Przegląd Tomistyczny, t. XXVI (2020), s. 121–149
ISSN 0860-0015

Antoni Źrebiec
Uniwersytet Warszawski

OD ANAGOGICZNEJ POKRACZNOŚCI DO ANALITYCZNEJ SZTUKI: TEOLOGIA SYMBOLICZNA W *EXPOSITIONES IN IERARCHIAM COELESTEM* JANA SZKOTA ERIUGENY

Wprowadzenie

Pseudo-Dionizy Areopagita w II rozdziale swojej *Hierarchii niebiańskiej* przyznaje:

> W rzeczy samej i my prawdopodobnie nie podjęlibyśmy tych studiów i nie wznieślibyśmy się, w pieczołowitych badaniach, do wysokości prawd Bożych, gdyby nie pobudziła nas do tego pokraczność figuralnych wyobrażeń Aniołów[1].

Gdyby cytat ten uznać nie za retoryczną figurę, lecz szczere wyznanie autora, można by domniemywać, że jedno z najważniejszych i najbardziej wpływowych dzieł dla średniowiecznej filozofii zarówno na greckim Wschodzie, jak i na łacińskim Zachodzie powstało jako skutek przyglądania się anielskim przedstawieniom. Areopagita dalej precyzuje, że chodzi mu konkretnie o ich figuratywne

[1] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, II, 5, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak, 2005, s. 81. Wszystkie cytaty z *Corpus Dionysiacum* pochodzą z polskiego tłumaczenia Marii Dzielskiej. Zob. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, wyd. G. Heil, A.M. Ritter, (Patristische Texte und Studien, 36), Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1991, s. 16. Dzieła Pseudo-Dionizego wydane w tym tomie opisuję dalej wg schematu: *Hierarchia niebiańska* (tytuł), II (nr rozdziału), 5 (nr podrozdziału), 16 (nr strony), 7–10 (strona i werset w edycji Heila, Rittera), 145B (kol. w: PG 3, wyd. J.-P. Migne, Paris 1857); s. 81 (strona w polskim tłumaczeniu w: tenże, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005). Do *Hierarchii niebiańskiej* stosuję skrót: *CH.*

obrazy w Piśmie Świętym. W dosłowności interpretacji nie możemy więc posunąć się aż do wyobrażenia Pseudo-Dionizego wpatrującego się w ową, budzącą teologiczne zainteresowania, „pokraczność" w malowidłach, mozaikach czy rzeźbach jego czasu. Opisanie intrygujących wyobrażeń aniołów jako punktu wyjścia do teologicznych badań pozostaje z jednej strony bardzo ładną anegdotą, z drugiej zaś ujawnia niezwykle istotny rys myśli Pseudo-Dionizego, jakim jest anagogiczna rola niepodobnych symboli.

Syntetycznie ujęta wyżej metoda teologii symbolicznej rozwijana jest przez Areopagitę najszerzej w teoretycznym wprowadzeniu w rozdziale II *Hierarchii niebiańskiej* oraz w zebranym w XV rozdziale tego dzieła katalogu obecnych w Piśmie Świętym anielskich podobizn, który stał się nie lada egzegetycznym wyzwaniem dla komentującego ten traktat cztery wieki po jego napisaniu Jana Szkota Eriugeny. Pochodzący z Irlandii nadworny teolog Karola Łysego i zarazem najwybitniejszy łaciński filozof epoki karolińskiej, komentując *Hierarchię niebiańską*, musiał zmierzyć się nie tylko z trudną greką *Corpus Dionysiacum*, ale również z niezwykle oryginalną teorią Areopagity, dotyczącą podobnych i niepodobnych symboli.

W niniejszym tekście chcę pokazać, na czym polegają najistotniejsze różnice między koncepcją symboli Pseudo-Dionizego i Jana Szkota Eriugeny. W wypadku tego drugiego autora moim głównym źródłem będzie dzieło napisane pod koniec jego życia (ok. 865–870) — *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*[2]. Stanowi ono szczegółowy komentarz do *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego i zawiera zarazem pełny tekst powstałego ponad 10 lat wcześniej tłumaczenia greckiego oryginału. Niezwykła cześć Eriugeny dla autorytetu Areopagity, uważanego nie tylko za nawróconego przez św. Pawła filozofa, ale również utożsamianego ze św. Dionizym, umęczonym na wzgórzach Montmartre apostołem Galii, którego relikwie przechowywano w znaczącym w czasach Karola Łysego opactwie Saint Denis, wpłynęła na ostateczny kształt jego tłumaczenia *Corpus Dionysiacum*. Jan Szkot, dbając o dokładność przekładu, starał się bezpośrednio, słowo po słowie odwzorować oryginał grecki, wskutek czego jego tłumaczenie stało się wyjątkowo niejasne i trudne w lekturze[3]. Komentarz do *Hierarchii niebiańskiej* miał więc na celu nie tyle twórczą reinterpretację myśli Areopagity, której Jan Szkot chciał pozostać wierny jako posiadającej niemalże

[2] Dokładną analizę dotyczącą daty powstania oraz tradycji rękopiśmiennej *Expositiones* przeprowadza J. Barbet we wstępie do swojego opracowania wydania krytycznego tekstu: Zob. J. Barbet, *Introduction*, w: *Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, wyd. J. Barbet, CCCM 31, Turnhout 1975, s. IX–LIV.

[3] Zob. É. Jeauneau, *Jean Scot Érigène et le Grec*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi", 41 (1978), s. 5–50.

apostolski autorytet, ile dokonanie parafrazy mającej w przystępniejszej, łacińskiej formie oddać zawiłości przekładu[4].

Biorąc pod uwagę taki charakter dzieła, łatwo popaść w wątpliwość, czy tekst w ogóle wnosi coś do dorobku myśli Eriugeny. Autorzy większości opracowań poświęconych karolińskiemu filozofowi uwagę skupiają na jego wielkim, złożonym z pięciu ksiąg dziele filozoficznym — *Periphyseon* — oraz egzegetycznych arcydziełach — homilii *Vox spiritualis* i *Komentarzu do Ewangelii Jana* — pozostawiając *Expositiones* na uboczu. Warto jednak przeanalizować zmiany, które Jan Szkot wprowadził, parafrazując i rozjaśniając kolejne tezy *Hierarchii niebiańskiej*. Próbując zrozumieć koncepcję Areopagity i pogodzić ją ze światłem rozumu oraz autorytetem łacińskich ojców, Eriugena subtelnie przeformułował niektóre myśli Pseudo-Dionizego. W rozdziałach II i XV zaproponował nieco odmienne od Areopagity ujęcie dotyczące anagogicznej roli niepodobnych symboli.

Swoją analizę zacznę od omówienia funkcji, jaką pełni teologia symboliczna w dziele Pseudo-Dionizego. Następnie zaprezentuję, w jaki sposób Jan Szkot Eriugena, starając się jak najdosłowniej przyjmować twierdzenia Areopagity, subtelnie zmienia rozumienie kategorii niepodobnego symbolu. Pod koniec przejdę do zbioru anielskich wizerunków z XV rozdziału *Expositiones*, ukazując, jak zmiana postrzegania teologii symbolicznej wpływa na reinterpretację egzegezy zebranego przez Areopagitę katalogu biblijnych wyobrażeń.

Teologia symboliczna Pseudo-Dionizego Areopagity

> Do tego jeszcze wylicza Mu się Jego wybuchy gniewu, Jego zmartwienia, Jego obietnice, żale, złorzeczenia, pretensje, liczne i wykrętne wyjaśnienia, którymi tłumaczy nie spełnione przyrzeczenia, [...] i jeszcze to postanowienie, zaplanowane w niebie, by usidlić i oszukać króla Achaba; i ten nadmiar namiętności zmysłowych godnych nierządnicy w Pieśni nad Pieśniami... i tak dalej[5].

W ten sposób w *Liście IX* Pseudo-Dionizy wymienia obecne w Starym Testamencie przedstawienia Boga, które na pierwszy rzut oka zdają się niezwykle silnie kontrastować z jego znacznie częstszym określaniem Stwórcy jako nadsubstancjalnej Boskiej Zwierzchności (ὑπερούσιος θεαρχία)[6], w żaden sposób niepoznawalnej dla ludzkiego intelektu. Dla związanych z tradycją greckiego

---

[4] Zob. P. Rorem, *Eriugena's Commentary on the Dionysian „Celestial Hierarchy"*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005, s. 21–98.

[5] Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX*, s. 195, 11; s. 196, 1–7, 1105B, s. 358.

[6] Zob. syntetyczną analizę tego pojęcia w: M. Manikowski, *Pierwsza zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita, jego filozofia i teologia*, Kraków: Aureus, 2006, s. 80–86.

neoplatonizmu chrześcijańskich filozofów starotestamentalne wyobrażenia Boga mogły wydawać się wyjątkowo oderwane od prawdy o Jego niewyrażalnej, transcendentnej, niezmiernie oddalonej od wszelkiej rzeczywistości zmysłowej istocie. A jednak Areopagita w liście adresowanym do biskupa Tytusa, rzekomo tego samego, z którym korespondował św. Paweł, nie tylko ochoczo je wymienia, ale wprost stwierdza, że tylko przez nie prowadzi autentyczna droga do poznania Bożych tajemnic. Pisze:

> W rzeczywistości bowiem Ojcowie naszej mistycznej mądrości wyrażają pod zasłoną sekretnych i z pozoru zuchwałych zagadek — które jakimś niewtajemniczonym wydają się i niepojęte, i prawie absurdalne — boską i utajoną, niedostępną dla profanów prawdę.
>
> Dlatego, w głównej mierze niezbyt ufamy temu, co mówi się na temat tajemnic Bożych; oglądamy je bowiem tylko poprzez zmaterializowane symbole. Tymczasem należy zdjąć z nich tę powłokę i zobaczyć je same w sobie, nagie, i pierwotnie czyste. Tylko w ten sposób je rozważając, możemy uczcić to tryskające „źródło życia" [Jr 17,13], które pozostaje niezmiennie w sobie, i tę jedną, prostą, samoporuszającą się, samodziałającą moc, która nigdy nie traci swojej tożsamości i która jest wiedzą przewyższającą wszelką wiedzę, zawsze siebie samą kontemplującą[7].

