

- **Koncepcja natury i jej podziały**
- **Koncepcja Boga**
- **Creatio ex nihilo**
- **Koncepcja człowieka**
- **Doktryna powrotu**

ERIUGENA Jan (Iohannes Scottus Eriugena, zw. Szkotem) — filozof, teolog, ur. ok. 810 w Irlandii (nazywanej wówczas „Scottia”, a jej mieszkańcy „Scotti”; „Eriugena” znaczy: „pochodzący z Irlandii”), zm. ok. 877.

E. opuścił ojczyznę i przybył na dwór Karola II Łysego, wnuka Karola Wielkiego (pierwsze świadectwa jego pobytu na dworze pochodzą z 851), gdzie był medykiem, przełożonym szkoły pałacowej oraz nadwornym poetą królewskim (wiersze E. stanowią ważne źródło historyczne do poznania epoki). E. zabierał głos w ówczesnych dyskusjach doktrynalnych, wśród których szczególne miejsce zajmuje spór o predestynację, zainicjowany w 848 przez mnicha z klasztoru w Fuldzie, Gottschalka z Orbais, który powołując się na autorytet św. Augustyna głosił tezę o podwójnej predestynacji: do zbawienia i do potępienia. Na prośbę abpa Reims, E. w 851 wypowiedział się na ten temat w dziele *De divina praedestinatione*, które nie tylko nie spełniło oczekiwań, ale spotkało się z potępieniem przez synody w Walencji (855) oraz w Langres (859). Karol Łysy nie odwrócił się jednak od niefortunnego uczestnika kontrowersji, lecz zlecił mu przekład pism Pseudo-Dionizego Areopagity (egz. tych pism ofiarował w 827 cesarz bizantyński jego ojcu, Ludwikowi Pobożnemu). Pierwszego przekładu dokonał Hilduin — opat klasztoru św. Dionizego, ale król potrzebował tłum. przeznaczonych dla szerszego kręgu czytelników. Praca nad przekładem skierowała uwagę E. na pisma Maksyma Wyznawcy oraz Grzegorza z Nyssy.

Nie wiadomo nic pewnego o ostatnim okresie życia E. Kronikarz z XII w., Wilhelm z Malmesbury, podaje na ten temat historię uważaną za nieautentyczną, choć wielce symptomatyczną. Zmęczony życiem dworskim E. przybył do Anglii wezwany przez króla Alfreda (871–899) i osiadł w opactwie Malmesbury, gdzie kierował miejscową szkołą. Pewnego razu jego uczniowie zakłuli go rylcami służącymi do pisania, gdyż — jak twierdzili — zmuszał ich do myślenia.

Jednym z pierwszych dzieł, będących efektem działalności E. jako przełożonego szkoły pałacowej, jest komentarz do tekstu Marcjana Kapelli *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (*O zaślubinach Filologii i Merkurego*), pt. *Annotationes in Martianum*. Dzieło to zapoczątkowało serię komentarzy do Kapelli, kontynuowaną przez Marcina z Laon i Remigiusza z Auxerre. Dotychczas nie udało się ustalić, czy E. napisał komentarz do Boecjusza *De consolatione Philosophiae* (*O pocieszeniu jakie daje filozofia*) lub do jego pism teologicznych, chociaż jest rzeczą pewną, że je znał.

Osobny rozdział w twórczości E. stanowi poezja; tzw. carmina są wyrazem nie tylko filozoficznych przekonań E., ale także dają obraz życia na dworze za czasów Karola Łysego.

Ok. 850 powstało dzieło *De divina praedestinatione* (*O predestynacji*), a w latach następnich absorbowała E. przede wszystkim działalność translatorska.

Pracę nad przekładem pism Pseudo-Dionizego Areopagity E. ukończył na początku lat 60., a w latach 862–864 przełożył *Ambigua ad Johannem* (wyjaśnienie trudniejszych frg. pism Pseudo-Dionizego) oraz *Quaestiones ad Thalassium* (znane jako *Scholia*) Maksyma Wyznawcy, a także frg. dzieła *De hominis opificio* (*O stworzeniu człowieka*) Grzegorza z Nyssy, pt. *De imagine* i frg. dzieła *Anchoratus* Epifaniusza z Salaminy; dwa ostatnie tłum. zawarte są, w formie cytatów, w najważniejszym dziele E., ukończonym ok. 867, pt. *Periphyseon* (*O naturze*), znanym także jako *De divisione naturae* (*O podziale natury*). E. zajmował się egzegezą biblijną: przełożył z gr. przynajmniej Ewangelię wg św. Jana; wśród ostatnich jego dzieł znajdują się: *Homilia do Prologu Ewangelii Jana* oraz nie dokończony *Komentarz do Ewangelii Jana*.

