

- **Struktura systemu Dionizjańskiego**
 - Bóg jako przyczyna sprawcza
 - Świat jako teofania
 - Hierarchiczny porządek rzeczywistości
 - Dyskurs teologiczny

DIONIZY AREOPAGITA (Pseudo-Dionizy, Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Dionysius) — chrześcijański neoplatonik, autor *Corpus Areopagiticum*, zapewne mnich syryjski, pierwszy bp Aten, żył na przełomie V i VI w.

Corpus Dionysiacum (Areopagiticum) obejmuje następujące dzieła: *Hierarchia niebiańska*, *Hierarchia kościelna*, *Imiona Boskie*, *Teologia mistyczna* oraz 10 *Listów*. Chcąc zapewnić swemu dziełu szerokie oddziaływanie, zawłaszczył sobie D. autorytet apostolski Dionizego, członka ateńskiego areopagu, który nawrócił się pod wpływem mowy św. Pawła (Dz 17, 16–34); na tej podstawie nazywa się go Pseudo-Dionizym i ustala daty życia: za terminus post quem — 475, data wprowadzenia do liturgii monofizycznej przez Piotra Folusznika śpiewanego Credo (w *Hierarchii niebiańskiej* wspomina D. o tej właśnie formie liturgicznej); drugą datą jest 485, data śmierci Proklosa, pod którego wyraźnym wpływem D. pozostawał; terminus ante quem — 533, data soboru w Konstantynopolu, na którym monofizyci z kręgu Sewera z Antiochii wyraźnie odwołali się do pism D. W tym okresie Jan ze Scytopolis napisał pierwszy komentarz do *Corpus Areopagiticum*.

Inspiracje czerpie D. ze źródeł chrześcijańskich, zwł. z pism ojców kapadoczkich (Grzegorza z Nyssy), ojców aleksandryjskich, Ewagriusza z Pontu, i z tradycji syryjskiej D. uważał się za przedstawiciela tradycji chrześcijańskiej, ale w jego dziele widoczny jest także wyraźny wpływ neoplatonizmu, zwł. ateńskiego w wydaniu Proklosa.

Struktura systemu Dionizjańskiego. W centrum systemu D. znajduje się nauczanie o Bogu; zaznacza się tu fundamentalne napięcie: D. głosi radykalną — ontologiczną i epistemologiczną — transcendencję Boga, a jednocześnie teologię pojmując jako metodyczną wiedzę o Bogu; możliwość dyskursu teologicznego opiera na fakcie, że Bóg, choć jest niedostępny i niepoznawalny w swej istocie, jest jednak przyczyną, zasadą, substancją i życiem wszystkiego (*Imiona Boskie*, I 3) — właśnie w aspekcie swej immanencji może stać się przedmiotem badań. Podstawą systemu D. jest przekonanie, że struktura świata jest zarazem monadyczna i triadyczna. Rzeczywistość można opisać z punktu widzenia partycypacji (to, co jest niepartycypowalne; to, co partycypowalne; to, co partycypujące), ruchu (μονή [moné] — trwanie; πρόοδος [próodos] — wylew; ἐπιστροφή [epistrophé] — powrót) czy działania (οὐσία [ousía] — substancja; δύναμις [dýnamis] — moc; ἐνέργεια [enérgeia] — energia, akt). Bóg ujęty w aspekcie swej transcendencji jest rzeczywistością absolutnie prostą, Jednią, w której nic nie uczestniczy, a która trwa niezmiennie w sobie samej; gdy pojmie się Boga jako przyczynę sprawczą wszystkiego, wychodzącą ku stworzeniom (πρόοδος [próodos]) w sposób nienaruszający w niczym ich transcendencji, to najbardziej właściwym określeniem Boga jest miano „Dobro”. Rzeczywistość stworzona, partycypując w Bożej doskonałości, staje się jej manifestacją, czyli teofanią; odczytanie Bożych

teofanii może i powinno inspirować do powrotu (ἐπιστροφή [epistrophé]) ku Bogu pojętemu jako przyczyna celowa. W ten sposób Bóg objawia się jako początek oraz kres wszelkiej rzeczywistości i wszelkiego dyskursu, i w tym sensie mówi D. o Boskiej zwierzchności — tearchii, której chwałę pragnie głosić (tamże, I 3, 4). Boska zwierzchność z racji swojej prostoty jest monadą i jednością, a z racji, że stanowi płodną wspólnotę osób — jest Trójcą (tamże, I 4).