W przytoczonym fragmencie autor *Corpus Dionysiacum* wskazuje bardzo dokładnie na podwójną rolę ukrytych w Biblii symboli, które z jednej strony wydają się „niepojęte i prawie absurdalne", a z drugiej najlepiej ukazują „boską prawdę". Tę wyrażoną tu *explicite*, niezwykle istotną rolę, jaką Pseudo-Dionizy dostrzega w materialnych, zaczerpniętych głównie ze Starego Testamentu określeniach Boga i aniołów, można zrozumieć jedynie w kontekście logiki ukrytej w całej misternej konstrukcji pism *Corpus Dionysiacum*.

Obok zachowanych do dziś czterech traktatów: *Hierarchii niebiańskiej*, *Hierarchii kościelnej*, *Imion Boskich* i *Teologii mistycznej* oraz dziesięciu *Listów*, Pseudo-Dionizy wielokrotnie wspomina o dwóch, rzekomo napisanych przez siebie pismach: *Zasadach teologii* i *Teologii symbolicznej*. O ile pierwszy stanowił zwięzłe streszczenie fundamentów chrześcijańskiej wiary[8], drugi miał szeroko opisywać i wyjaśniać rozmaite, biblijne, zaczerpnięte ze zmysłowych przedstawień, odnoszące się do Boga symbole. Gdyby ten traktat rzeczywiście istniał, mógłby okazać się najdłuższym dziełem napisanym przez Areopagitę[9].

---

[7] Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX*, 195, 11; 193, 6–12; 194, 1–4, 1104B–C; s. 356–357.

[8] Tenże, *Teologia mistyczna*, III, 146, 1–14; 147, 1–21, 1032D–1033D; s. 329–330.

[9] Tak D. Cohen interpretuje obecne w *Teologii mistycznej* słowo πολυλογώτερα. Zob. D. Cohen, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pesudo-) Denys l'Aréopagite*, Bruxelles: Ousia, 2010, s. 125. Zob. też Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, III, 147, 4, 1033B; s. 330.

List IX, z którego pochodzi przytoczony wyżej obszerny fragment, miał być wysłany Tytusowi wraz z tekstem *Teologii symbolicznej*, stanowiąc wprowadzenie i streszczenie tego dzieła. Z miejsc, w których Pseudo-Dionizy opisuje swoje nieznane, a być może nigdy nienapisane traktaty, można wnioskować, że jego pisma w zamyśle miały stanowić spójną całość, a treść kolejnych traktatów — odsłaniać następne elementy jednego, dogłębnie przemyślanego systemu. Wpisując całość dzieła Pseudo-Dionizego w neoplatońską koncepcję zstępowania (πρόοδος) i powrotu (ἐπιστροφή), Paul Rorem dostrzegł w nim kluczowe miejsce oryginalnej, odróżniającej Areopagitę zarówno od pogańskich neoplatoników, jak i od poprzedzających go ojców Kościoła rolę biblijnej i liturgicznej symboliki[10].

Według Rorema obecne w Biblii symbole przedstawiające Boga i aniołów za pomocą wyobrażeń zaczerpniętych z widzialnego świata są dla Pseudo-Dionizego ostatecznym punktem dojścia boskiego zstępowania i jednocześnie początkiem procesu powrotu, a więc wstępowania człowieka ku Bogu. Przepełnione zmysłowymi obrazami Pismo Święte oraz dokonujące się w materialnym świecie sakramenty, dane za pośrednictwem wcielonego Słowa — Jezusa Chrystusa — stają się dwoma narzędziami pochodzącymi od Boga w procesie Jego zstępowania w świat materialnej wielości, dzięki którym człowiek może na nowo zwrócić się ku Bożej jedności. W *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizy skupia się jedynie na stanowiącej pierwsze z nich figuratywnej symbolice Pisma.

Po przywołanym wyżej katalogu rozlicznych zmysłowych przedstawień Boga w Piśmie, Pseudo-Dionizy zaznacza, że „te i inne święte wyobrażenia Boga, [...] wydobywają na zewnątrz i pomnażają widoczne znaki jego tajemnicy, różnicują to, co jedyne i niezłożone, przydając wielokształtność temu, co nie posiada postaci i formy"[11]. To zdanie precyzyjnie określa proces pochodzenia, w którym to, co pierwotnie zjednoczone i proste, powiela się i materializuje w zmysłowym świecie. Mająca w neoplatońskich systemach metafizycznych najniższy ontyczny status materia uczestniczy w ten sposób w tym, co nieskończenie od niej wyższe i przez proces boskiego zstępowania staje się dostępnym znakiem tego, co niewidzialne.

W dalszej części *Listu IX* Pseudo-Dionizy nawiązuje do Księgi Przysłów, charakteryzując Bożą Mądrość jako nalewającą wino do mistycznego pucharu (zob. Prz 9,2–4). Naczynie to jest symbolem opatrzności, która: „nie ma

[10] P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. Syntetycznie rolę obrazu i symbolu w teologii Psuedo-Dionizego przedstawia również Angelo Tavolaro. Zob. A. Tavolaro, *Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories*, w: *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500–900*, red. F. Dell'Acqua, E.S. Maindoli, Cham: Palgrave Macmillan, 2020, s. 41–75.

[11] Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX*, 196, 7–10, 1105B–C; s. 358.

początku, ani końca [...], rozprzestrzenia się na wszystko i przenika wszystko. I chociaż rozciąga się na wszystko, pozostaje w sobie w niezmiennej identyczności i zupełnie nieporuszona w swoim istnieniu, podobnie jak ten puchar w swojej niezniszczalnej trwałości i mocy"[12]. Fragment ten ilustruje, jak Pseudo-Dionizy rozumie proces zstępowania, w którym Boża opatrzność „rozprzestrzenia się na wszystko", sama pozostając niezmieniona. Paradoks jednoczesnego dynamicznego procesu i statycznego pozostawania jest wszechobecny w jego myśleniu o Bogu[13]. Dynamiczny element ukazywania się ludziom w swoich różnych imionach i zawartych w Piśmie objawieniach jest związany z procesem boskiego zstępowania, zaś niezmienne trwanie wiąże się z Jego niepoznawalną istotą. Ponadto porównanie opatrzności do pucharu stanowi dobry przykład tego, w jaki sposób Areopagita najczęściej traktuje konkretne symbole biblijne. Nie wyjaśnia ich znaczenia, lecz raczej ukazuje je jako narzędzia służące do rozjaśnienia i unaocznienia ukrytych prawd. To nie symbol jest tu tajemniczym i niejasnym znakiem wymagającym interpretacji za pomocą prostych pojęć, lecz odwrotnie, najgłębsze Boże tajemnice stają się ludziom dostępne właśnie dzięki symbolowi, w którym Bóg przejawia się w taki sposób, byśmy przez bliskie nam zmysłowe obrazy mogli zbliżyć się do rzeczywistości przekraczającej nasze pojmowanie.

Jak zauważa Rorem, w odniesieniu do roli symboliki Pseudo-Dionizy bardzo często używa słowa ἀναγωγή (wznoszenie)[14]. Areopagita, odnosząc się do kolejnych stopni anielskiej hierarchii, pisze wprost: „teraz z kolei muszę uroczyście rozsławić hierarchię anielską i w kontemplacyjnym widzeniu, oczami, które sięgają poza rzeczywistość ziemską, przyjrzeć się tym świętym figurom przypisanym jej w Pismach, po to ażeby poprzez te mistyczne przedstawienia unieść się w górę do ich najbardziej boskiej prostoty"[15]. W tym miejscu autor *Corpus Dionysiacum* jednoznacznie wskazuje na cel biblijnych obrazów jako zdolnych wynieść duszę ludzką ku prostocie tego, co inteligibilne. Kres tego procesu jest jeszcze mocniej podkreślony w *Hierarchii kościelnej*, gdzie Pseudo-Dionizy zaznacza: „intelekty niebiańskie poznają Boga na sposób im właściwy, my natomiast wznosimy się do kontemplacji (ἀναγόμεθα θεωρίας) Boskości w stopniu, w jakim jest nam to dane, poprzez obrazy zmysłowe. Bo w rzeczy samej cel, do którego zmierzają wszystkie uczestniczące w Jednym byty, jest jeden i ten sam"[16]. O ile ostatecznym celem jest zjednoczenie z Bogiem, w jego osiągnięciu pośredniczy kontemplacja (θεωρία), do której wznieść się (ἀνάγω) można jedynie przez figuratywne przedstawienia.

---

[12] Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX*, 202, 2–5, 1109B–C; s. 361
[13] P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, s. 60–65.
[14] Tamże, s. 99–116; D. Cohen, *Formes théologiques*, s. 118–120.
[15] *CH*, IV, 1, 20, 4–7, 177C, s. 86.
[16] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, I, 2, 65, 13–17, 373B; s. 141.

Dla Pseudo-Dionizego wstępowanie poprzez symbole zawsze dokonuje się za pośrednictwem hierarchii. Jak zaznacza Rorem, w tym procesie niższa hierarchia pozostaje bierna i jedynie poddaje się wyniesieniu, które dokonywane jest za pośrednictwem wyższego stopnia[17]. Podsumowując swoje rozważania dotyczące kolejnych stopni niebiańskiej hierarchii, Areopagita stwierdza:

> Tak więc poprzez ten pierwszy stopień porządku hierarchicznego — drugi stopień, na miarę swych zdolności, a przez drugi — trzeci, i przez trzeci — nasza ludzka hierarchia zgodnie z tym samym świętym prawem ustanowionym przez Zasadę wszelkiego ładu, w boskiej harmonii i boskich proporcjach wznoszą się (ἀνάγεται) hierarchicznie do Tego, który jest Zasadą wszelkich zasad i Zwieńczeniem każdego pięknego uporządkowania[18].