E. korzystał ze źródeł łac., zwł. z pism św. Augustyna, a także św. Ambrożego, Mariusza Wiktoryna oraz Boecjusza; znał Pseudo-Augustyński traktat *Categoriae decem*. Wielki wpływ wywarł na E. neoplatonizm ojców gr., z którym zapoznał się za pośrednictwem Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy i ojców kapadockich, zwł. Grzegorza z Nyssy i Bazylego Wielkiego. E. usiłował uzgodnić autorytet ojców łac. i gr., chociaż za najwyższy autorytet uważał Pismo Święte; wszelki inny prawdziwy autorytet musi być w swych podstawach racjonalny oraz zgodny z autorytetem Biblii, gdyż zarówno Biblia, jak i rozum mają wspólne źródło, którym jest Boża Mądrość.

Koncepcja natury i jej podziały. W systemie E. podstawową, a zarazem najbardziej ogólną kategorią odnoszącą się do całości rzeczywistości jest pojęcie natury, wyznaczone epistemologiczno-antropologiczną perspektywą filozofii E. Terminem „natura” określa E. w sposób najbardziej ogólny „to, co jest i to, co nie jest”, czyli byt i niebyt; operuje tutaj relatywnym pojęciem bytu i niebytu, toteż wymienia 5 możliwych sposobów pojmowania bytu i niebytu. Najważniejszym z określeń jest to, które nazywa bytem wszystko, co podpada pod zmysły i intelekt, podczas gdy niebytem to, co wymyka się ujęciom zmysłów i intelektu. W takim rozumieniu niebytem będzie Bóg, który przekracza wszystkie ludzkie ujęcia poznawcze (*Nihil per excellentiam*), oraz materia, która nie może być poznana z racji swej niedoskonałości, braku (*Nihil per privationem*). Tak pojęta natura, obejmująca zarówno byt, jak i niebyt, może być przez człowieka rozpatrywana w czterech aspektach. Pierwszą formą natury jest natura nie stworzona stwarzająca, którą jest Bóg ujęty jako przyczyna wszystkich rzeczy. Drugą formą natury jest natura stworzona i stwarzająca, a obejmująca sferę Bożych idei, zw. przez E. przyczynami prymordialnymi (*causae primordiales*). Trzecią formą natury jest natura stworzona, nie stwarzająca, którą jest świat rzeczy zdeteminowanych czasem i przestrzenią. Bóg, pojęty jako cel, ku któremu wszystko zmierza, konstytuuje czwartą formę natury, nie stworzoną oraz nie stwarzającą. Pierwsza oraz czwarta forma natury opisują tę samą Bożą rzeczywistość, ujętą jednak z różnych punktów widzenia, co świadczy o tym, że ów „podział natury” nie wskazuje na żadne stopnie czy hierarchię bytu, lecz wyraża różne ludzkie ujęcia poznawcze (*theoriae*).

Koncepcja Boga. W pierwszej księdze *Periphyseonu* E. analizuje, w jakim sensie można orzekać o Bogu 10 Arystotelesowskich kategorii. Dochodzi do wniosku, że żadna z tych kategorii nie może być orzekana o Bogu w sposób właściwy (*proprie*), a jedynie metaforycznie (*translative, metaphoric*). Dotyczy

to również podstawowej kategorii, jaką jest kategoria substancji, i z tego względu E. nazywa Boga „Nicością” (Nihil per excellentiam), zapewniając tym samym prymat teologii negatywnej (apofatycznej). Takie określenia, jak „Nicość”, mają sugerować absolutną transcendencję Boga, który poprzez swoje stwórcze dzieło manifestuje się w świecie. Fakt Bożej transcendencji równoważy E. poszukiwaniami śladów Bożej immanencji w świecie. Świat stworzony pojmuję jako Bożą teofanię (theophania, apparitio), czyli stopniowe ujawnianie się Boga umysłowi człowieka, albo jako Boską metaforę (Divina metaphora), której sens człowiek ma odszyfrować. To odniesienie do Boga jako do przyczyny bytu i trwania jest dla rzeczy stworzonych czymś fundamentalnym, i w tym kontekście należy odczytywać stwierdzenie E., zapożyczone od Areopagity, że „bytem wszystkich rzeczy jest Bóg, który jest ponad bytem”. Współcześni historycy filozofii uważają, że doktrynie E. nie można przypisać panteizmu. Bóg, jako dawca bytu rzeczy, sam jest „ponad bytem”, gdyż — będąc nieskończonym — nie może zostać ujęty za pomocą kategorii bytu, ponieważ takie ujęcie ukazywałoby Boga jako „coś”, jako jakąś „określoną substancję” (diffinita substantia).