Teologiczny dyskurs odpowiada trzem aspektom, w których może być rozpatrywana Boska zwierzchność: teologia katafatyczna (afirmatywna) jest wiedzą o Bogu jako o przyczynie sprawczej (ten aspekt rozpatruje w traktacie *Imiona Boskie*); teologia symboliczna jest wiedzą o Bogu jako przyczynie celowej (wiedzę tę zdobywa się przez odczytanie znaczenia zmysłowych i inteligibilnych symboli); teologia mistyczna, której częścią jest teologia apofatyczna (negatywna), jest wiedzą o Bogu jako tym, który jest absolutnie niedostępny dla zmysłów i intelektu (rozważania te zawiera *Teologia mistyczna* oraz *List V*).

Bóg jako przyczyna sprawcza. Istota Boga jest niepoznawalna i nienazywalna. Bóg pojęty jako przyczyna sprawcza manifestuje się w świecie stworzeń i dlatego może stanowić najwyższy przedmiot wiedzy. Rozpatrując rzeczywistość Bożą w tym aspekcie, najwłaściwszym imieniem, przysługującym Bogu, jest imię „Dobro”, które objawia samą naturę Boga (ὕπαρξις [hýparksis]; *Imiona Boskie*, III 1). Bóg jako przyczyna pierwsza zawiera wszystkie skutki w swej jedności i otrzymuje miano Opatrzności; imię to objawia Boga, o ile pozostaje On w relacji do stworzeń. Bóg jako Stwórca zawiera w swoim umyśle świat idei, czyli wzorów wszystkich rzeczy (παραδείγματα [paradéigmata]). Boże idee to wyrazy Bożej woli (θεία θελήματα [théia thelémata]) lub Bożej opatrznosci (πρόνοιαι [prónoiai]), dlatego należy przyjąć, że akt stwórczy jest aktem wolnej woli Boga, wypływającym z Jego dobroci (tamże, V 8). Wychodząc z analizy tych idei, przypisuje się Bogu różnorodne atrybuty, będące podstawą nadania Bogu różnorodnych imion. Pierwsza triada imion pochodzi z dobra, tzn. nadawana jest Bogu jako przyczynie sprawczej, jest to triada: Mądrość-Życie-Byt (tamże, IV 3). W Bożej mądrości zawierają się przyczyny wszystkich bytów. W ten sposób triada, która u Proklosa opisywała drugą hipostazę, a mianowicie Intelekt, u D. reprezentuje partycypowalny aspekt Boga. Boża mądrość, jako źródło (ἀρχή [arché]) wszelkiego przyczynowania, określana jest mianem Mocy, która jest fundamentem bytu oraz aktywności wszystkich rzeczy (tamże, VIII 2 n.). Imię „Pokój” wyraża to, że Bóg jest więzią (συνοχή [synoché]) spajającą cały świat, a zarazem stanowi kres (πέρας [peras]), ku któremu wszystko zmierza; imię „Pokój” wyraża harmonię i jedność wszystkiego, czego podstawą jest Bóg: „w tym boskim pokoju rzeczy są niepodzielnie zjednoczone, trwają niezmiennie jednakowe w czystości swojej własnej formy i nie stają się bezładne przez zmieszanie z przeciwieństwami; dokładność i czystość ich jedności nie ulega osłabieniu” (tamże, XI 2).

Wśród imion przypisywanych Bogu wyróżnia D. imiona jednoczące (ἡνωμένα [henomena]), tzn. takie, które akcentują Bożą jedność, oraz imiona różnicujące (διακεκριμένα [diakrimenta]), dotyczące Boga jako Trójcy Osób (Ojciec, Syn, Duch Święty, tamże, II 3). Imionami „jednoczącymi”, wśród których wyróżnia imiona wynoszące Boga ponad Dobro, Byt, Życie, Mądrość oraz te,

które wskazują na Boga jako na przyczynę Bytu, Piękna, Życia, Mądrości zajmuje się D. w dziele *Imiona Boskie*.