Zgodnie z przytoczonymi wyżej cytatami to hierarchia ludzka, oświecana przez wyższe, anielskie, jako jedyna może dosięgnąć rzeczywistości niebiańskiej za pośrednictwem symboli zmysłowych. Oprócz pełnionej przez biblijne przedstawienia funkcji anagogicznej, przez którą mają wynieść człowieka ku boskiej kontemplacji (θεωρία), są one niezbędne, by zakrywać Boże tajemnice przed ludźmi, którzy nie powinni mieć do nich dostępu. Pseudo-Dionizy pisze: „[N]ie należy więc sądzić, że te widzialne przedstawienia zostały stworzone same dla siebie, ponieważ w rzeczywistości służą one jako ochronna zasłona dla tej wiedzy, która jest niewypowiadalna i niewidzialna, i zakryta dla większości ludzi"[19]. Metafora ochronnej zasłony pojawia się nie tylko tu, ale również w przytoczonym wyżej fragmencie z *Listu IX*[20]. Figuratywne wyobrażenia są podarowaną nam przez Bożą opatrzność jedyną drogą dochodzenia do Bożych tajemnic, dostosowaną do specyficznie ludzkiego, zmysłowego sposobu poznawania rzeczywistości. Jako takie przeznaczone są dla wprawionych w ich odczytywaniu interpretatorów, którzy przy zachowaniu kościelnego, hierarchicznego porządku mogą przekazywać wierzącym Boże prawdy, a ich pozorna dziwaczność i niepodobieństwo do inteligibilnej boskiej prostoty służy zakryciu tego, co najcenniejsze, przed osobami, dla których dojście do tej wiedzy nie jest jeszcze dostępne.

Przedstawiwszy pokrótce najważniejsze funkcje biblijnej symboliki, Pseudo-Dionizy w II rozdziale *Hierarchii niebiańskiej* prezentuje jej podział na dwie kategorie: symbole podobne i niepodobne. Pisze: „[Ś]więte objawienie spełnia się na dwa sposoby. W pierwszym działa ono, zupełnie naturalnie, przez obrazy podobne do świętych pierwowzorów, w drugim przeciwnie — przez przedstawienia zupełnie do nich niepodobne, a nawet całkowicie niestosowne

---

[17] P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, s. 103.
[18] *CH*, X, 1, 40, 5–11, 272D–273A; s. 112.
[19] Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX*, 197, 1–3, 1105C; s. 358.
[20] Zob. przyp. 7.

i niedorzeczne”[21]. Do pierwszej kategorii należą pojęcia, takie jak „substancja” czy „życie” znane z analiz *Imion Boskich*, do drugich zalicza niepodobne symbole, takie jak Boży gniew czy namiętności, których wyliczenie znajduje się w cytowanym wyżej fragmencie *Listu IX*. Pseudo-Dionizy Areopagita jednoznacznie wskazuje na wyższość niepodobnych symboli, przez które może we właściwy sposób dokonać się proces wznoszenia duszy:

> W końcu chodzi im [autorom ksiąg biblijnych i ich egzegetom — A.Ź.] o to, by rzeczy boskie były należnie wysławione zarówno przez prawdziwe zaprzeczenia, jak i przez niepodobne do nich podobizny, zaczerpnięte z istnień noszących w sobie nawet najbardziej odległe ślady Boskości. Nie ma zatem niczego śmiesznego, ani osobliwego, z racji wyżej wspomnianych, w przedstawianiu substancji niebiańskich przez podobieństwa, które są do nich niepodobne i z nimi niezgodne. W rzeczy samej i my prawdopodobnie nie podjęlibyśmy tych studiów i nie wznieślibyśmy się, w pieczołowitych badaniach, do wysokości prawd Bożych, gdyby nie pobudziła nas do tego pokraczność figuralnych wyobrażeń Aniołów, która nie dozwoliła, by nasz intelekt mógł poprzestać na obcowaniu z tymi niekształtnymi wizerunkami, i zarazem zachęciła go do odrzucenia wszelkich materialnych upodobań i religijnego przywyknięcia do idei duchowego wznoszenia się poprzez rzeczy widzialne do zaświatowych wyniosłości[22].

Pseudo-Dionizy formułuje tu zasadę wyższości symboli niepodobnych nad podobnymi, nawiązując tym samym do szeregu zaprzeczeń obecnych w traktacie *Teologia mistyczna*, które wskazują na stosowność negatywnych określeń Boga do anagogicznego procesu wznoszenia. Powyższy fragment uwypukla ważny aspekt neoplatońskiego stylu myślenia Pseudo-Dionizego, gdzie przedstawiany wyżej proces boskiego zstępowania i anagogicznego powrotu ma charakter nie tylko ontologiczny (w porządku stworzenia świata), ale, co ważniejsze z punktu widzenia metody teologii symbolicznej, również epistemologiczny. W *Teologii mistycznej* Areopagita zaznacza, że poznanie Boga dokonuje się dwojako — w katafatycznym procesie zstępowania od twierdzeń najbliższych prawdziwym Bożym przymiotom do tych oddalonych od prawdy o Nim, oraz w apofatycznym zaprzeczaniu, które zaczynając się od negowania najbardziej niepodobnych określeń, wznosi się, by w końcu unaocznić, że Bóg przekracza wszystkie, nawet najlepiej opisujące Go pojęcia, że nie jest niczym, co jakkolwiek można by sobie wyobrazić[23]. W ten sposób niepodobne, biblijne symbole same z siebie wynoszą człowieka do kontemplacji, gdyż umysł, nie będąc w stanie dosłownie odnieść ich do Boga, przekracza je, zwracając się ku Jego prostocie.

---

[21] *CH*, II, 5, 12, 1–4, 140C; s. 76

[22] *CH*, II, 5, 16, 5–13, 145A–B; s. 81

[23] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, IV–V, 148–149, 1040D, 1045D, 1048A–B; s. 331–332.

Koncepcja symboli niepodobnych zawiera w sobie specyficzne dla Pseudo-Dionizego ujęcie jedynej dostępnej dla człowieka drogi wzniesienia się do kontemplacji, na którą swego czasu wejść miał sam autor *Corpus Dionysiacum*. Dla Areopagity symbol jest czymś innym niż możliwa do wyjaśnienia za pomocą innych intelektualnych kategorii metafora lub alegoria. Symbole nie mają właściwego wytłumaczenia ani jednorodnej interpretacji, są realnością, której nie sposób oddać innymi słowami[24]. Dlatego Pseudo-Dionizy pokazuje, że anagogiczne wstępowanie nie polega na odrzuceniu symboli na rzecz wyższego porządku konceptualnych rozważań, ale na swoistym pozostaniu na ich poziomie. Człowiek podziwiający figuratywne przedstawienia Biblii nie porzuca symboli dla kryjących się za nimi pojęć, do których da się je sprowadzić, lecz wnika jakby do wewnątrz nich, zostając przez nie wyniesiony do Bożej kontemplacji[25]. Wieloznaczność i różnorodność rozumienia owych obrazów pozostawia je w sferze niejasności i niewytłumaczalności, ich zagadkowość wskazuje na istotną tajemnicę Boga i całej inteligibilnej rzeczywistości anielskiej, a absurdalność sprawia, że nie sposób na nich poprzestać, gdyż same w sobie nie są w stanie zaspokoić naszego poznawczego dążenia.

Powyższe rozważania dotyczące charakterystyki teologii symbolicznej u Pseudo-Dionizego Areopagity prowadzą do kilku wniosków. Po pierwsze, zagadnienie symbolu znajduje się w centrum filozofii i teologii autora *Corpus Dionysiacum*, a rozważania jemu poświęcone, obecne we wszystkich pięciu tworzących *Corpus* dziełach, miały być dodatkowo szeroko opracowane w *Teologii symbolicznej*. Po drugie, figuratywne symbole stanowią kres procesu boskiego zstępowania, gdyż w najniższym ontologicznie świecie materialnym odnoszą się do rzeczy niegodnych i absurdalnych, takich jak namiętności zmysłowe, pijaństwo czy „robak ziemny"[26]. Po trzecie, są one punktem wyjścia dla anagogicznego powrotu duszy ludzkiej, od nich bowiem rozpoczyna się wszelka kontemplacja transcendentnej rzeczywistości. Po czwarte, pełnią funkcję zasłony, która ukrywa najświętsze tajemnice przed niegodnymi. Wreszcie realnie uobecniają inteligibilne jakości w świecie, oczyszczając nas z fałszywych wyobrażeń dotyczących bożych i anielskich przymiotów, wskazując, że są one raczej tym, czym nie są, i że faktycznie wymykają się wszelkim operacjom pojęciowym.

Po analizie roli teologii symbolicznej w pismach Pseudo-Dionizego warto zwrócić uwagę na to, w których punktach i w jakim celu Jan Szkot Eriugena reinterpretuje w swoim komentarzu oryginalną koncepcję Areopagity.

---

[24] D. Cohen, *Formes théologiques*, s. 121–130. Zob. M. Manikowski, *Pierwsza zasada, świat stworzony i drogi poznania*, s. 158–162.

[25] Zob. P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*, s. 104–105.

[26] Zob. tamże, s. 84–96. P. Rorem, *Eriugena's Commentary*, s. 128–137.

