej*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, Lublin 2013, s. 28-30.

¹⁸ Por. Orygenes, *O zasadach* II, I, 4-5, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 142-143.

¹⁹ Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* XVI, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 91.

²⁰ W systemach platońsko-neoplatońskich pojawia się także idea pierwotnej „winy” (*Fajdros* 246 D-E), tendencji do separacji (*tolma*), choć niewątpliwie nie ma ona takiego znaczenia jak idea grzechu pierwotnego w nauce chrześcijańskiej. Por. Plotyn, *Enneady* V, 1, 1, tłum. A. Krokiewicz,

co – w kontekście antropocentryzmu myśli chrześcijańskiej – ma fundamentalne znaczenie dla całości dzieła stworzenia. Powrót człowieka, a wraz z nim całego stworzenia (*epistrophe*), do źródła jest zatem traktowany jako odzyskanie stanu pierwotnej doskonałości (*apokatastasis*), odnowienie, przywrócenie stanu, który przysługiwał człowiekowi w pierwotnym momencie stworzenia. Według Ilarii Ramelli jako pierwszy użył tego terminu w tym właśnie sensie Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* (1, 16, 91), wzbogacając nauczanie o powrocie zapowiedzią całkowitego zniszczenia zła i śmierci i powszechnego odnowienia wszystkich rzeczy w momencie zmartwychwstania²¹. Grzegorz z Nyssy pisze o tym następująco: „Łaska zmartwychwstania ukazuje się nam jako powrót do pierwotnego stanu (*ten eis to archaion apokatastasin*) tych, którzy upadli. Ta oczekiwana [przez nas] łaska jest jakimś powrotem do pierwotnego życia, sprowadzeniem na powrót do rajy tych, którzy zostali zeń wygnani”²².

W tym świetle neoplatońska idea pierwotnego trwania skutków w przyczynie (*mone*), niemożliwa do pogodzenia z doktryną *creationis ex nihilo*, została zastąpiona ideą finalnego zjednoczenia wszystkich rzeczy z Bogiem, stanowiąc cel procesu powrotu²³.

1.3. Patrystyczne źródła Eriugeny

Jan Szkot Eriugena zajmuje poczesne miejsce wśród autorów tworzących w ramach tzw. renesansu karolińskiego przede wszystkim ze względu na głębię i subtelnosc swoich spekulacji oraz na stopień asymilacji patrystycznych źródeł. Eriugena, rozpoczynając swoją karierę jako przełożony szkoły pałacowej od nauczania sztuk wyzwolonych, posiadał dogłębną znajomość tradycji zachodniej, w tym pism takich autorów, jak św. Augustyn, Boecjusz, Marcjan Kapella, św. Grzegorz Wielki czy Alkuin. W czasach, gdy dostęp do greckiej literatury starożytnej, w tym patrystycznej, był dość ograniczony, Eriugena, dzięki swej biegłości w grece, przyswajał językowi i kulturze łacińskiej wybitne dzieła ojców greckich. Początkiem jego intelektualnej przygody było tłumaczenie pism Dionizego Areopagity, które obejmowało *Imiona boskie*, *Hierarchię niebiańską*, *Hierarchię kościelną*, *Teologię mistyczną* oraz zbiór

Warszawa 1959, s. 209: „Początkiem tedy zła była dla nich [tj. dusz] śmiałość (*tolma*) i powstanie, pierwsza «różność» i wola, żeby należeć do siebie”.

²¹ Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Erigena*, Leiden–Boston 2013, s. 3. Por. Orygenes, *O zasadach* I, VI, 2, s. 108–110.

²² Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* XVII, s. 98.

²³ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 126–128.

10 listów, a które ukończył w roku 862. Do postaci św. Dionizego Eriugena wielokrotnie powracał w swoich poezjach, uważając go – zgodnie z sugestią samego autora *Corpus Dionysiacum* – za ucznia św. Pawła, którego ponadto utożsamiał ze św. Dionizym – męczennikiem i pierwszym biskupem Paryża²⁴.

Praca nad tłumaczeniem pism Areopagity wprowadziła Eriugenę w problematykę, język i styl myślenia typowy dla chrześcijańskiego neoplatonizmu i dostarczyła mu narzędzi do ujęcia struktury rzeczywistości. Przekład Eriugeny spotkał się z dość ambiwalentną oceną Anastazego, papieskiego bibliotekarza, który z jednej strony wyraził zdziwienie, jak ten barbarzyńca, mieszkający na krańcach cywilizowanego świata, był w stanie przełożyć tak trudne dzieło jak dzieło Areopagity, z drugiej jednak przyrównał efekt pracy Eriugeny do labiryntu. Aby rozjaśnić trudniejsze fragmenty tego tłumaczenia, Anastazy zaopatrzył je glossami wziętymi z tekstu Maksyma Wyznawcy i Jana ze Scytopolis i przesłał tak wzbogacony manuskrypt królowi Karolowi²⁵. W ten sposób Jan Szkot miał niepowtarzalną okazję zapoznania się przede wszystkim z myślą Maksyma Wyznawcy, który prawdopodobnie wywarł największy wpływ na Eriugenę. Jan Szkot przełożył Maksymowe *Quaestiones ad Thalassium* oraz *Ambigua ad Iohannem*, które to dzieło doprowadziło go z kolei do tekstu Grzegorza z Nyssy.

W latach 862-864 Eriugena przetłumaczył dzieło Grzegorza z Nyssy *O stworzeniu człowieka*, które nazwał mową *O obrazie (De imagine)*²⁶. Stało się ono dla niego źródłem wielu istotnych doktryn, w tym nauki o apokatastazie czy o pierwotnym stworzeniu człowieka w stanie niepodzielenia na płci²⁷.

Według opinii Édouarda Jeuneau oraz Ilarii Ramelli Jan Szkot Eriugena miał również okazję zapoznania się z fundamentalnym dziełem Orygenesisa *O zasadach (Peri archon)*. W bibliotece przyjaciela Eriugeny, opata Wulfada, któremu dedykował on swoje zasadnicze dzieło *Periphyseon*, były dzieła Orygenesisa, w tym właśnie tekst *O zasadach*²⁸. Sam tytuł *Periphyseonu* wyraźnie nawiązuje do *Periarchon* Orygenesisa, a ponadto w piątej księdze tego dzieła

²⁴ Por. Scoto Eriugena *Carmi* 21, Milano 2014, s. 146-148; *App.* 8, s. 172.

²⁵ Anastasii ad Carolum Calvum literae, PL 122, 1027-1028 Por. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga I* (dalej: PP I), tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 26-28.

²⁶ Por. M. Cappuyns, *Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, « *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* » 32 (1965), s. 205-206.

²⁷ Por. É. Jeuneau, *La division de sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, w: É. Jeuneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 343-364; A. Kijewska, « *Homo melior est quam sexus* ». *Metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 21: 3 (1993), s. 67-83.

²⁸ Por. É. Jeuneau, *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 144. Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 777 i n.

zawiera się istotny cytat z dzieła Orygenesesa, choć i w wielu innych miejscach można odnaleźć ślady wpływu Aleksandryjczyka, którego Eriugena określa mianem „wielki” (*magnus*), „błogosławiony” (*beatus*)²⁹. Dla Eriugeny Orygenes jest przede wszystkim wzorem egzegety i Szkotowa tendencja do egzegezy alegorycznej jest modelowana właśnie na Orygenesie³⁰.

2. Eriugeny nauka o powrocie

2.1. „Fizjologia” Eriugeny

Sam Eriugena określa swój system filozoficzny mianem fizjologii, to jest nauki o naturze. Na początku czwartej księgi *Periphyseonu* ustami Wychowawcy (*Nutritor*) definiuje charakter i zadania tej nauki w sposób następujący:

Najważniejszym celem naszej nauki o naturze i zasadniczym jej tematem było wykazanie, że stwórcza, lecz niestworzona Przyczyna wszystkiego, co istnieje i co nie istnieje, będąca jedyną zasadą, jedynym początkiem, jedynym i powszechnym źródłem wszystkich rzeczy, które znikąd nie wypływa, podczas gdy z niego wypływa wszystko, jest nadistotową (*hyperousiades*). I jest ona współistotną Trójcą w trzech substancjach, będąc *anarchos*, czyli bez początku, jest początkiem i końcem, jedynym Dobrem, jedynym Bogiem który jest *homoousios* i *hyperousios*, to jest współistotny i nadistotowy³¹.