Świat jako teofania. Świat obejmowany zmysłami jest teofanią, objawiającą swoją przyczynę. Idee składające się na porządek Bożej mądrości zostają w wyniku Bożego stwórczego wylewu (πρόοδος [próodos]) odzwierciedlone w świecie, konstytuując bytowanie rzeczy jako ich logos czy analogia.

W systemie D. pojęcie analogii jest jednym z kluczowych, a zarazem najbardziej niejednoznacznych pojęć; analogię można rozumieć jako obraz (εἰκών [eikón]), podobieństwo pośredniczące pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; może zatem określać formę rzeczy determinującą charakter bytu, a co za tym idzie — jego miejsce w hierarchii rzeczywistości; może także wskazywać na zdolność bytu skończonego do uczestnictwa w Bożych doskonałościach: każda rzecz partycypuje w Bożych atrybutach stosownie do swoich zdolności, w odpowiednim stopniu. Charakter i zakres tej partycypacji wyznaczony jest przez odpowiednią formę w umyśle Stwórcy: każda rzecz ma tutaj własną analogię, określającą tę rzecz jako byt różny od innych. Owe immanentne rzeczom λόγοι [lógoi] można także nazwać wstępowaniami (ἐπιστροφαί [epistropháí]), gdyż są środkami, dzięki którym człowiek może wspiąć się ku Stwórcy. Świat ukonstytuowany w wyniku Boskiego stwórczego wylewu jest zatem światem symboli, które należy odczytać i zinterpretować; wyróżnikiem symboli nie jest ich materialny kształt, lecz znacząca zawartość. Teologia symboliczna wskazuje, w jaki sposób odrzucając zewnętrzną, materialną stronę symbolu, wydobyć jego znaczącą zawartość. Rzeczywistość stworzona jest zatem zbiorem symboli, które układają się w 3 porządki: hierarchię prawa, kościelną i niebieską. Ten porządek hierarchiczny odpowiada podziałowi świata na rzeczy, ludzi i anioły.

Teologia symboliczna D. była pod znacznym wpływem neoplatońskiej teurgii, upowszechnianej najpierw przez Jamblicha, a potem przez Proklosa. Teurgia była dziedziną praktycznej aktywności, która usiłowała wykorzystać dla przywołania Boskiego (lub demonicznego) wsparcia moc tkwiącą w przedmiotach. Ta moc była naturalną siłą, więzią spajającą wszystkie porządki wszechświata. D. formułuje zasady teurgii chrześcijańskiej: wstępowanie duszy ku Bogu dokonuje się za sprawą skuteczności rytów hierarchii kościelnej i niebieskiej; skuteczność nie ma źródła w naturalnej sile łączącej różne porządki rzeczywistości, ale w Bożej łasce. Teologia symboliczna jest właśnie formą chrześcijańskiej teurgii (zdaniem I. P. Sheldon-Williamsa pozbawia to system D. teologii moralnej).

Hierarchiczny porządek rzeczywistości. Każda hierarchia jest „świętym porządkiem (τάξις [taxis]) i wiedzą (ἐπιστήμη [episteme]), i aktywnością (ἐνέργεια [enérgeia]) upodabniającą się, na ile to możliwe, do Boskości i wznoszącą się, w odpowiedzi na oświecenia, które są jej przekazywane od samego Boga, do naśladowania Boga według swojej własnej miary” (*Hierarchia niebiańska*, III 1). Na hierarchię składa się ściśle określony porządek bytów, który na każdym szczeblu wykazuje strukturę triadyczną, obejmującą: misteria (τελεταί [teletáí]); tych, którzy w nie wprowadzają (μύσται [mýstai]); tych, którzy są wtajemniczani (τελούμενοι [telóúmenoi], *Hierarchia kościelna*, V 1). Hierarchia jest także wiedzą, co znaczy, że jej zadaniem jest przekazywanie Bożego oświecenia, które w ten sposób zstępuje aż do najniższych porządków; hierarchia jest aktywnością, gdyż jej celem jest upodobnienie do Boga i zjednoczenie z Nim. Przejście

od jednego porządku hierarchicznego do drugiego symbolizuje zarazem 3 etapy wstępowania duszy ku Bogu, a mianowicie: oczyszczenie, oświecenie, udoskonalenie (*Hierarchia niebiańska*, III 3).