Symbole niepodobne u Jana Szkota Eriugeny

U Eriugeny, nieustająco podkreślającego radykalną transcendencję i niepoznawalność Boga, podobnie jak u Areopagity teologia symboliczna wyznacza drogę od tego, co widzialne, ku inteligibilnej rzeczywistości, stanowiąc rdzeń filozoficznych i teologicznych dociekań. W *Periphyseonie* Nauczyciel mówi wprost:

> [W]szystko to, co się pojmuje i spostrzega, nie jest niczym innym jak pojawieniem się niejawnego, objawieniem ukrytego, afirmacją zanegowanego, zrozumieniem niepoznawalnego, mową niewypowiadalnego, dostępem do niedostępnego, ujęciem niepojętego, ciałem niecielesnego, istotą nadistotowego, formą nieforemnego, miarą niemierzalnego, liczbą niepoliczalnego, ciężarem niemającego ciężaru, materią duchowego, widzialnością niewidzialnego, miejscem niemającego miejsca, czasowością bezczasowego, określeniem nieskończonego, opisaniem nieopisanego i wszystko pozostałe, co jest poznawalne i postrzegane czystym intelektem, jak i to, co nie może być zatrzymane w załomach pamięci i umyka bystrości umysłu[27].

Cała rzeczywistość staje się więc znakiem i manifestacją Bożej transcendencji, co Eriugena ujmuje za pomocą pojęcia teofanii: „i ta [Boska Zwierzchność — A.Ź.], która — jak się sądzi — w sensie właściwym znajduje się poza wszelką istotą, jest również poznawalna w każdej istocie i dlatego każde stworzenie może zostać nazwane teofanią, czyli Bożym pojawieniem się"[28]. Wszelkie twierdzenia o Bogu muszą pozostać na płaszczyźnie metafory, a symboliczna wiedza o Nim pochodzi z Jego objawienia — stworzonego świata i Pisma Świętego, w których to symbolach Bóg jest realnie, lecz nie istotowo obecny[29]. Rozwijając pojęcie teofanii zgodnie z zaczerpniętą od Maksyma Wyznawcy, kontynuatora myśli Pseudo-Dionizego, ideą kontemplacji naturalnej (θεωρία φυσική — *speculatio naturalis*), Eriugena rozszerza teologię symboliczną poza sferę sakramentów i Pisma Świętego[30]. Zaczerpnięta z Maksymowego *Ambiguum* 10 i przywoływana przez Szkota w *Periphyseonie* egzegeza przemienienia Chrystusa na Górze Tabor ukazuje Pismo Święte i naturę jako szaty Chrystusa, symbolizujące dwie uzupełniające się rzeczywistości, z których należy czerpać wiedzę dotyczącą samego Boga[31]. Niejednokrotnie przykłady z natury pomagają lepiej zrozumieć Pismo, zaś egzegeza pozwala zilustrować prawdy, do których dochodzi

---

[27] Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga III*, tłum. A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010, s. 95–97. *Periphyseon* opisuję dalej wg schematu: *PP* III, 633A–B (kol. w PL 122, wyd. J.-P. Migne, Paris 1865), s. 95–97 (strony w polskim tłum. A. Kijewskiej).

[28] *PP* III, 681A, s. 241.

[29] *PP* I, 448B, s. 81.

[30] Zob. J. Lollar, *To See Into the Life of Things. The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and his Predecessors*, Turnhout: Brepols, 2013.

[31] *PP*, III, 723D, s. 371; A. Guiu, *„Reading the Two Books": Exegesis and Natural Contemplation*

sam naturalny rozum[32]. Studiując *Imiona Boskie*, charakteryzowane jako obecne w Piśmie określenia, pod którymi „święci autorzy wielbią Ją [Nadsubstancjalną Tearchię — A.Ź.] jako bezimienną i pod wszystkimi imionami"[33], oraz poszukując w Biblii zaczerpniętych ze zmysłów symboli, których kontemplacja ma anagogiczny wymiar, Pseudo-Dionizy pozostawia kontemplację naturalną na uboczu. Eriugena w ślad za Maksymem znacząco ją dowartościowuje.

Podobnie subtelna zmiana rozłożenia akcentów między Areopagitą a Janem Szkotem dokonuje się w interpretacji symboli niepodobnych w kontekście neoplatońskiego schematu πρόοδος (*processio*) i ἐπιστροφή (*reditus*), pochodzenia i powrotu. Podczas gdy dla Areopagity niepodobne, biblijne przedstawienia wynosiły ku prostej kontemplacji, stanowiąc obok sakramentów podstawową, daną ludziom przez Boga drogę powrotu do Niego, dla Jana Szkota ich rola wydaje się w tym względzie drugorzędna względem wcielenia Chrystusa, Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia, które stają się wzorem dla powrotu upadłego człowieka do jego pierwotnej natury. Eriugena i Pseudo-Dionizy zgodziliby się co do tego, że dla człowieka konieczna jest droga przez materialne symbole. Jednak o ile dla Areopagity materialność ta związana jest z Bożym zstąpieniem w świat czasoprzestrzennych przedstawień w sakramentach i niepodobnych symbolach Biblii, Eriugena wiąże ją z procesem stworzenia, dzięki któremu świat staje się możliwą do odczytania księgą Bożych teofanii. U Pseudo-Dionizego symbole niepodobne rozpoczynały anagogiczny proces wstępowania, a stanowiące jednocześnie przekroczenie i zasadę hierarchicznie uporządkowanego świata zstąpienie Chrystusa[34] umożliwiło zapośredniczone przez świat aniołów wyniesienie człowieka, zaczynające się od ziemskich, zmysłowych, niepodobnych przedstawień. Mistyczne wstępowanie ku kontemplacji zostało u Jana Szkota dopełnione przez *reditus* rozpatrywany jako wieloetapowy, powszechny powrót upadłego stworzenia do Stwórcy, na który nakłada się perspektywa wykraczającej poza

---

in the Periphyseon, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of 11th International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard, Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout: Brepols, 2014, s. 263–290. Zob. A. Kijewska, *Księga pisma i księga natury: Heksaemeron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

[32] Zob. A. Guiu, *„Reading the Two Books"*, s. 276–281. Rola właściwego rozumowania i pojęcia rozumu u Eriugeny znajduje pełne opracowanie w artykule: A. Kijewska, *Eriugena and the Twelfth Century: the Concept of „Ratio"*, w: *Eriugena and creation*, s. 393–425.

[33] *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, wyd. B. Suchla, (Patristische Texte und Studien, Band 33), Berlin — New York: Walter de Gruyter, 1989, I, 6, 118, 2–3. Zob. PG 3, 596A; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, s. 223.

[34] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, I, 2, 65, 20–21, 373B; s. 141; R. Roques, *L'Universe Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris : Cerf, 1954, s. 319–329.

ogólny *reditus generalis*, osiąganej jedynie przez świętych deifikacji[35]. Kładąc nacisk na soteriologiczno-eschatologiczny cel człowieka i jego natury, Eriugena zmarginalizował kluczową dla Pseudo-Dionizego rolę niepodobnych symboli oraz sakramentów w schemacie zstępowania i powrotu.

Odnosząc się do kolejnej cechy symboli niepodobnych, jaką dla Areopagity było ukrywanie przed „profanami" świętych tajemnic Pisma, warto zwrócić uwagę na potrójną rolę, jaką przyznaje im Eriugena[36]. Po pierwsze, zgadza się z Pseudo-Dionizym, że symbole niepodobne są lepsze od podobnych, gdyż człowiek, dostrzegając w nich niedosłowność, nie odnosi ich błędnie do Boga, lecz chwyta symboliczne, metaforyczne znaczenie. Drugą cechą jest właśnie owo chronienie przed niegodnymi ukrytej Bożej rzeczywistości[37]. W *Periphyseonie* w odpowiedzi na wywód nauczyciela dotyczący roli niepodobnych symboli uczeń przyznaje, że „nie boi się ataku ze strony umysłów mniej pojętnych [...], zwłaszcza że o tych sprawach można rozmawiać jedynie w gronie uczonych"[38]. Po trzecie, natchnieni autorzy odwołują się do figuratywnych przedstawień dla treningu duszy, która zmuszona do ich interpretowania, ćwiczy się w przechodzeniu od rzeczy materialnych do ich inteligibilnych znaczeń, co ściśle wiąże się z opisywanym przez Areopagitę procesem anagogicznego wznoszenia[39]. Kontemplujący symbole człowiek nie jest tu jednak biernie wynoszony przez wyższe stopnie hierarchii, ale uczy się konkretnej praktyki, nazywanej przez Eriugenę sztuką analizy, do której jeszcze powrócę.

Przejdę teraz do konkretnych fragmentów z komentarza do *Hierarchii niebiańskiej*, które pokazują jak subtelne zmiany w roli, jaką Jan Szkot przypisywał niepodobnym symbolom wpłynęły na jego reinterpretację egzegezy figuratywnych przedstawień Boga i aniołów w Piśmie. Analizując tekst tłumaczenia *Corpus Dionysiacum* René Roques zwrócił uwagę na sformułowanie z II księgi

---

[35] A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 174–178. Zob. W. Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden i in.: Brill, 1991, s. 190–219; A. Kijewska, *Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski?*„Filozofia Chrześcijańska", 15 (2018), s. 31–58; A. Kijewska, *Eriugena*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005, s. 105–115; B. McGinn, *The Growth of Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1994, s. 106–118.

[36] *Expositiones*, II, 5, 1138–1146, s. 51. Kolejne przypisy do *Expositiones* Eriugeny wg schematu: *Exp.*, II (nr rozdziału), 5 (nr podrozdziału), 1138–1146 (wersety), s. 51 (strona w edycji J. Barbet). Wszystkie tłumaczenia fragmentów *Expositiones* pochodzą ode mnie.

[37] *PP* I, 512A-B, s. 285; zob. *Exp.* II, 5, 1153–1162, s. 51.