Fizjologia poszukuje zatem pierwszej przyczyny natury, którą Eriugena pojmuje jako najbardziej ogólne pojęcie obejmujące zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje. W pierwszej księdze *Periphyseonu* Wychowawca wyróżnia kilka sposobów rozumienia tego, co istnieje, i tego, co nie istnieje³², ale wydaje się, że zasadnicze jest to rozumienie, które podaje również w *Homilii do Prologu Ewangelii św. Jana*: „Mówię zaś „to, co jest” o tym, co nie wymyka się całkowicie pojmowaniu człowieka czy anioła, gdyż znajduje się po Bogu, w liczbie tego, co zostało stworzone przez jedną Przyczynę wszystkich

²⁹ Por. Eriugena *Periphyseon. Liber quintus* 929 A-D (dalej: PP V), wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2003, s. 98-100; por. É. Jeauneau, *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, s. 142-145.

³⁰ Por. I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 777 i n.

³¹ Eriugena, *Periphyseon. Księga czwarta* (dalej: PP IV) 742 C, tłum. A. Kijewska, Kęty 2012, s. 57; por. Eriugena *Periphyseon. Liber quartus* 742 C, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2000, s. 3.

³² Por. Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza* (dalej: PP I) 443 A i n., tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 63; por. Eriugena *Periphyseon. Liber Primus*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 1996, s. 4-5.

rzeczy. Tym zaś „co nie jest”, jest zaiste to, co przekracza siły wszelkiego pojmowania”³³.

Ta definicja sugeruje wyraźnie, że tak fundamentalne w systemie Eriugeny kategorie, jak byt i niebyt, będą definiowane w perspektywie epistemologicznej. Ta perspektywa poznawcza będzie także podstawą wyróżnienia czterech form tak pojętej natury, na którą składają się odmienne *theoriae* – tj. różne sposoby poznawczego odniesienia do rzeczywistości, konstytuujące się za sprawą określonego sposobu pojmowania (*mirabili intelligentiae modo* 444A):

[W] Wydaje mi się, że podział natury przybiera cztery formy z powodu czworakiego zróżnicowania. Pierwszym z nich jest zróżnicowanie na tę formę, która stwarza i nie jest stworzona, drugim na tę, która stwarza i jest stworzona, trzecim na tę, która jest stworzona i nie stwarza, czwartym na tę, która ani nie stwarza, ani nie jest stworzona. Spośród tych czterech form wyłaniają się pary przeciwieństw. Albowiem trzecia forma przeciwstawia się pierwszej, czwarta zaś drugiej, ale czwarta forma podpada pod kategorię tego, co niemożliwe, ponieważ jej bytem jest to, że nie może być³⁴.

Natura pierwsza – niestworzona, stwarzająca – stanowi ujęcie Boga jako Pierwszej Przyczyny wszystkich rzeczy. Natura druga – stworzona i stwarzająca – obejmuje obszar przyczyn prymordialnych (*causae primordiales*) wszystkiego, ustanowionych w Chrystusie–Logosie. Natura trzecia – stworzona i niestwarzająca – obejmuje skutki przyczyn prymordialnych wszystkich rzeczy, które ze stanu doskonałej jedności, którą miały w Bożej Mądrości (*Virtus Gnostica*)³⁵, przeszły w stan największego rozproszenia, charakteryzującego się opisaniem czasem i przestrzenią. Ta natura będąca najdalszą konsekwencją Bożego aktu stwórczego jest przeciwstawiona tutaj naturze pierwszej – Bogu jako Pierwszej Przyczynie. Tymczasem natura czwarta – niestworzona i niestwarzająca – odnosi się do Boga jako transcendentnego celu wszelkiego stworzenia. Eriugena umieszcza tę naturę w kategorii „tego, co nie może istnieć” z tej racji, że Bóg w tym ujęciu zostaje określony jako „Nicość z racji wzniosłości” (*Nihil per excellentiam*)³⁶, wymykająca się wszelkim ujęciom

³³ Eriugena, *Homilia do Prologu Ewangelii Jana I*, w: tenże, *Komentarz do Ewangelii Jana (wraz z Homilią do prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2010³, s. 185; por. Eriugena, *Homilia super 'In principio erat Verbum' et Commentarius*, wyd. É. Jeauneau, Turnhout 2008, s. 4.

³⁴ PP I 441A-442A, s. 59-60 (É. Jeauneau, s. 3-4).

³⁵ Por. J. Trouillard, *Jean Scot Érigène. Études édition et présentation des textes par Frédéric Berland*, wyd. F. Berland, Paris 2014, s. 166 i n.

³⁶ Por. PP I 443 A-B, s. 63 (É. Jeauneau, s. 5): „To zaś, co z racji wzniosłości swojej natury (*per excellentiam suae naturae*) wymyka się nie tylko ujęciu wszelkiego zmysłu, ale i wszelkiego intelektu i rozumu, słusznie wydaje się nie być (*videri non esse*), a co w sposób właściwy pojmowane

poznawczym: „Albowiem jak sam Bóg, ujęty w sobie samym poza wszelkim stworzeniem, nie może być pojęty przez żaden intelekt, tak jest równie niepojęty, gdy jest rozważany w największej głębi stworzenia, które przez Niego zostało stworzone i w nim istnieje”³⁷.

Tego typu sformułowania wyrażają skomplikowaną relację pomiędzy Bożą transcendencją a immanencją: Bóg–Stwórca, odciskając ślad swojej obecności na każdym stworzeniu, pozostaje absolutnie transcendentny, niepojmowalny i niewyraźalny. Ten radykalny ontologiczny apofatyzm³⁸ sprawia, że szczególnego znaczenia w nauce Eriugeny nabiera doktryna powrotu wszystkich rzeczy do ich źródła (*epistrophe/reditus*), powrotu realizującego się w człowieku i przez człowieka.

2.2. Człowiek jako kuźnia stworzenia (*officina omnium*)

Eriugenowska doktryna powrotu ma rys wyraźnie antropocentryczny, podobnie jak cała jego wizja Bożej kreacji. Jeśli nauka o powrocie jest jakby równoważnikiem nauczania o pochodzeniu wszystkich rzeczy od Boga, to należy powiedzieć najpierw kilka słów o koncepcji *creationis ex nihilo* Eriugeny. W *Homilii* Jan Szkot pisze:

*Wszystko przez Nie się stało. Dzięki samemu Bogu, który jest Słowem, albo dzięki samemu Słowu, które jest Bogiem, wszystko się stało. I cóż znaczą [słowa]: Wszystko przez Niego się stało, jeśli nie to, że wraz z Jego narodzinami z Ojca, przed [powstaniem] wszystkich rzeczy, wszystko z Nim i przez Niego się stało? Albowiem Jego narodziny (generatio) z Ojca są stworzeniem (conditio) przyczyn wszystkich rzeczy oraz wytworzeniem i rozdzielaniem tego wszystkiego, co z przyczyn przechodzi w rodzaje i gatunki. Otóż przez zrodzenie Boga–Słowa z Boga–Początku stało się wszystko. [...] Substancja Syna jest współwieczna Ojcu; substancja tego wszystkiego, co przez Niego się stało, zaczęła w Nim istnieć przed wszystkimi wiekami, nie w czasie, ale wraz z czasem*³⁹.

Ten moment nauczania Eriugeny rodzi wiele problemów, o których pisało już wiele⁴⁰. Tutaj zwrócę jedynie uwagę na fakt, że według Jana Szkota

jest jedynie w odniesieniu do samego Boga, materii oraz racji i istot wszystkich rzeczy, które przez Boga zostały stworzone”.

³⁷ PP I 443 B, s. 65 (É. Jeauneau, s. 5).

³⁸ Por. D. Carabine, *Apophysis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, “Philosophical Studies” 32 (1988-1990), s. 64.

³⁹ Eriugena, *Homilia VII*, s. 192-193 (É. Jeauneau, s. 13-15).

⁴⁰ Por. W. Otten, *Platonism*, s. 66. Por. A. Kijewska, *The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena’s “Periphyseon”*, “Anuario Filosófico” 44: 1 (2011), s. 30 i n.

zrodzenie Syna jest tożsame z ustanowieniem w Nim jako Bożej stwórczej Mądrości (*Virtus Gnostica*) przyczyn wszystkich rzeczy, czyli natury drugiej. Te przyczyny istniejące w jedności natury Słowa, w wieczności, poza jakimkolwiek czasem, ewangelista Jan określił mianem życia⁴¹. Natomiast przyczyny ujęte w relacji do wynikających z nich skutków reprezentują całość dzieła stworzenia, stanowiąc istotę *creationis ex nihilo*. W tym właśnie „stworzonym” aspekcie przyczyny prymordialne zostały ustanowione w ludzkim umyśle jako przedmioty poznania człowieka, który – w analogii do Słowa, Bożej Mądrości – zostaje określony jako stworzona mądrość:

Podobnie jak Stwórca Mądrość, to jest Słowo Boże, widzi wszystko, co w niej się stało, zanim się stało, a samo widzenie tych rzeczy, które były widziane, zanim się stały, jest ich prawdziwą i niezmienną istotą, tak stworzona mądrość, którą jest natura ludzka, poznała wszystko, co w niej się stało, zanim się stało, a samo poznanie tego, co zostało poznane, zanim się stało, jest jego prawdziwą i niewzruszoną istotą⁴².