Hierarchia prawna koncentruje się zwł. na symbolach zmysłowych; ukazując Bożą prawdę w sposób zaciemniony, zadowolają się one rytualnymi ceremoniami oraz zmysłową, czyli literalną interpretacją Pisma Świętego (*Hierarchia kościelna*, V 2). W obrębie hierarchii kościelnej odczytuje się znaczenie symboli na drodze teologii symbolicznej: „nasza hierarchia jest w jakimś sensie i stosownie do wymagań naszej natury symboliczna i potrzebuje figur zmysłowych, ażeby przeprowadzić nas, na sposób najbardziej boski, do rzeczywistości inteligibilnych” (tamże, I 5). Ponieważ zasadą hierarchii jest Trójca, to wykazuje ona porządek triadyczny. Wprowadzani w misteria dzielą się na tych, którzy są oczyszczani (katechumeni), oświeceni (bierzmowani) oraz udoskonalani (mni-si); wprowadzającymi w tajemnice są ci, którzy oczyszczają (diakoni), oświecają (kapłani), udoskonalają (hierarchowie, biskupi). Misteria hierarchii kościelnej obejmują oczyszczenie przez chrzest, oświecenie Pismem oraz udoskonalenie i zjednoczenie przez Eucharystię; w obrębie tej hierarchii powinno odczytywać się znaczenie materialnych symboli, gdyż inaczej grozi niebezpieczeństwo bałwochwalstwa; symbole materialne niepodobne zwodzą umysł mniej niż symbole podobne, gdyż intelekt dostrzega różnicę pomiędzy samym znakiem a tym, co on oznacza.

Najwyższy w porządku stworzonym jest świat inteligibilny, obejmujący najczystsze anielskie teofanie, czyli hierarchia niebieska; znajdując się najbliżej Boskiej jedności, wykazuje najmniejszy stopień rozproszenia, jednak i tu można odkryć strukturę triadyczną. Misteria hierarchii niebieskiej obejmują Serafinów, czyli „tych, którzy płoną ogniem”, „gorzej [miłością]”, Cherubinów, czyli „tych, którzy są pełni wiedzy”, oraz Trony, czyli tych, którzy są otwarci na Boskie dary (*Hierarchia niebiańska*, VII 1). Porządek wprowadzających obejmuje: Panowania, które nieustannie wpatrują się w swojego Pana; Moce, które są źródłem wszelkiego dążenia do naśladowania Boga, oraz Władze, które przyjmują Boskie dary (tamże, VIII 1). Porządek wprowadzanych obejmuje: Zwierzchności, Archaniołów oraz Aniołów, którzy są posłańcami, tj. wprowadzającymi do hierarchii kościelnej (tamże, IX 2), stanowiącej swego rodzaju odzwierciedlenie w świecie materii hierarchii niebiańskiej.

Dyskurs teologiczny. Teologia katafatyczna na podstawie analizy bytów stworzonych przypisuje Bogu różne imiona ze względu na to, że jest On pierwszą przyczyną wszystkiego. „Ci sami teologowie, znawcy boskiej mądrości, czczą przyczynę wszystkich bytów pod postacią tego wszystkiego, co ona stworzyła, i pod wieloma imionami, jak: dobry, piękny, mądry, umiłowany, Bóg bogów, Pan panów, Święty świętych, wieczność, byt i stwórca wieków” (*Imiona Boskie*, I 6). Teologia symboliczna wskazuje na Boga jako na przyczynę celową, z tego względu jest wprowadzeniem do teologii apofatycznej, której rozważania będą w kierunku przeciwnym do rozważań teologii katafatycznej. Jeśli teologia katafatyczna dochodzi do wniosku, że Bóg jest przyczyną wszystkich bytów stworzonych, to zarazem domaga się, jako swojego dopełnienia, teologii negatywnej, twierdzącej, że Bóg nie może być bytem na sposób bytów stworzonych, należy bowiem wystrzegać się pomieszania bytowania Stwórcy i stworze-