[38] *PP* I, 512B, s. 285–287.

[39] *Exp.*, II, 5, 1173–1178, s. 52: „Sed generaliter omnes mysticas figuras, sive in dictis, sive in factis, sive in rerum sensibilium imaginationibus, descrpitas in totius divine scripture serie, per quas veritas rerum spiritualium et supermundalium archana ad exercitationem humani animi et a terrenis ad celestia subvectionem significantur".

Hierarchii niebiańskiej — ἀτεχνῶς ἡ θεολογία (teologia niezręcznie), które Jan Szkot oddał jako *valde artificialiter*[40] (zgodnie ze sztukami), co oznacza dokładne przeciwieństwo tego, co Areopagita miał na myśli. Skądinąd, we wcześniejszym tłumaczeniu Hilduina, do którego Eriugena miał dostęp, słówko ἀτεχνῶς zostało oddane bezbłędnie jako *inartificiose*. Biorąc pod uwagę niezwykły szacunek do litery tekstu Pseudo-Dionizego, można założyć, że Eriugena nie zmieniłby celowo sensu tego fragmentu dzieła greckiego autora, skąd łatwo wyciągnąć wniosek, że zapewne uznał, iż w lekcji manuskryptu znalazł się błąd i celowo przetłumaczył tekst odmiennie. Przełożony fragment odnosi się do sposobu rozumienia symboli obecnych w Piśmie, gdzie Areopagita wskazuje na niezmiernie ważną, anagogiczną rolę niepodobnych symboli, które uznaje za poetyckie fikcje[41]. W *Expositiones*, parafrazując ten fragment swojego tłumaczenia, Eriugena używa w miejscu *valde artificialiter* sformułowania *multum artificiose*, co jeszcze mocniej podkreśla jego myśl, zupełnie przeciwną pierwotnemu znaczeniu tekstu Pseudo-Dionizego. Dalej następuje obszerny komentarz do tego fragmentu, w którym Jan Szkot tłumaczy, na czym polega według niego wstępowanie anagogiczne:

> I tu [Dionizy — A.Ź.] pisze wyraźnie, że jak sztuka poetycka, która przez fikcyjne opowieści i alegoryczne porównania zestawia naukę dotyczącą fizyki lub moralności dla ćwiczenia ludzkiej duszy — jak to czynią epiccy poeci, którzy opiewają w obrazach dzieła i obyczaje herosów — tak teologia tworzy fikcyjne obrazy z Pisma Świętego, dla udzielenia porady naszej duszy i wyniesienia jej od cielesnych zmysłów zewnętrznych, jak od niedoskonałego stanu dzieciństwa, do doskonałego poznania rzeczy inteligibilnych, które można porównać do pełnej dojrzałości wewnętrznego człowieka[42].

Teologia nie jest więc niezręczna ani przeciwstawna sztuce (ἀτεχνῶς) w tworzeniu figuratywnych przedstawień, lecz posługuje się tymi samymi narzędziami co będąca jedną ze sztuk epika, która podobnie jak obrazy z Biblii ma na celu

---

[40] R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1975, s. 45–98; *Exp.*, II, 1, 124, s. 23.

[41] *CH*, II, 1, 10, 9–12, 137B; s. 75:„I rzeczywiście, jeżeli teologia ucieka się do poetyckich świętych fikcji, to czyni to po prostu, jak już wspomniałem, ze względu na właściwości naszego intelektu i z troski o wskazanie mu stosownej i zgodnej z naturą drogi wznoszenia się w górę za pomocą anagogicznych symboli w ten sposób zarysowanych".

[42] *Exp.*, II, 1, 141–151, s. 23–24: „Ac si aperte diceret: quemadmodum ars poetica, per fictas fabulas allegoricasque similitudines, moralem doctrinam seu physicam componunt ad humanorum animorum exercitationem — hoc enim proprium est heroïcorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant — ita theologia, veluti quedam poetria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem a corporalibus sensibus exterioribus, veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quamdam interioris hominis grandevitatem conformat".

ćwiczenie duszy ludzkiej. Zaraz po przytoczonym fragmencie Jan Szkot stwierdza, że Pismo nie byłoby człowiekowi potrzebne, gdyby nie jego grzech, gdyż to on jest winny odsunięcia ludzkiej natury od kontemplacji prawdy, do której Pismo może ją przywrócić[43]. Rola Pisma nie wykracza więc poza ramy sztuk, które przez Eriugenę są bezpośrednio rozumiane jako siedem sztuk wyzwolonych. Ponadto można, a wręcz trzeba je stosować w biblijnej egzegezie, gdyż jako dane od Boga są one przewodnikiem rozumu w badaniu Bożych teofanii. Eriugena stwierdza wprost, że „nie ma miejsca w Piśmie Świętym, które byłoby pozbawione reguł sztuk wyzwolonych"[44]. Choć za Pseudo-Dionizym przyznaje, że istnieją niepodobne symbole, jednak nie prowadzą do kontemplacji bezpośrednio przez ich apofatyczny charakter, lecz poddają się interpretacji zgodnie z zasadami *artes liberales*. Dla Jana Szkota, który uważał metody sztuk wyzwolonych za cząstkę immanentnie obecnego w świecie Bożego Logosu, wyniesienie ku inteligibilnej rzeczywistości mogło dokonać się jedynie przez analizę Bożych teofanii, zgodnie z rozumem, a więc według reguł *artes*[45].

Zastosowanie racjonalnej egzegezy do symboli niepodobnych widoczne jest szczególnie w ostatniej partii komentarza do II rozdziału *Hierarchii niebiańskiej*. Fragment ten stanowi wyjątkowy traktat zawierający wyjaśnienie przedstawianych przez Pseudo-Dionizego niepodobnych symboli określających Boga i zarazem jest jednym z nielicznych miejsc w *Expositiones*, gdzie autor opatrzył tłumaczenie i parafrazę rozległym wywodem[46].

W komentowanym przez Eriugenę tekście Areopagita wymienia szereg zaczerpniętych z materialnego świata obrazów, którymi Pismo określa Boską Zwierzchność. Prezentowane symbole dzieli na trzy kategorie: „najbardziej wyszukane obrazy", czyli Słońce Sprawiedliwości, Gwiazdę Poranną i Światło, „określenia niższej rangi", to znaczy ogień i wodę, oraz „imiona rzeczy bardzo pospolitych", wśród których wymienia kolejno: zapach rozkoszny, kamień węgielny, dzikie zwierzęta: lwa, panterę, leoparda i drapieżnego niedźwiedzia oraz „najbardziej marne i niestosowne z porównań" — robaka ziemnego[47]. Po katalogu Bożych przedstawień następuje zakończony jego autobiograficznym wyznaniem opis (przytoczony wyżej przy okazji omawiania roli symboli u Pseudo-Dionizego), jak można wznieść się ku Bogu poprzez najbardziej niepodobne symbole[48]. Podczas gdy dla Areopagity pozostawanie na

[43] Zob. przyp. 36.

[44] *Exp.*, I, 3, 560–561, s. 16: „Nulla enim sacra scriptura est que regulis liberalium careat disciplinarum".

[45] *PP* III, 658B–D, s. 173–175; zob. R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, s. 63–76.

[46] *Exp.*, II, 5, 919–1297, s. 45–55. Zobacz też tłumaczenie angielskie w: P. Rorem, *Eriugena's Commentary*, s. 191–200.

[47] *CH*, II, 5, 15, 10–21, 144C–145A, s. 80–81.

[48] Zob. cytat z *CH* przed odsyłaczem 1, i odsyłaczem 22.

płaszczyźnie niejasności pozwala na anagogiczny ruch ku prostocie kontemplacji, Eriugena, wykorzystując swoją znajomość Pisma Świętego oraz egzegetycznej tradycji, wyjaśnia kolejno alegorycznie i typologicznie każdy z symboli.

W przedstawianych tu przez Pseudo-Dionizego i komentowanych przez Jana Szkota symbolach zachodzi pewna gradacja podobieństwa. Choć jako zaczerpnięte z obserwacji świata materialnego, nie zaś — pojęciowego, teologicznego poznania, wszystkie mogłyby być uznane za niepodobne, jednak wyraźnie zstępują od najgodniejszych aż do najniższych i tym samym niepodobnych *sensu stricto.* Egzegeza Eriugeny zaczyna się od wyjaśnienia najwyższych symboli, w którym pokazuje, jak różnorakie rzeczy świetliste: słońce, gwiazda poranna czy samo światło oznaczają blask prawdy oświecającej człowieka, gdy wkracza na drogę intelektualnej kontemplacji[49]. Pisząc o średnich symbolach, jakimi są ogień i woda, zwraca uwagę na działanie Boga, który jak ogień trawi dusze, nie po to, aby je zniszczyć, ale uświęcić i oczyścić, zaś wodę odnosi do fragmentu z Ewangelii Jana, o „rzekach wody żywej", które popłyną z wnętrza tego, kto wierzy w Chrystusa (zob. J 7,38). Rzeki te mają według Jana Szkota odnosić się do pełni wewnętrznej wiedzy, która „wnika do sekretnych części rozumnej duszy, jak do brzucha"[50].