Ta doskonała natura ludzka, w której zostały ustanowione istoty wszystkich rzeczy stworzonych, została w swojej integralności i niepodzieleniu określona mianem raju. Eriugena idzie tutaj za alegoryczną wykładnię raju i stwierdza: „Wyobraź sobie zatem, że krańce ludzkiej natury są jakby dolnymi i górnymi granicami jakiegoś raju, poza którymi nie pojmuje się żadnej stworzonej natury”⁴³.

W tym raju natury ludzkiej została ustanowiona całość kreacji, to znaczy rzeczywistość inteligibilna i zmysłowa, gdyż uprzywilejowane miejsce człowieka bierze się właśnie stąd, że w swojej naturze obejmuje wszystkie te porządki rzeczywistości, jest prawdziwie mikrokosmosem⁴⁴. Ten właśnie fakt czyni z człowieka reprezentanta całego stworzenia, zwornik kreacji albo warsztat lub kuźnię, w której dochodzi do skutku Boże stwórcze dzieło:

[Człowiek] bowiem składa się z ciała i duszy: biorąc ciało z tego świata, a duszę z drugiego, tworzy jedną uporządkowaną całość (*ornatum*). I rzeczywiście ciało

⁴¹ Por. Eriugena, *Homilia X*, s. 196 (É. Jeuneau, s. 18-20); por. Orygenes, *O zasadach I*, ii, 4, s. 69: „Ten Syn zatem jest również Prawdą oraz Życiem wszystkiego, co istnieje”. Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 134-138. Por. A. Kijewska, *Eriugena and the Twelfth Century: The Concept of Ratio*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenan Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 406-411.

⁴² PP IV 778 D-779 A, s. 171 (É. Jeuneau, s. 55).

⁴³ PP IV 825 C, s. 307 (É. Jeuneau, s. 119-120).

⁴⁴ Por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 280 i n.

zawiera całość natury cielesnej, dusza zaś całość natury niecielesnej: gdy połączą się jednym spoiwem, tworzą doczesną, przyozdobioną całość, czyli człowieka. Człowieka przeto nazywa się całością, gdyż całe stworzenie stapia się w nim niby w jakimś tyglu⁴⁵.

Ta uprzywilejowana pozycja człowieka w całości Bożego dzieła stwórczego ma jednak również ciemniejszą stronę. Wszystkie rzeczy, istniejąc w sposób niepodzielony w Bożej Mądrości, za pośrednictwem ludzkiej stworzonej mądrości, z powodu grzechu człowieka popadły w gorszy, rozproszony sposób istnienia, opisany najróżniejszymi podziałami. Grzech pierworodny „rozsadził” pierwotną jedność natury ludzkiej i tego, co się w niej zawierało, wprowadzając do jej wnętrza bolesne rozdarcie⁴⁶. Posługując się terminologią Eriugeny, można powiedzieć, że natura druga na skutek ludzkiego grzechu przeszła w naturę trzecią, opisaną czasem i przestrzenią. Ten fakt jest źródłem wielkiego zobowiązania dla człowieka: ma on bowiem przyprowadzić ze sobą całość dzieła stworzenia z powrotem do źródła.

2.3. Typy i warunki możliwości powrotu

Nauka o powrocie stanowi istotne dopełnienie nauki o pochodzeniu całej rzeczywistości od Stwórcy i w tym kontekście należy ją odczytywać. Eriugena kształtował swój wykład tego nauczania na podstawie ujęć zarówno Maksyma Wyznawcy, jak i Grzegorza z Nyssy czy Pseudo-Dionizego Areopagity⁴⁷, co jednak nie oznacza, że jego propozycja nie zawiera elementów oryginalnych.

W początkowych partiach piątej księgi *Periphyseonu* Wychowawca zachęca Ucznia do wniknięcia w rzeczywistość podpadającą pod zmysły, aby odkrył, czy w tych niższych partiach świata opisanych czasem i przestrzenią można znaleźć jakieś przykłady obrazujące proces powrotu. Wychowawca zwraca uwagę, że niebieska sfera gwiazd porusza się i powraca zawsze do swego miejsca w ciągu 24 godzin. Podobnie jest z Księżycem, który powraca do tego samego punktu zodiaku po upływie 27 dni i 8 godzin i analogicznie ma się rzecz z ruchem planet. Tak samo jest z powietrzem otaczającym świat

⁴⁵ Eriugena, *Homilia XIX*, s. 208-209 (É. Jeaneau, s. 35-36).

⁴⁶ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 144 i n.; A. Wohlman, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris 1987, s. 32 i n.; D. Duclow, *The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeaneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 239 i n.

⁴⁷ Por. É. Jeaneau, *Le theme du retour*, w: tenże, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 370-371.

materialny, które przybiera w różnym stopniu zależnie od czasu właściwości ciepła i zimna, oraz z wodami na Ziemi, które idąc za cyklem księżycowym, podlegają rytmowi odpływów i przyptywów⁴⁸. Wychowawca wskazuje także na cykle życiowe, którym podlegają rośliny i istoty żywe, i stwierdza, że zarówno części tego podpadającego pod zmysły świata, jak i jego całość, podlegają ruchowi, którego kresem jest jego początek⁴⁹.

Te i im podobne przykłady mają za zadanie unaocznnić, że nawet w sferze rzeczywistości podpadającej pod zmysły powrót jest czymś wpisanym w naturę rzeczy⁵⁰. Niemniej nawet na tym poziomie powrót do źródła domaga się elementu łaski, zarówno tej, która jest jakby wpisana w strukturę rzeczywistości, umożliwiając dopełnienie cyklu, jak i tej, która jest specjalnym darem dla istoty obdarzonej rozumem i intelektem. Łaska ta została udzielona całemu stworzeniu wraz z wcieleniem Jezusa Chrystusa.

Do niedawna panowało przekonanie, że Eriugena w dość ograniczonym zakresie wypracował w obrębie swojego systemu zręby chrystologii. Ostatnio, dzięki pracom Donalda Duclowa czy Johna Gavina, można mówić o fundamentalnym znaczeniu nauki o wcieleniu Chrystusa w myśli Eriugeny⁵¹. Jan Szkot, mówiąc o wcieleniu Słowa wyróżnił w tym procesie, za Maksymem Wyznawcą, dwa aspekty, a mianowicie wcielenie Słowa w sensie ścisłym, tj. *incarnatio*, oraz przyjęcie przez Słowo natury ludzkiej – *inhumanatio*. Wcielenie Słowa stało się remedium na katastrofalne skutki grzechu pierworodnego, który zainicjował w obrębie natury ludzkiej (a z nią w obrębie całego stworzenia) proces podziału prowadzący do całkowitego rozproszenia⁵². Kres temu położyło dopiero właśnie wcielenie, które w ten sposób zatrzymało dynamikę rozpadu. Przyjęcie natury ludzkiej natomiast (*inhumanatio*) zapoczątkowało proces powrotu natury ludzkiej do Stwórcy, umożliwiając – za sprawą łaski – powrót do jedności z Bogiem i stając się tym samym paradygmatem tego powrotu⁵³. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Eriugena pisał o tym następująco, wyjaśniając, czym jest zstąpienie i wstąpienie Syna Człowieczego, o którym

⁴⁸ Por. PP V 866 A-C, s. 10-11.

⁴⁹ Por. PP V 866 C-D, s. 11: *Finis enim totus 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. Et non solum de partibus sensibilis mundi verum etiam de ipso toto id ipsum intelligendum est.*

⁵⁰ Por. S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, wyd. W. Beierwaltes, Heidelberg 1990, s. 110 i n.

⁵¹ Por. D. Duclow, *Dialectics and Christology in Eriugena's "Periphyseon"*, "Dionysius" 4 (1980), s. 99-117; J. Gavin, *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, "Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology" 10 (2013), s. 47-69; J. Gavin, *A Celtic Christology: The Incarnation According to John Scottus Eriugena*, [Eugene, USA, Oregon] 2014.

⁵² Por. PP IV 791 A, s. 207 (É. Jeaneau, s. 71).

⁵³ Por. PP V 894 A, s. 49: *Et hoc totum dominus et salvator noster Jesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit et exemplum omnium quae futura sunt praemonstravit.*

pisał Jan w swojej Ewangelii (3,13-15): „Jego zatem wyjściem od Ojca jest przyjęcie ludzkiej natury (*inhumanatio*), a Jego powrotem do Ojca – przebóstwienie oraz podniesienie do wyżyn boskości człowieka, którego przyjął”⁵⁴.