nia; ponadto Bóg jest dobrem, a dobro obejmuje byt i niebyt (tamże, V 1). Aby nie zatrzymać się na poziomie negacji, D. ucieka się do języka hiperbolicznego i stwierdza, że Bóg jest Nad-bytem (ὑπερούσιος [hyperoúsios]) lub Pra-bytem, transcendującym byt i niebyt (tamże, V). Język hiperboliczny ma więcej wspólnego z negacją niż z afirmacją, gdyż jest wyrazem niewiedzy, agnosii (ἀγνοσία), która jest wiedzą o Bogu jako niepoznawalnym; niewiedza jest wstępem do następnego etapu, do zjednoczenia (ἕνωσις [hénosis]). W *Teologii mistycznej* (I 3) zjednoczenie opisane jest jako wejście w mistyczną ciemność Bożej niepoznawalności, jako poznanie „ponad intelektem” przez „całkowitą niewiedzę”, jest także tożsame ze stanem ekstazy i miłości; ekstaza nie odznacza się porzucaeniem woli czy intelektu, ale jest rozciągnięciem ich możliwości, dzięki wsparciu się na mocy Bożej, poza ich naturalne granice.

Cykl zstępowania i powrotu można opisać także jako cykl miłości, który wychodząc od Boga, zstępuje poprzez hierarchie, aby następnie, dzięki swej jednoczącej mocy, zebrać wszystkie rzeczy do źródła. Boża natura powinna być określona jako ἔρως ἐκστατικός [eros ekstatikós] (miłość ekstatyczna), gdyż wylewając się, biegnie przez stworzenie, aby je przyciągnąć do siebie: „W Nim boska miłość najwyraźniej pokazuje, że nie ma ani końca, ani początku i jest jak wiecznotrwale koło, toczące się po niewzruszonym kręgu przez dobro, z powodu dobra, w dobru i do dobra, niezmiennie postępująca, trwająca i powracająca, zawsze tkwiąca w tym samym i zgodnie z tym samym” (*Imiona Boskie*, IV 14).

Pisma D. wywarły przemożny wpływ na zachodnią średniowieczną i renesansową filozofię oraz duchowość. Pierwszego tłum. *Corpus Areopagiticum* dokonał w 832 Hilduin, opat klasztoru św. Dionizego. Ponad 20 lat później następnego tłum. podjął się Jan Szkot Eriugena, piszący również komentarz do *Hierarchii niebiańskiej*. W XII w. pisma D. czytali wiktoryni, zwł. Hugon ze św. Wiktora oraz Izaak de Stella. Poglądy na temat estetyki D. wpłynęły na sformułowany przez opata Sugera program nowej architektury gotyckiej, która wychodząc od świata podpadającego pod zmysły stawiała sobie za zadanie prowadzenie duszy ludzkiej w górę, ku światu inteligibilnemu. W XIII w. pod wpływem D. pozostawali Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura. Dla takich myślicieli renesansu, jak Mikołaj z Kuzy, Pico della Mirandola czy Marsilio Ficino stanowił D. wzór chrześcijańskiego filozofa, który zaadaptował platonizm do potrzeb chrześcijaństwa.

Bardziej skomplikowane jest zagadnienie wpływu D. na tradycję Kościoła wschodniego. Niektórzy badacze (V. Losski, H. U. von Balthasar) uważają, że pisma D. odegrały tu istotną rolę, inni (J. Meyendorff, I. H. Dalmais) minimalizują ich wpływ. Pierwszy komentarz do pism D. był dziełem Jana ze Scytopolis, natomiast myśl Areopagity w tradycji Wschodu upowszechniły najprawdopodobniej komentarze Maksyma Wyznawcy. Wątki Dionizjańskie dają się zauważyć w twórczości Jana z Damaszku, Teodora Studyty, Nicetasa Stethatosa, Barlaama z Kalabrii oraz Grzegorza Palamasa.