Creatio ex nihilo. Natura druga, stworzona i stwarzająca, to wg E. sfera Bożych Idei, przyczyn prymordialnych wszystkich rzeczy, które zostały ustanowione w Chrystusie-Logosie. Jest to niewątpliwie najbardziej newralgiczny punkt nauki E., który — jeśli podział natury odczytałoby się jako podział ontyczny — narażałby jego naukę na zarzut subordynacjonizmu. E. utrzymuje, że sfera przyczyn prymordialnych jest „stworzona”, gdyż stwórczy akt Boga jest równoważny ze stworzeniem natury drugiej. Stworzenie świata z niczego oznacza stworzenie przyczyn wszystkich rzeczy, wśród których — w postaci idealnej — została stworzona również materia. Boży akt stwórczy ma charakter poznawczy: Bóg stwarza — poznając, a „miejszem” tego aktu stwórczego jest intelekt człowieka. Przyczyny prymordialne zostały stworzone w umyśle człowieka jako przedmioty ludzkiego poznania, i z tego względu E. nazywa człowieka „warsztatem całego stworzenia” (officina omnium). Powodem przejścia świata z doskonałego w „gorszy” sposób istnienia, czyli z natury drugiej w naturę trzecią, był grzech człowieka. Ten „gorszy” sposób istnienia charakteryzuje się przede wszystkim różnymi podziałami, z których podstawowym jest podział na płci. E. uważa, że Bóg, przewidując grzech człowieka i chcąc temu zaradzić, od razu stworzył świat zdeterminowany czasem i przestrzenią.

Koncepcja człowieka. Rajem, o którym czytamy w Księdze Rodzaju, była, wg E., doskonała natura ludzka, stworzona na obraz Boga. Tak pojęta natura ludzka to „prawdziwa sadzonka Boża” (vera plantatio Dei), której dane było pełne zrozumienie woli Bożej i wypełnianie jej. Raj nie jest jednak stanem, który miał miejsce, lecz raczej jest rzeczywistością, którą należy dopiero osiągnąć: protologia jest dla E. eschatologią. Obraz Boży jest dostrzegalny w całym człowieku, ale zwł. w tej jego części, którą E. określa mianem „człowieka wewnętrznego”, na którego składa się zmysł wewnętrzny (sensus interior), rozum (ratio) oraz intelekt (intellectus). Intelekt jest najdoskonalszą władzą człowieka, co więcej, jest tym miejscem, w którym przejawia się cały ludzki byt, a poniekąd i całość dzieła stworzenia. To właśnie w ludzkim intelekcie Bóg ustanowił idee wszystkich rzeczy, czyniąc przez to człowieka „warsztatem

stworzenia”, i dlatego grzech pierworodny miał katastrofalne skutki nie tylko dla człowieka, ale i dla całej stworzonej rzeczywistości.

Doktryna powrotu. Ukazując etapy powrotu człowieka do Boga, a wraz z nim całego świata, E. stwierdza, że pierwszym etapem jest stan największego rozproszenia, czyli moment śmierci, gdy wszystkie elementy składające się na ciało ludzkie ulegną rozpadowi. Etapem następnym jest zmartwychwstanie ciała oraz powrót ciała do duszy, a po nim — powrót duszy do intelektu. W intelekcie bowiem wszystkie „niższe” elementy istnieją w formie możliwie najdoskonalszej. Powrót do intelektu, czyli powrót do przyczyn prymordialnych, jest kresem powrotu powszechnego (*reditus generalis*), który będzie udziałem wszystkich ludzi. To powszechne odnowienie natury ludzkiej nie jest równoznaczne z powszechnym zbawieniem: każdy będzie zbawiony lub potępiony we własnej świadomości. Po powrocie powszechnym nastąpi bowiem powrót wybranych (*reditus specialis*), czyli powrót intelektu do Boga. Nie oznacza to tożsamości ontologicznej, lecz najwyższej tożsamości na płaszczyźnie intencjonalnej: intelekt będzie przeniknięty Bogiem, pozostając od Boga różny numerycznie (*in subiecto*).

Powrót w wymiarze mistycznym jest antycypacją powrotu, który będzie miał miejsce u kresu czasów. Pierwszy etap tego powrotu to wiara (*fides*), drugi to działanie (*actio*), które oznacza proces moralnego oczyszczenia i doskonalenia się (ewangelicznym typem tych dwóch etapów jest postać św. Piotra). Trzecim etapem jest etap wiedzy (*scientia*) zdobywanej zarówno w sposób naturalny, jak i na drodze Bożego oświecenia, a czwartym, najwyższym, jest etap kontemplacji (*theoria, theologia*). Symbolem dwóch ostatnich etapów jest św. Jan Ewangelista, który — zwł. w Prologu swojej Ewangelii — wzniósł się ku kontemplacji Trójcy Świętej.