A zatem tak, jak upadek człowieka, a wraz z nim całego stworzenia, dokonał się w pierwszym człowieku – Adamie, tak wcielenie, przyjęcie ludzkiej natury, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stają się warunkiem możliwości powrotu człowieka, a wraz z nim całego stworzenia, do pierwotnej jedności z Bogiem⁵⁵. Eriugena wyróżnia cztery zasadnicze typy powrotu⁵⁶. Pierwszy powrót, który dokonał się w określonym momencie czasu, jest wyznaczony śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Ten powrót jest warunkiem możliwości wszystkich pozostałych typów powrotu, gdyż dzięki niemu stało się możliwe przywrócenie człowieka do raju. Drugim powrotem jest powrót, którego dokonują ludzie wiodący święte życie, wstępując częściowo do raju, nawet pozostając jeszcze w ciele, i ten właśnie typ powrotu stanowi istotę doświadczenia mistycznego. Zmarli, którzy osiągnęli kres podziału, jakim jest rozpad materialnego ciała na elementy, i oczekują na zmartwychwstanie, spodziewają się realizacji trzeciego typu powrotu. Czwartym typem powrotu jest ten, który zostanie osiągnięty u kresu czasów, gdy natura ludzka powróci do raju, to jest do integralności swojej natury. Obrazem trzech ostatnich typów powrotu jest egzegeza przemienienia Pańskiego na górze Tabor. Symbolem tych, którzy pozostają wciąż ciele – jest Elias, tych zaś, którzy oczekują na zmartwychwstanie – Mojżesz, natomiast sam Pan jest typem tych, którzy doszli już zmartwychwstania⁵⁷.

W tym ostatnim typie powrotu, który będzie miał miejsce u kresu czasów, a zatem jest powrotem o charakterze eschatologicznym, należy wyróżnić jeszcze dwa dodatkowe, niezwykle istotne etapy⁵⁸. Pierwszą fazę stanowi powrót powszechny (*reditus generalis*), którego istotą jest powrót natury trzeciej do natury drugiej, albo powrót człowieka do raju. Ten typ powrotu będzie dotyczył wszystkich ludzi, w których zostaną odnowione dobra, które posiadał człowiek z natury, oraz te, które wynikały z Bożego obrazu wyciś-

⁵⁴ Eriugena, *Komentarz III*, 5, s. 124 (É. Jeuneau, s. 80).

⁵⁵ Por. PP V 912 A, s. 74: *Ac per hoc si humanam naturam, quam accepit, salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.*

⁵⁶ Por. S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, s. 116 i n.

⁵⁷ Por. PP V 999C, s. 194-195: *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. Vivetium siquidem in carne Helias, solutorum corpore Moyses, resurgentium ipse dominus typum gestabat.*

⁵⁸ Por. PP V, 1001 B, s. 197: *Reditus omnium, quae in suas causas reversura sunt, quando mundus iste sensibilis solvetur et mundus ille intelligibilis, qui super nos est, in Christo implebitur, dupliciter intelligitur: Est enim generalis et est specialis.*

niętego w człowieku. W ten sposób zostanie zachowana powszechność dobroczynnych skutków, które wypływają z wcielenia i śmierci Chrystusa, jak i naturalna powszechność procesu powrotu⁵⁹. Ten powrót wszystkich ludzi do raju, a zatem do integralności pierwotnej natury, nie jest jeszcze kresem drogi. Niektórzy, ci, którzy są odpowiednio tego godni, nie tylko powrócą do raju, ale będą jeść owoce z Drzewa Życia, którym jest Chrystus. Jest to powrót wybranych (*reditus specialis*), którego kresem jest nie tylko powrót do integralności natury, ale przebóstwienie (*deificatio*)⁶⁰. Ten typ powrotu jest dziełem wyłącznie łaski.

3. Powrót mistyczny

3.1. Wiara – początek drogi wstępowania

Tradycja patrystyczna zarówno Wschodu, jak i Zachodu, wypracowała nauczanie o trzech zasadniczych etapach drogi mistycznego wstępowania, na którą składało się: (1) oczyszczenie pojmowane zarówno negatywnie, jako uwolnienie się od błędu i grzechu, jak i pozytywnie, jako zdobycie moralnych cnót; (2) oświecenie tożsamy z nabywaniem sprawności teoretycznych; oraz (3) udoskonalenie, czy też zjednoczenie z Bogiem, co jest celem tego całego procesu⁶¹. Eriugena dobrze zna to nauczanie i poddaje je swoistej modyfikacji, wprowadzając jednak do tego schematu, jako niezbywalny pierwszy element, moment wiary. Liczni ojcowie Kościoła, w tym na przykład św. Augustyn, wiele rozprawiali na temat wiary, wskazując, że choć przeciwstawia się ona rozumowi, to jednak nie jest aktem nieracjonalnym. Augustyn określa akt wiary jako pewną formę myślenia, której towarzyszy przyzwolenie woli (*credere est cum assensione cogitare*)⁶². Eriugena włącza się do tej linii tradycji patrystycznej, która nie odcina wiary od rozumu, a ponadto czyni moment wiary koniecznym etapem wstępnym na drodze mistycznego wstępowania. Komentując prolog Ewangelii św. Jana, pisze: „*Tym, którzy wierzą w imię Jego, to jest tym, którzy wierzą, że w tym życiu otrzymają [dar] poznania i zrozumie-*

⁵⁹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 174-177.

⁶⁰ Por. PP V 978 D- 979 A, s. 165-166: *Qui reditus duobus modis consideratur. Quorum unus est qui totus humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero qui non solum ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam forum qui in ipsum deum ascensuri sunt beatitudinem et deificationem. Aliud enim est in paradysum redire, aliud de ligno vitae comedere.*

⁶¹ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, s. 185; B. McGinn, *Fundamentum mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009, s. 237.

⁶² Por. Augustyn, *Przeznaczenie świętych II*, 5, w: *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań–Warszawa–Lublin 1971, s. 268.

nia (*intelligere*) Go dzięki wierze, a w życiu przyszłym bezpośrednio, w widzeniu (*per speciem*)”⁶³.

W sposób typowo Augustyński Eriugena przyjmuje czasowy prymat wiary nad zrozumieniem, prezentując to w swojej nietypowej egzegezie fragmentu Ewangelii św. Jana opisującej Piotra i Jana, gdy biegną do Grobu Chrystusa w poranek zmartwychwstania.

Tymczasem [Jan i Piotr] obaj biegną do Grobu. Chrystusowym Grobem jest Pismo Święte. Nieprzenikliwość [jego] litery, niby jakaś skała, chroni tam tajemnice Jego Bóstwa i człowieczeństwa. Ale Jan przybywa szybciej niż Piotr. Albowiem moc oczyszczonej wewnątrz kontemplacji głębiej i szybciej przenika wewnątrz tajemnic Bożych słów niż [czyni to] moc działania, które powinno się wciąż oczyszczać. Jednakże pierwszy wchodzi do Grobu Piotr, następnie Jan. Otóż obaj biegną [do Grobu] i obaj wchodzi. Piotr jest mianowicie symbolem wiary, Jan oznacza intelekt. I ponieważ zostało napisane: „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”, przeto wiara z konieczności wchodzi jako pierwsza do Grobu Pisma Świętego, a za nią podąża intelekt, który ma dostęp przygotowany dzięki wierze⁶⁴.

Ta piękna i zaskakująca egzegeza ewangelicznej perykopy wprowadza kilka istotnych motywów interpretacyjnych. Eriugena czyni ze św. Jana symbol dwóch ostatnich etapów mistycznego wstępowania, a mianowicie wiedzy / / oświecenia i kontemplacji / przebóstwienia. Święty Piotr natomiast jest typem dwóch pierwszych etapów: wiary i działania, czyli fazy moralnego doskonalenia się (oczyszczenia). Ten fragment pokazuje, że celem mistycznego wstępowania, a zarazem celem wszelkiej egzegezy, jest Jezus Chrystus w swoim bóstwie i człowieczeństwie. Chrystus Logos – druga osoba Trójcy Świętej w określonym momencie przyjęła ciało i naturę ludzką i ten właśnie stan rzeczy rozpoznał św. Piotr, który „dostrzega – za sprawą mocy wiary i działania – Syna Bożego, który w cudowny i niewypowiedziany sposób przyjął na siebie ciało”⁶⁵. Eriugena, mając niewątpliwie predylekcję do alegorycznego odczytywania sensu całej rzeczywistości stworzonej i sensu wcielenia Chrystusa, wskazuje tutaj wyraźnie na prymat historycznego odczytania osoby Jezusa Chrystusa.