Gdy Eriugena przechodzi do najbardziej niepodobnych symboli, jego interpretacja zmienia nieco charakter. O ile dla Pseudo-Dionizego wszystkie określenia opiewają „samą Boską Zwierzchność", według Jana Szkota odnoszą się one do Chrystusa i interpretowane są jako starotestamentalne zapowiedzi Jego przyjścia, zarazem wyjaśniające sens wcielenia, męki i zmartwychwstania. Typologiczna egzegeza pozwala wytłumaczyć nawet najbardziej niepodobne symbole, bez odwoływania się do ich istotnego dla Areopagity, apofatycznego komponentu. Paul Rorem stwierdza, że w swoim wykładzie zaczerpniętych od Pseudo-Dionizego pojęć Jan Szkot Eriugena konsekwentnie tłumaczy tylko ich pozytywny sens, zupełnie pomijając to, co w nich niepodobne i przez to zawierające element teologii negatywnej[51]. Rozkoszny zapach jest interpretowany jako rozkoszna nauka, którą Chrystus nam pozostawił poprzez swoją mękę i zmartwychwstanie. Zapach ten pozostaje widocznym znakiem w liturgii podczas poświęcenia oleju[52]. Chrystologiczna wykładnia kolejnego symbolu, kamienia węgielnego, nawiązuje do obecnej w *Periphyseonie* nauki o ostatecznym powrocie ludzkiej natury do Boga. Tak jak narożny kamień łączy ze sobą

[49] *Exp.*, II, 5, 940–975, s. 45–46.

[50] *Exp.*, II, 5, 987–991, s. 46–47: „Aqua etiam vitalis est plenitudo interne sapientie que, dum primo occulte et invisibiliter in abdita rationalis anime, veluti in quemdam ventrem, subit ineffabili meatu, veluti in aperta flumina virtutum et immensurabilia divinorum dogmatum fluenta redundat".

[51] P. Rorem, *Eriugena's Commentary*, s. 145.

[52] *Exp.*, II, 5, 1005–1013, s. 47.

dwie ściany, tak Chrystus połączył w sobie boską i ludzką naturę, Słowo Boże i materialne ciało. Jest to zapowiedź powrotu, w którym jednym staną się kolejno obie płci, raj i świat poza rajem, niebo i ziemia, to, co fizyczne, i to, co duchowe, a wreszcie wszystko zjednoczy się z Bogiem[53]. Osią główną egzegezy symbolu dzikich zwierząt jest natomiast porównanie do nich Chrystusa, który jest gorliwy w niszczeniu wszelkich niskich ludzkich namiętności oraz złych sił przeciwstawiających się cnocie[54]. Wreszcie w swoim pieczołowitym tłumaczeniu przedstawionych przez Pseudo-Dionizego symboli Jan Szkot dochodzi do najniższego i przez to najbardziej niepodobnego symbolu, jakim jest robak. Odwołuje się tu do egzegezy Psalmu, w którym dostrzega odnoszące się do Jezusa zdanie „ja zaś jestem robak, a nie człowiek" (Ps 22,7). Eriugena wskazuje na dwie nieoczywiste paralele między Chrystusem a robakiem[55]. Po pierwsze, poczęcie z dziewicy przypomina poczęcie robaka, który zgodnie ze współczesną Janowi Szkotowi wiedzą, miał rodzić się z ziemi bez udziału nasienia. Po drugie, tak jak robak penetruje wnętrzności ziemi, tak Chrystus jako Boża Mądrość przenika wszelkie stworzenie. Opisując tę rzeczywistość, Eriugena powołuje się na najczęściej przytaczany przez niego cytat z *Hierarchii niebiańskiej*: „boskość przewyższająca każde istnienie jest byciem wszystkiego"[56], niejako pokazując, że wszelka, nawet najniższa, dosłownie „penetrująca wnętrzności ziemi" stworzona natura, pochodzi od Boga i w nim uczestniczy.

Od robaka Eriugena przechodzi do innej, nieobecnej w komentowanym tekście Pseudo-Dionizego postaci — ptaka, który spala się, a potem znów powstaje do życia — feniksa. Chrystus jest nie tylko mistycznym robakiem, który zstąpił do otchłani ziemi, lecz także feniksem, którego „uczniowie widzieli płonącego na krzyżu", a później zobaczyli „zmartwychwstałego w duchowym ciele" i jak ptak „wstępującego na skrzydłach cnoty do Ojca"[57]. Jan Szkot umieszcza

[53] *Exp.*, II, 5, 1014–1039; s. 47–48; *PP* II, 531C–542B, s. 61–89; *PP* V, 1619–1638, wyd. É. Jeauneau, CCCM 165, Turnhout: Brepols, 2003, s. 52, 895D–896A. Obecny w *Periphyseonie* obraz zjednoczenia natury w Chrystusie zaczerpnięty został z *Ambiguum* 41 (37 w numeracji Eriugeny) Maksyma Wyznawcy. Zob. A. Guiu, *Eriugenas' Appropriation of Maximus' the Confessor Anthropology*, w: *A Saint for East and West*, red. D. Haynes, Eugene: Wipf and Stock, 2019, s. 3–30.

[54] *Exp.*, II, 5, 1040–1058, s. 48.

[55] *Exp.*, II, 5, 1062–1088, s. 49.

[56] *Exp.*, II, 5, 1083.

[57] *Exp.*, II, 5, 1088–1098, s. 49–50: „Nonne ipse est mysticus ille vermis, in cuius imagine quingentesimo semper anno transacto de cinere arabice avis, phenicis dico, proprii sui pectoris flamma consumpte, vermis nascitur, et ad pristinam viriditatem revocatur? Christus siquidem ardore passionis, quam sponte sua susceperat, consumptus est, et descendit ab inferos mirabilis vermis. Sed mox post triduum reversus est, suique apostoli qui eum in cruce ardentem viderant, in spirituali corpore resurgentem conspexere, virtutumque pennis volantem, ad Patremque suum ascendentem mirati sunt".

feniksa na końcu wszystkich przedstawień, tak jakby miał on jeszcze niższy od robaka status w gradacji symbolicznego podobieństwa. Jest to również jedyny symbol, który przywołuje, nie próbując go wyjaśniać, w czym bliższy jest oryginalnej egzegezie Pseudo-Dionizego niż w poprzednich, dodanych od siebie, chrystologicznych interpretacjach.

Umieszczenie jako ostatniego, a więc możliwego do uznania za najbardziej niepodobny symbol feniksa dobrze koresponduje z zarysowaną we wcześniejszym fragmencie *Expositiones* koncepcją niepodobnych symboli. Komentując fragment, w którym Areopagita pisze o dwóch kategoriach symboli, podobnych i niepodobnych, Eriugena zdaje się wprowadzać dodatkowy podział wewnątrz drugiej z nich. Pierwsze, niebudzące kontrowersji symbole określa jako te, „w których duchowe substancje i inteligibilne moce, ozdobione racjonalnym duchem, opisują doskonałe i odpowiadające im określenia, jak to jest u proroka: »Ujrzałem Pana siedzącego na słońcu« [2 Krn 18,18], i w Apokalipsie: »Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami« [Ap 12,1]”[58]. Na drugi stopień składają się przedstawienia bestii oraz Bożych namiętności, takich jak gniew czy furia. Po przywołaniu tych, zdawałoby się, już niepodobnych symboli Jan Szkot pisze, że przedstawienia biblijne schodzą jeszcze niżej, do obrazów „ludzkiej natury monstrualnie zmieszanej z naturami wołu, lwa, orła, które przeciwstawiają się wszelkiej naturalnej zdolności pojmowania”[59]. Przez brak odpowiednika w naturze zdają się one najbardziej odległe od wszelkiego racjonalnego wytłumaczenia.

Nieco niżej Eriugena formułuje swoją interpretację kategorii niepodobieństwa idącą zdecydowanie dalej niż koncepcja Pseudo-Dionizego, według którego symbole rozumiane są jako niepodobne, jedynie dlatego, że zostały zaczerpnięte z materii stworzonego świata:

> Z tej samej przyczyny, kiedy w tekstach świętych wizji natchnionych proroków czytam o czystym obrazie człowieka, doskonałym i w każdym stopniu naturalnym w swoim znaczeniu, czytam o tym, co ponad wszelką formą i kształtem, samo w sobie istnieje bez kształtu i formy, mógłbym z większą łatwością popełnić błąd, gdybym ocenił, że sam, nieokreślony Bóg, może być określony za pomocą ludzkiego obrazu, i który jest niewidzialny i nieprzedstawialny, stałby

[58] *Exp.*, II, 2, 407–414, s. 31: „Duo, inquit, modi sunt quibus sancte manifestationes sanctorum angelorum in divina scriptura per imagines fiunt, quorum unus est qui spiritualium substantiarum intelligibiliumque virtutum, quibus rationalis anima decoratur, absolutis quibusdam convenientibusque imaginationibus formatur, ut est in Propheta: »Vidi Dominum sedentem super solium«, et in Apocalypsi: »Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius«”.

[59] *Exp.*, II, 2, 422–426, s. 31: „Huc etiam accedit formarum confusio, dum in una eademque imagines species humana, vitulina, leonina, aquilina monstruose miscetur, quod omnino absolutis naturalibusque formis contrarium perspicitur”.

> się przedmiotem mowy. Istotnie, kiedy w tych samych wizjach widzę uskrzydlonego, latającego człowieka, przechodzę do ich znaczenia jako niebiańskich mocy lub samej Boskości, która jak w szybkim locie przenika wszystkie rzeczy, niełatwo zbłądzę, ponieważ w widzialnych rzeczach natury, skrzydlatego i latającego człowieka nie widziałem, nie czytałem o nim ani nie słyszałem. Jest to bowiem przedstawienie monstrualne i obce wszelkiej naturze ludzkiej[60].

Z powyższego fragmentu łatwo odczytać zaczerpniętą od Pseudo-Dionizego koncepcję symbolicznego niepodobieństwa, które przez swoją radykalną odmienność od tego, co moglibyśmy odczytać jako boskie, odsyła nas do prostych, niematerialnych kontemplacji. Eriugena odnosi jednak to działanie jedynie do symboli niepodobnych, które zawierają przedstawienia obce jakiejkolwiek naturze istniejącej w stworzonym świecie.