Znane wyd. pism D.: *De Caelesti Hierarchia*, wyd. P. Hendrix (Lei 1959); *Corpus Dionysiacum* (I–II, B 1990–1991): I — wyd. B. R. Suchla, II — wyd. G. Heil, A. M. Ritter. Wyd. pol.: *Dzieła świętego D. Areopagity* (Kr 1932) oraz *Pisma teologiczne* (I–II, Kr 1997–1999): *Imiona Boskie*, *Teologia mistyczna*, *Listy* (1997); *Hierarchia niebiańska*, *Hierarchia kościelna* (1999).

Bibliografia: V. Lossky, *La notion des „analogies” chez D. l’Aréopagite*, AHDLM 5 (1930), 279–309; G. Théry, *L’entrée du Pseudo-D. en Occident*, w: *Mélanges Mandonnet*, P 1930, II 23–30; tenże, *Études dionysiennes*, I–II, P 1932–1937; H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-D. l’Aréopagite et dans la tradition patristique*, *Études carmélitaines* 23 (1938) z. 2, 33–53; V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de D. l’Aréopagite*, RSPT 28 (1939), 204–221; O. Semmelroth, *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-D. Areopagita*, *Scholastik* 25 (1950), 389–403; tenże, *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-D. Areopagita*, tamże, 209–234; tenże, *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Pseudo-D. Areopagita*, *Scholastik* 28 (1953), 481–503; R. Roques, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-D.*, P 1954; O. Semmelroth, *Die Lehre des Pseudo-D. Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, *Scholastik* 29 (1954), 24–52; K. F. Doherty, *Toward a Bibliography of Pseudo-D. the Areopagite 1900–1955*, *The Modern Schoolman* 33 (1956), 257–268; J. Pépin, *Univers dionysien et univers augustinien*, *Recherches de philosophie* 2 (1956), 179–224; W. Stróżewski, *Problem panteizmu „De divinis nominibus” Pseudo-D. Areopagity*, RF 5 (1957) z. 3, 39–59; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-D. Areopagita*, *Wie* 1958; E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-D. e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Tn 1962; K. F. Doherty, *Pseudo-D. the Areopagite. 1955–1960*, *The Modern Schoolman* 40 (1962), 55–58; R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, P 1962; J. W. Douglass, *The Negative Theology of D. the Areopagite*, *Downside Review* 81 (1963), 115–124; M. Schiavone, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo D.*, Mi 1963; E. von Ivánka, *Plato Christianus*, Ei 1964, 1990²; D. Rutledge, *Cosmic Theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-D.*, Lo 1964; V. Poletti, *D. Areopagita*, Faenza 1965; H.-D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Pseudo-D. et Proclus*, *Studia Patristica* 9 (1966), 98–195; P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-D. Areopagita*, Mi 1967; J. Koch, *Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Da 1969, 317–342; A. Brontesi, *L’incontro misterioso con Dio. Saggio sulla teologia affermativa e negativa nello Pseudo-D.*, Bre 1970; P. Spearritt, *The Soul’s Participation in God According to Pseudo-D.*, *Downside Review* 88 (1970), 378–392; S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Lei 1978; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Ox 1981 (*Początki mistyki chrześcijańskiej*, Kr 1997); R. A. Lees, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, I, Sa 1983; A. Louth, *D. the Areopagite*, Lo 1989; K. P. Wesche, *Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-D.*, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 33 (1989), 53–73; A. Świtkiewicz, *Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo-D. oraz problematyka recepcji i wpływu Corpus Areopagiticum w Kościele Wschodnim od VI do XIV wieku*, SMed 33 (1998), 125–137; Y. de Andia, *Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-D. Areopagita*, *Anuario Filosófico* 33 (2000) z. 1, 363–394; *Die D.-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000.

Agnieszka Kijewska