Wiara, której ucieleśnieniem jest św. Piotr, stanowi niezbywalną podstawę dalszego postępu na drodze chrześcijańskiej, ten postęp dokonuje się dzięki wierze i w wierze. Wyjaśniając, co znaczą słowa ewangelisty o pełni łaski mieszkającej w Chrystusie, Eriugena stwierdza: „z Jego pełni wszyscy-

⁶³ Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana I*, 20, s. 72 (É. Jeauneau, s. 47).

⁶⁴ Eriugena, *Homilia III*, s. 187-188 (É. Jeauneau, s. 6-7).

⁶⁵ Tamże, s. 188 (É. Jeauneau, s. 7).

śmy otrzymali»): łaskę przebóstwienia w zamian za łaskę wiary, dzięki której w Niego wierzymy, oraz [w zamian za łaskę] działania, dzięki któremu zachowujemy jego przykazania”⁶⁶.

To, co jest celem procesu wstępowania, a mianowicie przebóstwienie, można osiągnąć wyłącznie na drodze wiary, która antycypuje to, co zostanie osiągnięte dzięki widzeniu (*theoria*).

3.2. Droga oczyszczenia

Wiara rozpoczyna drogę wstępowania, a jej konsekwencje są tak daleko siężne, że zostały określone mianem powtórnych narodzin, narodzin według Ducha. Te narodziny zaczynają się realizować za sprawą łaski chrztu i wprowadzają człowieka w świat niewidzialny, świat, który jest w „górze”, odsuwając go od „tego świata”. Owego świata nie należy jednak bezpośrednio utożsamiać z rzeczywistością podpadającą pod zmysły, która – jako stworzona przez Boga – jest fundamentalnie dobra. Dlatego Eriugena doprecyzowuje:

Aby przypadkiem ktoś, kto jest zwolennikiem manichejskiej herezji, nie sądził, że świat podpadający pod zmysły został stworzony przez diabła, a nie przez Stwórcę wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, Teolog dodaje: *Na świecie było, czyli Ten, który zawiera wszystkie rzeczy, istnieje na tym świecie, a świat stał się przezeń*. Albowiem Stwórca wszechświata zamieszkuje nie w obcych dziełach, ale we własnych, [w tych], które uczynił⁶⁷.

Ten właśnie moment „ucieczki” ze świata złych czynów, porzucenia go, odejścia od niego jest typowy dla etyki neoplatońskiej, która w swoim katalogu cnót umieszczała na wstępie cnoty obywatelskie, które miały oczyścić relacje człowieka z otaczającą go rzeczywistością, ale wyżej stawiała cnoty katarskie (oczyszczenia), które miały za zadanie uwolnić człowieka od namiętności i od wszelkich odniesień do materii⁶⁸. W cytowanym poniżej fragmencie Eriugena używa wprawdzie terminologii Janowej, ale kryjąca się za tym myśl jest podobna: powtórne narodziny oznaczają porzucenie świata grzechu, śmierci, niewiedzy, a rozpoczęcie drogi ku rzeczywistości Prawdy. Tych, którzy narodzili się z Boga, charakteryzuje on następująco:

[Oni to] gardząc narodzinami według zniszczalnego ciała, wybierają narodziny według Ducha; wzgardziwszy światem, który jest w dole, wstępują ku światu,

⁶⁶ Eriugena, *Homilia XXIII*, s. 213 (É. Jeauneau, s. 41-42).

⁶⁷ Eriugena, *Homilia XVIII*, s. 207-208 (É. Jeauneau, s. 34).

⁶⁸ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 591.

który jest w górze; porzucając mroki niewiedzy i śmierci, pożądamy światła mądrości i życia; przestając być synami ludzkimi, zaczynają się stawać synami Bożymi; odrzucając za siebie i niszcząc w sobie samych świat występków, stawiają przed oczyma swego umysłu świat cnót, który starają się osiągnąć ze wszystkich sił. Przeto światłość prawdziwa oświeca tych, którzy przychodzą na świat cnót, a nie tych, którzy pogrążają się w świecie występków⁶⁹.

W tych słowach wyraźnie przebijają typowo neoplatonicki intelektualizm Szkotowej etyki. Odrzucenie złych czynów, odcięcie się od świata zdominowanego przez zło prowadzić ma do „postawienia przed oczyma umysłu świata cnót”, a Plotyn mówiłby tutaj o osiągnięciu poziomu archetypów cnót, na których modelowane są cnoty duszy⁷⁰. W antropologii Eriugeny najdoskonalszą strukturą w obrębie bytu ludzkiego jest intelekt (umysł), gdyż w nim streszcza się cały człowiek: zarówno człowiek zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Praktykowanie dobrych czynów (*actio*)⁷¹ dla osiągnięcia stanu trwałej dyspozycji (*habitus*) realizuje się na drodze naznaczonej sukcesami i upadkami, czego symbolem jest św. Piotr. Natomiast oko kontemplacji, gdy już osiągnie swój przedmiot, nie odwraca się od niego ani nie daje się niczym zwieść, gdyż dostrzega to, co naprawdę istnieje, a symbolem tego procesu jest św. Jan:

Piotr jest uważany za model wiary i działania, natomiast Jan reprezentuje obraz wiedzy i kontemplacji. Jeden mianowicie spoczywał na piersi Pana, co oznacza misterium kontemplacji. Drugi natomiast często się chwia, co jest jakby symbolem lekliwego działania. Albowiem nim działanie [nakierowane na zachowywanie] Bożych nakazów osiągnie stan trwałej dyspozycji (*habitus*), niekiedy dostrzega czyste piękno cnoty (*virtus*), a niekiedy jego osąd zawodzi, zamroczony chmurami cielesnych myśli. [Inaczej jest w wypadku] doskonałej kontemplacji: jeśli jej wzrok raz dojrzał oblicze Prawdy, to już nigdy się od niej nie odwraca, nigdy się nie myli, żadna ciemność jej nie oślepi na wieki⁷².

Pomimo wyraźnego intelektualizmu dominującego nad całą filozofią Eriugeny nie zapomina on o niezwykle istotnym elemencie w strukturze bytu ludzkiego, a mianowicie o woli. Jego zdaniem, jest to władza zdecydowanie niższa od intelektu, gdyż sam fakt jej zmienności czyni ją podatną na zło, a zła wola „jest ukrytym grzechem”⁷³. To właśnie w aspekcie woli dokonuje się na świecie podział pomiędzy tymi, którzy są dla Słowa „swoimi”, i tymi, którzy Je odrzucili:

⁶⁹ Eriugena, *Homilia XVII*, s. 206-207 (É. Jeauneau, s. 32-33).

⁷⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 592.

⁷¹ Por. J. Gavin, *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, s. 64 i n.

⁷² Eriugena, *Homilia II*, s. 186-187 (É. Jeauneau, s. 6).

⁷³ PP IV 808 D, s. 257 (É. Jeauneau, s. 95).

[Oto w obszar] rozumnego świata, którym jest człowiek, zostaje już wprowadzony podział, który nie dotyczy człowieczeństwa, ale woli. Zostają oddzieleni ci, którzy przyjmują Słowo Wcielone, od tych, którzy je odrzucają [...]. Tym, którzy [je] przyjęli, dał moc stania się dziećmi Bożymi. Tym, którzy [go] nie przyjęli, wciąż daje sposobność przyjęcia [Go]. Nikt bowiem nie jest pozbawiony możliwości uwierzenia w Syna Bożego i możliwości bycia synem Bożym: to bowiem zostało ustanowione w obszarze wolnej woli człowieka przy współdziałaniu łaski⁷⁴.

W tym fragmencie w duchu prawdziwie Augustyńskim Eriugena odrzuca ideę predestynacji i wszelkiego determinizmu, a samego człowieka czyni odpowiedzialnym za otwarcie się na łaskę i przyjęcie Słowa. Przyjęcie Chrystusa „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka” jest warunkiem tego, aby postąpić dalej na drodze wstępowania ku próbie „rozwiązania rzemyka u sandałów Chrystusa”.

3.3. Droga oświecenia

W taki obrazowy sposób, przy okazji egzegezy Ewangelii Janowej, Eriugena mówi o oświeceniu umysłu ludzkiego, które dokonuje się na dwojakiej drodze: poprzez Pismo Święte i stworzenie:

Sandał Chrystusa może również oznaczać widzialne stworzenie oraz Pismo Święte, w których pozostawił On swoje ślady (*vestigia*), niby [odciśnięcie] swoich stóp. Widzialne stworzenie jest w istocie odzieniem Słowa, gdyż otwarcie Je głosi, ukazując nam swoje piękno. Odzieniem Słowa stało się również Pismo Święte, gdy zawiera w sobie Jego tajemnice [...]. Słowo [Boże] ma dwie stopy: jedną jest naturalne dociekanie przyczyn rzeczy widzialnych, drugą – duchowa interpretacja Pisma Świętego. Jedna [stopa] okryta jest podpadającymi pod zmysły formami świata materialnego, druga ukryta jest pod osłoną Bożej litery, czyli pod zasłoną Pisma Świętego⁷⁵.