Analizując przytoczone wyżej fragmenty *Expositiones*, Réne Roques stwierdza, że proponowana przez Jana Szkota kategoria niepodobieństwa prowadzi do podkreślenia radykalnej transcendencji Boga i aniołów, która przekracza wszelkie dostrzegalne w naturze podobieństwo[61]. Skoro Eriugena nawet w najniższym stworzeniu, jakim jest robak zauważa ślad boskości i jej immanentną obecność, prawdziwie niepodobne może być jedynie to, czego w naturze nigdy nie było. Każda stworzona istota w procesie powrotu, wróci kiedyś do swoich przedistniejących w Bogu, prymordialnych przyczyn, zaś człowiek, badając stworzenie, skutecznie dociera do prawdy o nich. Na gruncie tych tez nie dziwi pozytywna egzegeza uznanych przez Pseudo-Dionizego za niepodobne, a przecież istniejących realnie w stworzonym świecie symboli: zapachu, kamienia węgielnego, bestii czy nawet robaka ziemnego. Feniks zaś, jako istota mityczna, której ani Eriugena, ani nikt inny nigdy nie miał szansy zobaczyć, staje się w tym ujęciu symbolem niepodobnym *sensu stricto*, zawierającym apofatyczny komponent, budzącym zdumienie i tym samym odsyłającym do boskiej i anielskiej transcendencji.

Omawiane tu różnice pomiędzy koncepcją podobnych i niepodobnych symboli u Pseudo-Dionizego i Eriugeny można streścić krótko, wskazując na zasadniczą, wprowadzoną do doktryny Areopagity modyfikację, jaką jest docenienie

---

[60] *Exp.*, II, 3, 540–552, s. 34: „Eadem ratione, dum in sanctis visionibus sanctorum prophetarum lego humanam effigiem pulchram, absolutam, omnimodisque naturalem in significatione ipsius, qui super omnem formam et figuram in seipso absque forma subsistit et figura, plus possum decipi, ut existimem ipsum Deum incircumscriptum humana effigie circumscribi posse, et invisibilem et ineffabilem, visibilem, ac de eo aliquid fari.

Dum vero in eisdem visionibus pennati hominis ac volitantis imaginem invenio in significatione celestium virtutum seu ipsius divinitatis, veluti celeri volatu omnia penetrantis, non facile fallor, quoniam in natura rerum visibilium pennatum hominem et volitantem nec vidi, nec legi, nec audivi. Est enim monstrosum et omnino humana natura alienum".

[61] R. Roques, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, s. 13–43.

przez Jana Szkota wagi naturalnego poznania, przy jednoczesnym zachowaniu przekonania o niepoznawalności Bożej istoty. Dla Eriugeny podstawowa zasada działania symboli niepodobnych, jako inicjujących anagogiczne wyniesienie człowieka, pozostaje ta sama. Jednak jego pozytywna wizja stworzonej natury, w której ludzki rozum może dostrzec stwórcze przyczyny wszystkich rzeczy, sugeruje możliwość podzielenia zaczerpniętych z materialnych przedstawień symboli na dwie kategorie. Pierwsze, obecne w naturze stworzonej, poddane właściwej alegorycznej lub typologicznej interpretacji odnoszą do dostępnej przez naturalną kontemplację Bożej rzeczywistości. Drugie, zawierające monstrualne i nieistniejące w stworzonym świecie obrazy, podkreślają radykalną inność i niepoznawalność Bożej natury. Te ostatnie odpowiadają w ścisłym sensie niepodobnym symbolom Pseudo-Dionizego, nie są jednak w koncepcji Eriugeny w żaden sposób uprzywilejowaną czy też jedyną drogą anagogicznego wznoszenia duszy, a zaledwie jednym z wielu obecnych w Piśmie świadectw inteligibilnego świata.

Katalog symboli anielskich i sztuka analityczna

Katalog anielskich motywów odnalezionych na kartach Pisma Świętego pochodzący z XV księgi dzieła Areopagity odnosi się do prawie całej stworzonej, cielesnej rzeczywistości, stanowiąc obok przykładów z *Listu IX* najdłuższy w znanych nam dziełach Pseudo-Dionizego przykład zastosowania metody symbolicznej teologii. Materialnym symbolom towarzyszy tam niezwykle oszczędny opis ich duchowego znaczenia. Przykładem może być krótkie wyjaśnienie tego, jak do aniołów odnosi się zmysł smaku: „Smak symbolizuje ich [mocy niebiańskich — A.Ź.] napełnianie się pokarmem inteligibilnym i sycenie się boskimi i życiodajnymi potokami”[62]. Podobnie zwięźle autor *Corpus Dionysiacum* podchodzi do większości innych przedstawień dotyczących kolejno ognia, człowieka — jego zmysłów i części ciała — ubrań, przedmiotów codziennego użytku, zjawisk przyrody, minerałów i metali szlachetnych, zwierząt oraz ich emocji.

Na początku komentarza do tego rozdziału Eriugena formułuje uwagę, która wyjaśnia, czemu ma służyć kontemplacja przedstawień aniołów zebranych przez Pseudo-Dionizego. Za wznoszenie się od zmysłowych obrazów do niebiańskiej prostoty intelektów odpowiada metoda analizy, którą Jan Szkot zwięźle definiuje:

[62] *CH*, XV, 3, 53, 21–22, 332B; s. 129.

> ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ bowiem jest sztuką, która wyjaśnienia wszystkich widzialnych obrazów łączy w niewidzialnej jedności intelektu, wolnej od wszelkiej formy[63].

Grecki termin ἀναλυτική Eriugena zaczerpnął z komentowanego w tym miejscu pierwszego zdania XV rozdziału *Hierarchii niebiańskiej*, które syntetycznie ujmuje funkcję, jaką dla Pseudo-Dionizego pełnią przedstawienia anielskie w schemacie zstępowania i powrotu:

> A teraz, jeśli się zgodzisz, pozwólmy odpocząć oku naszego intelektualnego poznania po tym wysiłku, wywołanym zjednoczonymi i najwznioślejszymi kontemplacjami dotyczącymi Aniołów, i zstąpmy w dół, w dziedzinę zróżnicowania i wielości, wypełnioną wielobarwną rozmaitością podobizn anielskich; a następnie, odwracając się od tych obrazów wznieśmy się ponownie do samej prostoty intelektów niebiańskich[64].

Aby umożliwić powrotny, wznoszący ruch, należy według Areopagity analitycznie odwrócić się (ἀναλυτικῶς ἀνακάμπτω) od figuralnych przedstawień. Tłumacząc przysłówek ἀναλυτικῶς, Jan Szkot zostawił go w oryginalnym greckim brzmieniu oddając po łacinie jako *analytice*. W komentarzu dodał przytoczoną wyżej definicję analitycznej sztuki jako naczelną zasadę, której poddana ma zostać egzegeza całego omawianego dalej katalogu symboliki anielskiej. Sposób, w jaki Eriugena rozumie ten termin, rozjaśniają rozważania z II Księgi *Periphyseonu*:

> *Analytike* pochodzi od czasownika *analyo*, co znaczy „rozwiązuję" (*resolvo*) albo „powracam" (*redeo*); bo *ana* tłumaczy się jako robienie czegoś powtórnie, *lyo* zaś znaczy „wiążę". Stąd tworzy się rzeczownik *analysis*, który tłumaczy się zarówno jako „rozwiązanie" (*resolutio*), jak i „powrót" (*reditus*)[65].

Pierwotnie związany z rozkładaniem jedności na wielość kategorii i form grecki termin zyskuje w interpretacji Jana Szkota dokładnie odwrotne znaczenie, ściśle

---

[63] *Exp.*, XV, 1, 35–38, s. 187–188: „ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ enim est disciplina, que visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit, omni forma carentium".

[64] *CH*, XV, 1, 50, 13–16; 51, 1, 328A; s. 126. Ze względu na niedosłowność polskiego, opisowego tłumaczenia przytoczę ten fragment w greckim oryginale i łacińskim tłumaczeniu Eriugeny: „Φέρε δή λοιπόν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τό νοερόν ὄμμα τής περί τάς ἑνικάς και ὑψηλάς θεωρίας ἀγγελοπρεποῦς συντονίας ἐπί τό διαιρετόν και πολυμερές πλάτος τῆς πολυειδούς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιῶν ποικιλίας καταβάντες πάλιν άπ' αὐτῶν ὡς άπ' εἰκόνων ἐπί τήν ἁπλότητα τῶν οὐρανίων νοῶν ἀναλυτικῶς ἀνακάμπτωμεν". *Exp.*, XV, 1, 3–9, s. 187: „Fer quod restat, remittentes nostrum, si videtur, intellectualem oculum circa sublimes contemplationes angelico vigore ad dividuam et multipartitam latitudinem multiformis angelicarum specificationum varietatis, descendentes iterum in ipsis tanquam in consequentibus in simplicitatem celestium animorum analytice reflexis".

[65] *PP* II, 526B, s. 42–43.

łącząc się z neoplatońską ideą powrotu (*reditus*) jako wstępowania ku prostocie. Dalej w *Periphyseonie* filozof precyzuje, że w *analysis* jako zbieraniu chodzi o „powrót podzielonych form do początku tegoż podziału"[66]. Rozwiązywanie jest tu rozumiane jako znoszenie podziałów na drodze od tego, co partykularne, do pierwotniejszych, ogólniejszych i zarazem wyższych zasad[67].