Rzeczywistość stworzona jest niezbędnym punktem wyjścia w doktrynie powrotu. E. pojmuje świat materialny jako księgę, z której człowiek odczytuje ślady Boga. Drugą księgą, której zadaniem jest umożliwienie człowiekowi powrotu do Boga, jest Pismo Święte. Egzegeza tych dwóch „tekstów” biegnie przez analogiczne stadia, gdyż obie „księgi” mają tego samego Autora — Boga, i ten sam cel — przywrócenie stanu rajskiego (albo powrót do natury drugiej). E. wymienia następujące etapy poznania świata, które odpowiadają podstawowym elementom świata materialnego oraz formom egzegezy biblijnej: historii odpowiada element ziemi i egzegeza historyczna, etyce — element wody oraz egzegeza moralna, fizyce — element powietrza i egzegeza „fizykalna”, tj. naukowa, a teologii — element ognia i egzegeza alegoryczna, duchowa.

Bezpośredni wpływ wywarł E. na szkoły w Laon, Auxerre i Corbie, natomiast jego oddziaływanie na późniejsze średniowiecze było dość ograniczone z powodu niesłusznego wplątania jego nazwiska przez Berengariusza z Tours w kontrowersję eucharystyczną z XI w. Można jednak mówić o wpływie E. na Honoriusza Augustodunensisa, Hugona ze św. Wiktora, Alaina z Lille, a być może i na Teodoryka z Chartres. *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*, której autorstwo przypisywano m.in. Orygenesowi czy Janowi Chryzostomowi, była znana Tomaszowi z Akwinu i Robertowi Grosseteste. Pod znaczącym wpływem E. pozostawał Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy, a w XVII w. Thomas Gale, który

w 1681 wydał *De divisione naturae*. Myśl E. odżyła w XIX w. za sprawą uczniów Hegla, którzy widzieli w nim prekursora heglowskiej fenomenologii ducha.

Wydania dzieł E.: *Annotationes in Martianum*, wyd. C. Lutz (C 1939); *Iohannis Scotti Opera quae supersunt Omnia*, wyd. H.-J. Floss (P 1853); *Periphyseon, liber primus*, wyd. I. P. Sheldon-Williams (Db 1968); *L'homélie sur le Prologue de Jean*, wyd. E. Jeauneau (P 1969); *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, wyd. E. Jeauneau (P 1972); *Periphyseon, liber secundus*, wyd. I. P. Sheldon-Williams (Db 1972); *Expositiones in hierarchiam caelestem*, wyd. J. Barbet (Turnhout 1975); *De divina praedestinatione liber*, wyd. G. Madec (Turnhout 1978); *Periphyseon, liber tertius*, wyd. I. P. Sheldon-Williams (Db 1981); *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, wyd. E. Jeauneau (Turnhout 1988); *Carmina*, wyd. M. W. Herren (Db 1993); *Periphyseon, liber quartus*, wyd. E. Jeauneau (Db 1995).

Bibliografia: M. Cappuyns, *Jean Scot É. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lv 1933; W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji. Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota E. i Henryka Bergsona*, SMed 9 (1968), 117–213; *The Mind of E.*, Db 1973; R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, R 1975; J. Kabaj, *Homme et nature dans la Cosmologie de Jean Scot É.*, SMed 18 (1977) z. 1, 3–50; *Jean Scot É. et l'histoire de la philosophie*, P 1977; S. Gersh, *From Iamblichus to E.*, Lei 1978; *E. Studien zu seinen Quellen*, Hei 1980; *Jean Scot — écrivain*, Mo 1980; *E. Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Hei 1987; E. Jeauneau, *Études érigéniennes*, P 1987; A. Wohlman, *L'homme, le monde sensible et le péché dans la philosophie de Jean Scot É.*, P 1987; G. Madec, *Jean Scot et ses auteurs*, P 1988; J. J. O'Meara, *Eriugena*, Ox 1988; M. Brennan, *Guide des études érigéniennes. Bibliographie commentée des publications 1930–1987*, Fri 1989; *Giovanni Scoto nel suo Tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Spoleto 1989; D. Moran, *The Philosophy of John Scottus E.*, C 1989; *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei E.*, Hei 1990; U. Rudnick, *Das System des Johannes Scottus E.*, F 1990; W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus E.*, Lei 1991; A. Kijewska, „*Homo melior est quam sexus*”. *Metafizyczne i biblijne podstawy Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, KF 21 (1993) z. 3, 67–83; W. Beierwaltes, *E. Grundzüge seines Denkens*, F 1994; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota E.*, Lb 1994; B. McGinn, W. Otten, *E. East and West*, Notre Dame 1994; *Iohannes Scottus E. The Bible and Hermeneutics*, Lv 1996 (bibliogr. od 1987–1995); A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron E. i Teodoryka z Chartres*, Lb 1999.

Agnieszka Kijewska