Ten fragment wyraźnie pokazuje funkcje, jakie pełni oświecenie księgi Pisma i księgi natury: mają one prowadzić ludzkiego ducha od percepcji tego, co zewnętrzne, ku ujęciu wewnętrznego znaczenia. W przypadku księgi natury zmysłowe formy rzeczy widzialnych mają prowadzić myśl ku Pierwszej

⁷⁴ Eriugena, *Homilia XX*, s. 209-210 (É. Jeauneau, s. 37-38).

⁷⁵ Eriugena, *Komentarz I*, 29, s. 94-95 (É. Jeauneau, s. 65). Inną metaforą wskazującą na to podwójne oświecenie jest metaforyka odzienia Chrystusa w momencie przemienienia; por. *Komentarz I*, 29, s. 95 (É. Jeauneau, s. 65): „Widzialne stworzenie jest w istocie odzieniem Słowa, gdyż otwarcie Je głosi, ukazując nam swoje piękno. Odzieniem Słowa stało się również Pismo Święte, gdyż zawiera w sobie Jego tajemnice”.

Przyczynie – ku Stwórcy, a w przypadku Biblii, sens literalny ma prowadzić do odkrycia sensu alegorycznego. W ten sposób racjonalne zgłębianie tajemnic natury oraz odsłanianie różnych warstw możliwych interpretacji Pisma Świętego staje się etapem w procesie anagogicznego wznoszenia się ku Bogu. To itinerarium ludzkiego ducha niezależnie od tego, czy człowiek postępuje drogą zgłębiania natury czy interpretacji Pisma, realizuje się przez analogiczne etapy. Podstawą tego jest fakt, że wszelkie badanie naukowe dokonuje się z zastosowaniem reguł dialektyki, które są wrodzone ludzkiemu umysłowi, a zarazem są prawem rozwoju rzeczywistości. Jest tak, bo ich źródłem jest Boży Umysł – Wzór określonego porządku natury i Dawca Pisma Świętego⁷⁶, który ze względu na człowieka stworzył te dwie księgi: Biblię i naturę⁷⁷.

Wzorem pełnej realizacji mistycznego *ascensus* jest św. Jan Ewangelista, któremu tradycja chrześcijańska przypisała symbol orła⁷⁸. Na przykładzie osoby św. Jana Eriugena następująco prezentuje paralelizm świata natury i Biblii:

Oto orzeł zstępuje powolnym lotem ze wzniesłego szczytu góry teologii ku głębokiej dolinie historii. Rozpościerając skrzydła wzniosłej kontemplacji [zstępuje] z nieba ku ziemi duchowego świata. Albowiem Pismo Boże jest pewnym inteligibilnym światem złożonym z czterech części, jakoby z czterech elementów. Ziemią [tego świata położoną] najniżej i pośrodku, na wzór centrum, jest historia. Wokół niej, na podobieństwo wód, rozlewa się ocean moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać etyką (*ethike*). Wokół historii i etyki, niby wokół dwóch niższych części wspomnianego świata, krąży owo powietrze wiedzy naturalnej, którą Grecy nazywają fizyką (*physike*). Natomiast poza i ponad wszystkim rozwija się ów eteryczny i ognisty płomień empirejskiego nieba, czyli najwyższej kontemplacji Bożej natury, poza którą nie wzniesie się żaden intelekt. Grecy nazywają ją teologią⁷⁹.

Eriugena pokazuje fundamentalne znaczenie podejścia historycznego realizującego się czy to w dosłownym odczytaniu tekstu, czy w ujęciu rzeczywistości w jej konkretności tu i teraz, poprzez przyrównanie tego etapu do elementu ziemi, który w strukturze świata uważany był za najbardziej stabilny.

⁷⁶ Por. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota*, s. 190 i n.

⁷⁷ Por. Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* II, 1, wyd. J. Barbet, Turnhout 1975, s. 24: *Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius Nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animi 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.*

⁷⁸ Por. A. Kijewska, *The Eriugenan Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenan Studies held at Leuven and Louvain-la-Neuve, June 7-10, 1995*, Leuven 1996, s. 180 i n.

⁷⁹ Eriugena, *Homilia XIV*, s. 202-203 (É. Jeauneau, s. 26-27).

Egzegeza moralna przyrównana jest do wód, a towarzyszy jej „powietrze wiedzy naturalnej”, czyli fizyka, która jest próbą odczytania zasadniczej struktury rzeczywistości. Odczytanie księgi natury i księgi Pisma ma jednak prowadzić dalej, inicjując kontemplację Bożego bytu, co stanowi istotę teologii⁸⁰. Wzorem takiego postępowania, teologiem *par excellence*, jest św. Jan Ewangelista: „Przeto wielki Teolog, myślę o Janie, dotyka na początku swojej Ewangelii najwznioślejszych szczytów teologii i – wznosząc się ponad wszelką historię i etykę, i fizykę – przenika tajniki mistycznych niebios”⁸¹.

3.4. Misteria i symbole

Powrót natury ludzkiej do jedności z Bogiem, czy to ten w wymiarze metafizycznym, który będzie miał miejsce u kresu czasów, czy ten w wymiarze mistycznym, jest niewątpliwie dziełem łaski. Przytaczane przez Eriugena przykłady przemawiające na rzecz cykliczności procesów w naturze pokazują, że bez wydarzenia wcielenia proces rozpadu nieustannie by postępował, uniemożliwiając dopełnienie cyklu. Równie wielkie znaczenie ma fakt wcielenia dla realizacji indywidualnej drogi powrotu wraz ze wszystkimi jej etapami. Eriugena wyjaśnia to przy okazji egzegezy fragmentu Ewangelii Jana mówiącego o Betanii, gdzie Jan udzielał chrztu:

Albowiem Betania za Jordanem w sposób mistyczny obrazuje naturę ludzką, która przed grzechem została ustanowiona jako „dom posłuszeństwa”. Została ona bowiem stworzona po to, aby wewnątrz raju, czyli w obrębie [udzielonych jej] naturalnych dóbr, była posłuszna przekazanym jej Bożym nakazom i aby nigdy nie porzuciła kontemplacji i miłości swego Stwórcy, na którego obraz została stworzona, lecz by zawsze przy Nim trwała. Betania położona poza Jordanem [oznacza] naturę ludzką pozostającą poza strumieniami bożej łaski, które zostały na nią wylane po Wcieleniu Słowa [...]. Natomiast Betania położona w Judei, z tej strony Jordanu, niedaleko Jerozolimy, jest tą samą naturą ludzką która – oswobodzona dzięki Wcieleniu Słowa Bożego i za sprawą strumieni Bożej łaski, które najpierw wylewają się w sakramencie chrztu – została jakby doprowadzona do Judei, czyli do prawdziwego wyznania wiary oraz do wiedzy i działania⁸².

Eriugena zaprezentował tu trzy stany natury ludzkiej symbolizowane przez różnie usytuowaną Betanię – dom posłuszeństwa. Dwa ostatnie stany obejmu-

⁸⁰ Eriugena przez pośrednictwo tekstów Boecjusza, w typowo neoplatoński sposób łączy tu różne podziały wiedzy zarówno te znane z tradycji platońskiej, jak i arystotelesowskiej.

⁸¹ Eriugena, *Homilia XIV*, s. 203 (É. Jeauneau, s. 27).

⁸² Eriugena, *Komentarz I*, 30, s. 96-97 (É. Jeauneau, s. 65-67).

ją kondycję natury ludzkiej po wcieleniu Chrystusa, a fundamentalną różnicę między nimi wyznacza akceptacja bądź odrzucenie łaski Bożej, która w sposób najbardziej zasadniczy przejawia się w sakramentach.

Jan Szkot wprowadza jako swoisty klucz interpretacyjny rozróżnienie pomiędzy misteriami / sakramentami a symbolami. Określa je następująco:

Misterium w sensie właściwym [nazywamy to], co przekazywane jest [pod postacią] alegorii faktów, gdyż należy do porządku zdarzeń, które miały miejsce, oraz [alegorii] słów, gdyż [fakty te zostają] opowiedziane [...]. Także i w Nowym Testamencie misteria chrztu oraz Ciała i Krwi Pańskiej, a także [misteria] namaszczenia [olejem] dokonują się w rzeczywistości i zostają przekazane oraz wyrażone na piśmie [...]. Inna forma alegorii, której właściwą nazwą jest symbol, nazywa się alegorią wypowiedzi, nie faktów, ponieważ polega wyłącznie na objaśnieniu duchowego nauczania, nie zaś na faktach podpadających pod zmysły⁸³.

To właśnie udział w tych misteriach i odczytywanie znaczeń symboli umożliwił wstąpienie wraz z Chrystusem na górę kontemplacji. Eriugena przedstawia to w mistrzowskiej egzegezie fragmentu z Ewangelii św. Jana mówiącego o cudownym rozmnożeniu chlebów (J 6,1-14). Uczniowie każą ludziom usiąść na trawie, co oznacza, że przed rozpoczęciem drogi na wyżyny kontemplacji ludzie muszą być pouczeni „niby w najniższych miejscach, w prostocie litery i widzialnego stworzenia”. Tłum, który zajął miejsce na trawie, liczy pięć tysięcy mężczyzn. Każdy z najmniejszych fragmentów tej perykopy ma ukryte znaczenie, które Eriugena wyłuskuje zgodnie z symbolizmem liczbowym:

Pięć tysięcy [mężczyzn oznaczało] liczbę tych, którzy żyli pod Prawem litery, albo [liczbę] tych, którzy wciąż jeszcze są poddani cielesnym zmysłom. W istocie liczba tysiąc jest [liczbą] doskonałą. [Jest] również [liczbą] sześcienną: dziesięć razy po dziesięć dziesiątek daje w sumie tysiąc. Liczba ta pomnożona przez pięć wskazuje na wielość tych, którzy żyją w sposób cielesny. [Oni wszyscy], gdy zostaną pouczeni przez historię świętą i obraz rzeczy widzialnych, przejdą ku wyżynom rzeczy duchowych⁸⁴.

Chrystus bierze do rąk pięć chlebów i dwie ryby oznaczające sakramenty i symbole i rozdaje je nauczycielom i zarządcom Kościoła, aby nakarmili nimi tłumy, łamiąc je – tj. oddzielając od sensu historycznego duchowe zna-

⁸³ Eriugena, *Komentarz VI*, 5, s. 177 (É. Jeuneau, s. 132). Por. J. Pepin, „*Mysteria et Symbola*” dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, w: *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, s. 16.

⁸⁴ Eriugena, *Komentarz VI*, 3, s. 172 (É. Jeuneau, s. 127).

czenie. Ludzie cielesni karmią się tym, co cielesne, czyli sensem dosłownym, historycznym, ludzie duchowi idą ku odczytaniu duchowych znaczeń, które będą ich prowadzić ku szczytom teologii. Eriugena podąża tutaj za tym rozumieniem teologii, które wyznaczone zostało przez Boecjusza i tradycję neoplatońską; teologia to *theoria* – kontemplacja niedostępnego Boga, którego Szkotowa fizjologia ujęła w kategorię natury czwartej⁸⁵. Tymczasem uczniowie, rozdzielając tłumom chleb i ryby, zbierają także ułamki, aby nic nie pozostało.

Nie może tam pozostać żadnych ułamków, ponieważ nie ma tam nic, co dałoby się rozumieć w porządku historycznym, a odnosi się wyłącznie do teologii, która przekracza wszelką myśl i intelekt. Ci, którzy czytają – czytają oczyma, ci, którzy słuchają, słuchają uszami. Jedno i to samo teologiczne zdanie z Ewangelii odbierane jest dwoma zmysłami i dlatego daje się porównać do dwóch ryb⁸⁶.

Przez odczytanie sensu symboli oraz udział w misteriach możliwe jest przejście od kondycji człowieka cielesnego do duchowego, tego, którego droga kulminuje w teologicznej kontemplacji.

3.5. Przebóstwienie – kres powrotu wybranych

Teologiczna kontemplacja, której wzorem jest św. Jan Ewangelista, prowadzi do przebóstwienia (*deificatio*). Realizacja tego celu jest możliwa dzięki wcieleniu Chrystusa, który przyjmując ludzką naturę, uratował ją od całkowitego rozproszenia, nadał jej formę i odnowił ją dzięki łasce przebóstwienia⁸⁷. O Janie Ewangelistcie Szkot pisze: „Przeto mistyczny ptak o szybkim locie, Boga oglądający – mówię o Teologu Janie – przewyższa wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przenika wszelkie znaczenie i przebóstwiony wstępuje ku Bogu, który go przebóstwia”⁸⁸.

Nieco dalej, przypatrując się bliżej temu Janowemu wznoszeniu się, Eriugena wyjaśnia bliżej naturę tego zjednoczenia:

⁸⁵ Por. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* V, 4, tłum. G. Kurylewicz, Kęty 2016, s. 122: „Oko pojmowania umysłowego wznosi się jeszcze wyżej, daleko przekraczając krąg rozważania ogólnego, czystą mocą umysłu pojmuje samą prostą Formę”. Por. A. Kijewska, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, w: *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8-12 juin 1999*, wyd. A. Gallonier, Louvain-la-Neuve–Paris 2003, s. 628 i n.

⁸⁶ Eriugena, *Komentarz* VI, 6, s. 182 (É. Jeauneau, s. 137).

⁸⁷ Eriugena, *Homilia* XIII, s. 202 (É. Jeauneau, s. 26).

⁸⁸ Tamże IV, s. 188-189 (É. Jeauneau, s. 9).

Nie mógłby inaczej wznieść się ku Bogu, jeśliby wcześniej nie stał się bogiem. Podobnie jak promień naszych oczu nie może chwytać form i barw rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie zmiesza się z promieniami słonecznymi, tak że stanie się z nimi i w nich jednym, tak duszom świętych nie będzie dane przyjąć doskonałego i przewyższającego wszelkie pojmowanie poznania rzeczy widzialnych, jeśli wcześniej nie staną się godnymi tego, by mieć uczestnictwo w niepojętej Prawdzie⁸⁹.

Odwołanie się do obrazu zaczerpniętego z percepcji zmysłowej nie jest przypadkowe. Tak jak w procesie widzenia na płaszczyźnie intencjonalnej dokonuje się zjednoczenie podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, tak i w teologicznej kontemplacji w podobny sposób intelekt człowieka jednoczy się z Bogiem. Jednakże warunkiem tego procesu jest uprzednie „uczestnictwo w Prawdzie” albo wszczepione w ducha ludzkiego Boże światło (*insitum divinum lumen*). W istocie to nie człowiek realizuje proces mistycznego wstępowania, ale dokonuje tego Chrystus obecny w duszach wierzących:

W podobny sposób rozumna część naszej natury, gdy jest w niej obecne Słowo Boże, wówczas poznaje rzeczy inteligibilne oraz swojego Boga nie sama przez się, ale przez wrodzone jej Boże światło. Słuchaj samego Słowa: „Gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” [...]. To nie wy jesteście tymi, którzy świecą, lecz Duch Ojca waszego świeci w was, czyli objawia wam to, że ja świecę w was, gdyż to ja jestem światłem świata inteligibilnego, czyli światłem stworzenia obdarzonego rozumem i intelektem⁹⁰.

A nieco wcześniej stwierdza: „Światło świeci w ciemnościach dusz wierzących i świeci coraz bardziej i bardziej, zaczynając od wiary, a zmierzając ku widzeniu”⁹¹.

Trudno znaleźć bardziej dobitne świadectwa chrystocentryzmu mistyki Eriugeny. Przywołam tu jeszcze jeden fragment z jego *Komentarza*, w którym proces mistycznego wstępowania przedstawiany jest – w kontekście sformułowania z Listu do Galatów (2,19) – jako proces krzyżowania w sobie Chrystusa i bycia ukrzyżowanym z Chrystusem. Pierwszy etap, odpowiadający momentowi oczyszczenia, to bycie ukrzyżowanym grzechowi, pożądaniami tego, co czasowe, i namiętnościom, „to jest niedołącznym poruszeniem duszy, przez które najpierw w sobie samej ulega [ona] znieprawieniu, zanim zacznie działać za pośrednictwem ciała”⁹².

⁸⁹ Tamże V, s. 189-190 (É. Jeuneau, s. 10).

⁹⁰ Tamże XIII, s. 201-202 (É. Jeuneau, s. 25). Por. A. Kijewska, *The Eriugenian Concept of Theology*, s. 183-186.

⁹¹ Tamże XII, s. 200 (É. Jeuneau, s. 24).

⁹² Eriugena, *Komentarz I*, 32, s. 104 (É. Jeuneau, s. 72).

Następnym etapem jest ukrzyżowanie zmysłów, dalej myśli i pojęć, które wywodzą się z poznania rzeczy zmysłowych, a mogłyby odciągnąć człowieka od kontemplacji. To krzyżowanie w sobie kolejnych sfer owocuje wzrostem cnót, przechodzeniem na wyższe, doskonalsze sposoby poznania Boga. Ten proces jest w istocie nieskończony, „albowiem [poznanie] Tego, który jest Nieskończony, nawet w najbardziej czystych umysłach tworzy się w sposób nieskończony”⁹³.

Ten chrystocentryczny aspekt mistycznego wstępowania wzmocniony jest jeszcze przyrównaniem go do ofiary: doświadczenie mistyczne jest składaniem w swoim sercu Baranka Bożego w ofierze po to, aby otrzymać nowe życie dziecka Bożego⁹⁴.

Eriugena jednocześnie odpowiada na ewentualne wątpliwości, które mogą zrodzić się w umysłach tych, którym trudno zaakceptować fakt, że człowiek zmierza ku przeobstwieniu albo synostwu Bożemu. Podaje argument, który odwołując się do rzeczywistości jeszcze bardziej trudnej do przyjęcia, pośrednio uzasadnia to, że człowiek może stać się bogiem, skoro zrealizowało się rzeczywiście to, co bardziej niewiarogodne:

I abyś przypadkiem nie powiedział, że wydaje się czymś niemożliwym, aby śmiertelni stali się nieśmiertelnymi, zniszczalni wymknęli się procesowi zniszczenia, zwykli ludzie stali się dziećmi Bożymi, istoty ograniczone czasem posiadały wieczność, to weź mocniejszy argument, który sprawi, że wiarogodne będzie mogło stać się to, w co wątpisz: *A Słowo stało się ciałem*. Jeśli przeto dokonało się już poza wszelką wątpliwością to, co jest bardziej niewiarogodne, to dlaczego wydaje się czymś niesłychanym, że może z tego wyniknąć to, co mniej niewiarogodne? Jeśli Syn Boży stał się człowiekiem – w co nie wątpi nikt z tych, którzy go przyjmują – cóż dziwnego, że człowiekowi, który wierzy w Syna Bożego, będzie dane stać się synem Bożym?⁹⁵

4. Wnioski

Filozofia Eriugeny, opierając się w znacznej mierze na rozwiązaniach ojców Kościoła Wschodniego (Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego), w niezwykle oryginalny sposób łączy całość ich nauczania w spójny system metafizyczny, w którym powrocie całej rzeczywistości do źródła odgrywa fundamentalną rolę.

⁹³ Tamże, s. 105 (É. Jeauneau, s. 73).

⁹⁴ Tamże, s. 106-107 (É. Jeauneau, s. 74).

⁹⁵ Eriugena, *Homilia XXI*, s. 211 (É. Jeauneau, s. 39-40).

Powrót całej rzeczywistości do stanu „przed upadkiem” człowieka, czyli tzw. powrót powszechny, jest w pewnym sensie procesem naturalnym, ale warunkiem jego możliwości było wcielenie Chrystusa. To wydarzenie zatrzymało proces erozji rzeczywistości i jej dalszego rozpraszania się i dzielenia.

Powrót powszechny, określane przez Eriugę jako powrót do raj, nie jest w istocie podtrzymaniem nauki o powszechnym zbawieniu. Ten powrót charakteryzuje się odnowieniem wszystkich dóbr, które miał człowiek „w naturze drugiej”. Cały byt człowieka streszczał się tutaj w swoim najdoskonalszym elemencie, którym jest intelekt, czyli władza ze swej istoty nakierowana na kontemplację prawdy.

Pełne widzenie prawdy (*theoria*) staje się dostępne dopiero na drodze powrotu wybranych, choć w sposób momentalny może być udziałem tych, którzy doszli do kresu doświadczenia mistycznego. Ci, którzy tego dostępują, muszą odznaczać się określonymi przymiotami moralnymi i intelektualnymi, a paradygmatem tego powrotu i medium, w którym się on dokonuje, jest człowieczeństwo Chrystusa.

ERIOGENA'S CONCEPT OF RETURN: A WORK OF NATURE OR GRACE?

Summary

This paper tackles upon John Scottus Eriugena's concept of the return while presenting it against the background of the Neoplatonic teaching about return (*epistrophe*). The return belongs to the conceptual triad: *mone-proodos-epistrophe* which used to serve Neoplatonic thinkers to describe the structure of reality and its dependence on the First Cause. In the system of Eriugena who bequeathed that very teaching from the Christian Neoplatonists (Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa), we talk about the return on metaphysical and mystical level in addition to the general return (*reditus generalis*) and the return of the elects (*reditus specialis*). Eriugena indicates the cyclical processes in the whole nature but at the same time he stresses that the return is caused by divine grace and the very condition of its possibility is the fact of taking flesh (*incarnatio*) and taking human nature (*inhumanatio*) by Jesus Christ.

Keywords: Eriugena; Neoplatonizm; the concept of return; Christology

Słowa kluczowe: Eriugena; neoplatonizm; koncepcja powrotu; chrystologia

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Anastasii ad Carolum Calvum literae, PL 122, 1025-1029.
- Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań–Warszawa–Lublin 1971.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, Kęty 2016.
- Eriugena, *Carmi*, wyd. F. Colnago, Milano 2014.
- Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, wyd. J. Barbet, Turnhout 1975.
- Eriugena, *Homilia super 'In principio erat Verbum' et Commentarius in Evangelium Iohannis*, wyd. É. Jeuneau, Turnhout 2008.
- Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana (z homilią do Prologu Ewangelii Jana)*, tłum. A. Kijewska, Hachette, Warszawa 2010³.
- Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Eriugena, *Periphyseon. Liber Primus*, wyd. É. Jeuneau, Turnhout 1996.
- Eriugena, *Periphyseon. Księga czwarta*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.
- Eriugena, *Periphyseon. Liber quartus*, wyd. É. Jeuneau, Turnhout 2000.
- Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus*, wyd. É. Jeuneau, Turnhout 2003.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I-II, Warszawa 1959.
- Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Warszawa 2002.

OPRACOWANIA

- Cappuyns M., *Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 32 (1965), s. 205-262.
- Carabine D., *Apothesis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, "Philosophical Studies" 32 (1988-1990), s. 63-82.
- Duclow D., *Dialectics and Chrystology in Eriugena's "Periphyseon"*, "Dionysius" 4 (1980), s. 99-117.
- Duclow D., *The Sleep of Adam, the Making of Eve: Sin and Creation in Eriugena*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 235-261.
- Jeuneau É., *From Origen's "Periarchon" to Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 139-182.
- Jeuneau É., *Le theme du retour*, w: É. Jeuneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 365-394.
- Jeuneau É., *La division de sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène*, w: É. Jeuneau, *Études Érigéniennes*, Paris 1987, s. 341-364.
- Gavin J., *A Celtic Christology: The Incarnation According to John Scottus Eriugena*, [Eugene, USA, Oregon] 2014.
- Gavin J., *The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena*, "Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology" 10 (2013), s. 47-69.
- Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1973.
- Gersh S., *The Structure of Return in Eriugena's "Periphyseon"*, w: *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, wyd. W. Beierwaltes, Heidelberg 1990, s. 108-125.

- Gerson L.P., *Plotinus*, London–New York 1994.
- Głowala M., *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016.
- Kijewska A., *Anagogiczna funkcja piękna w filozofii neoplatońskiej*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, Lublin 2013, s. 27-48.
- Kijewska A., *Eriugena and the Twelfth Century: The Concept of Ratio*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies held in honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9-12 November 2011*, wyd. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 393-425.
- Kijewska A., « *Homo melior est quam sexus* ». *Metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21: 3 (1993), s. 67-83.
- Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Kijewska A., *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, w: *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8-12 juin 1999*, wyd. A. Galonnier, Louvain-la-Neuve–Paris 2003, s. 625-647.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994.
- Kijewska A., *The Conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's "Periphyseon"*, „Anuario Filosófico” 44: 1 (2011), s. 29-52.
- Kijewska A., *The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, wyd. G. Van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996, s. 173-193.
- Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 271-310.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- Pepin J., „*Mysteria et Symbola*” dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de Saint Jean, w: *The Mind of Eriugena*, wyd. J.J. O'Meara, L. Bieler, Dublin 1973, s. 16-30.
- Otten W., *Platonism*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, wyd. J.A. Lamm, Blackwell, Oxford 2013, s. 56-73.
- Ramelli I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden–Boston 2013.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Trouillard J., *Jean Scot Érigène. Études édition et présentation des textes par Frédéric Berland*, wyd. F. Berland, Hermann, Paris 2014.
- Wohlman A., *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot Erigène*, Paris 1987.

AGNIESZKA KIJEWSKA – kierownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii KUL JP II. W sposób szczególny zajmuje się dziejami starożytnego i średniowiecznego neoplatonizmu. Najważniejsze publikacje to monografie: *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994; *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999; *Eriugena*, Warszawa 2005; *Święty Augustyn*, Warszawa 2007; *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011. Jest także tłumaczką klasycznych tekstów filozoficznych, m.in. Boecjusza, Eriugeny, Mikołaja z Kuzy.