Opisywane przez Pseudo-Dionizego anagogiczne wznoszenie, które miało na celu przeniesienie człowieka do stanu prostej kontemplacji, będąc podstawowym — obok sakramentów — narzędziem wychodzenia duszy ludzkiej ku temu, co inteligibilne, zostaje sprowadzone przez Eriugenę do jednej ze sztuk, w której umysł może się ćwiczyć. W większości reinterpretowanych przykładów symboliki anielskiej Jan Szkot rozwija nieco ich enigmatyczne przedstawienia z tekstu *Hierarchii niebiańskiej*, nie zmieniając jednak zasadniczego znaczenia. Wszystkie parafrazy opierają się na porównaniu, w którym Eriugena opisuje dokładnie cechy konkretnego, materialnego symbolu, precyzując objaśnienia samego Areopagity, po czym przenosi je na niebiańskie moce (*virtutes celestes*) lub duchowe istoty (*spirituales essentie*), wyjaśniając, jak cielesne określenia odnoszą się do ich inteligibilnych przymiotów. Zgodna z prezentowaną przez Eriugenę metodą *analysis* egzegeza anielskich przedstawień staje się, jak sam to określił, ćwiczeniem dla duszy w przechodzeniu od myślenia o rzeczach materialnych do ich inteligibilnego znaczenia[68]. Za tego rodzaju praktyką stoi z jednej strony przekonanie, że świat jest teofanią, a w materialnych obrazach kryją się duchowe sensy, z drugiej, że wyczytywanie tego wyższego znaczenia jest umiejętnością, której naturalny rozum może, a nawet powinien się uczyć.

Zdecydowana większość interpretacji anielskich przedstawień z XV rozdziału *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* zachowuje dokładnie ten sam, opisany wyżej schemat, potwierdzając ich spójność z regułami zdefiniowanej przez Eriugenę metodologii *analysis*. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy Jan Szkot zawsze posługuje się tą jedną metodą, prześledzę teraz wszystkie te nieliczne miejsca, gdzie oprócz opatrzonej paroma epitetami, powtórzonej lub sparafrazowanej myśli Areopagity, Szkot dodaje coś istotnego od siebie.

---

[66] *PP* II, 526B, s. 44–45.

[67] *PP* II, 526B–C, s. 42–47; *PP* I, 472 A–B, s. 156–159. Takie rozumienie ἀνάλυσις Eriugena mógł zaczerpnąć z *Ambigua* Maksyma Wyznawcy, gdzie pojęcie to pojawia się dokładnie w tym samym kontekście i tłumaczone jest przez Jana Szkota jako *resolutio*. Zob. *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scoti Eriugenae latinam interpretationem*, wyd. É. Jeauneau, CCSG 18, Turnhout: Brepols, 1988, VI, 33, 1270; 1275, s. 88; PG 91, 1169C.

[68] Ta rola symboliki została wyrażona wprost w tekście *Hierarchii niebiańskiej*. Zob. przyp. 39.

Za Pseudo-Dionizym Jan Szkot uznaje istnienie hierarchii podobieństwa wśród materialnych symboli. Znacznie mocniej niż Areopagita pisze o podobieństwie ognia, że „nie ma żadnej widzialnej istoty, w której tak dobrze są ukazywane boskie obrazy, jak w ogniu"[69]. Komentując ogień, Eriugena parafrazuje niezwykle dosłownie niemal każde słowo, którym określa go Pseudo-Dionizy, zgodnie z analityczną metodą, pokazując, jak obrazują one różne przymioty Boskiej Zwierzchności i całej duchowej rzeczywistości wszystkich stopni niebiańskiej hierarchii[70]. Prowadzi to do wniosku, w którym Jan Szkot odchodzi na chwilę od kwestii aniołów i podkreśla transcendencję Boga, napominając czytelnika, że ogień jest jedynie metaforą[71]. To, co według natury w wielu aspektach przypomina Boga, będąc wśród materialnych obrazów symbolem najbardziej podobnym, prowadzi do ryzyka pomylenia go z samym Bogiem, przed czym Eriugena wyraźnie przestrzega.

Zmysły i części ciała człowieka w opisie duchowych istot są również wyjaśniane w duchu *analysis*. Parafrazy są tu jednak dłuższe, a Eriugena poświęca wiele miejsca na omawianie kolejnych ludzkich cech przedstawień anielskich. W dwóch, godnych uwagi przypadkach odchodzi on od rozwijania myśli Pseudo-Dionizego, dodając zestaw swoich własnych idei. Pierwszym z nich jest przepiękny, poetycki komentarz do zmysłu dotyku, który według Areopagity „obrazuje zdolność mądrego rozróżniania tego, co dla nich z natury pożyteczne, od tego, co mogłoby im zaszkodzić"[72]. Wykładając ten fragment, Eriugena po krótkiej parafrazie przystępuje do długiego tłumaczenia, jak pierwszy człowiek oparł się słusznemu rozróżnianiu, popadając w grzech. Jan Szkot wyjaśnia, że zaangażowane w upadek były wszystkie zmysły człowieka i tym samym proponuje egzegezę odwrotną do prezentowanej przy okazji symboliki anielskiej, tłumacząc, jak upadła ludzka natura wykorzystuje zmysły w sposób zupełnie odmienny od ich pierwotnego przeznaczenia[73]. Metoda odczytania odnoszonych do aniołów zmysłów ludzkich wykracza poza typową dla komentarza Eriugeny formę parafrazy, ukazując istotny element jego nauki o upadku człowieka i przyszłym powrocie wszystkich stworzeń do Boga. Przedstawienia duchowych istot pod postacią antropomorficznych form pokazują, że człowiek w swojej pierwotnej naturze przed upadkiem był powołany do życia na sposób aniołów.

Drugi przykład, nie odchodząc od typowej metodologii *analysis*, pozwala uzupełnić jej pierwotny sens. W komentarzu do omówienia symbolu nagości

---

[69] *Exp.*, XV, 2, 193–194, s. 192: „Nulla quippe visibilis, creatura est, in qua tantum divine imagines exprimantur, quantum in igne".

[70] *Exp.*, XV, 2, 195–268, s. 192–194.

[71] *Exp.*, XV, 2, 270–284, s. 194–195.

[72] *CH*, XV, 1, 53, 22–25, 332B; s. 129.

[73] *Exp.*, XV, 3, 366–377.

anielskich stóp, Eriugena stawia proste pytania, dotyczące przedstawionych przez Pseudo-Dionizego przymiotów niebiańskich istot:

> I dlaczego są one niezmierzone? Nieskończona bowiem jest ich natura i nieograniczona niczym poza ich Stwórcą, który wszystko określa i ogranicza. W jaki sposób są czyste? Mianowicie nieskalane jest ich przebywanie w tym, co jest na zewnątrz zmysłowych i cielesnych rzeczy, od których wszystkie niebiańskie moce są oddalone. A jak są podobne do prostoty Bożej? W stopniu, w jakim tylko stworzenie może ją naśladować[74].

Jan Szkot zaznacza, że anielskie byty są podobne do Boga w najwyższym stopniu, stąd poznawanie anielskiej symboliki doprowadza nas do prawdy o Tym, którego natura jest niepoznawalna, a moce niebiańskie, jako najwyższe istoty stworzonego świata, naśladują ją w stopniu, w jakim tylko jest to możliwe.

Dalsze analizy poświęcone kolejno sprzętom, z których aniołowie korzystają, i ich ubraniom, wpisują się doskonale w ogólną, naszkicowaną przez Eriugenę metodę. Odejście od krótkiego parafrazowania tekstu Pseudo-Dionizego znajduje się jedynie przy omówieniu narzędzi interpretowanych w kluczu ich wykonawczej funkcji na sądzie ostatecznym. Znajduje się tam również długa dygresja filologiczna dotycząca tłumaczenia słowa εὐπαθεία jako *constantia*[75]. Następująca dalej interpretacja symboli również nie wykracza poza prosty klucz wyjaśniania, który Eriugena ujmuje jako *ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ disciplina*. Rozważania Jana Szkota dotyczące symboliki anielskiej w zjawiskach przyrody, metalach szlachetnych i różnokolorowych kamieniach zdają się nie wnosić nic do oryginalnej myśli Areopagity[76].

Podobnie jest w przypadku jego przedstawienia zwierząt z wizji Ezechiela: lwa, wołu i orła. Konkretne cechy symbolicznych form są tu dokładnie omówione i odniesione bezpośrednio do niebiańskich mocy. Szczególnie godna podkreślenia jest nieobecna w tekście Pseudo-Dionizego metafora wyrażająca apofatyczny charakter wznoszenia się ku Bogu. Zdolność lwa do widzenia w ciemnościach, zazwyczaj odnoszona w alegorycznej egzegezie do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, w ujęciu Eriugeny obrazuje kontemplację niepoznawalnej Bożej Istoty przez duchowe intelekty[77]. Inne analizowane poetyckie określenia, jak zdolność rogów wołu do brużdżenia w ziemi, to znaczy siania ziaren bożej

---

[74] *Exp.*, XV, 3, 490–497, s. 200–201: „Et quod immensurabiles sint? Infinita est enim illorum natura et incircumscripta, nisi solo conditore suo, qui omnia definit et circumscribit. Et quod puri sint? Incontaminati videlicet et corporalium rerum, ex quibus celestes virtutes omnino remote. Et quod similes sint simplicitati divine? Quantum imitari eam creature possibile est".

[75] *Exp.*, XV, 5, 606–626, s. 204.

[76] *Exp.*, XV, 6–7, 644–776, s. 205–208.

[77] *Exp.*, XV, 7, 796–801, s. 208. Zob. *Fizjolog*, I,1,4, tłum. K. Jażdżewska, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003, s. 24.

cnoty, która wzrasta aż do żniw, oraz wizerunek orła kontemplującego w locie promień emanujący ze słońca, jakim jest sam Chrystus, są już bezpośrednimi parafrazami tekstu Areopagity[78]. Przy omawianiu koni, poza drobną zmianą koloru z granatowego (κυάνεος)[79] na czarny (*niger*) oraz dodaniem nieco większej liczby znaczeń barw, jak na przykład miłości do czerwonego, Eriugena nie odchodzi od obecnych w samej *Hierarchii niebiańskiej* przykładów. Rozwija natomiast w duchu Pseudo-Dionizego ideę hierarchicznej interpretacji zmieszanych kolorów, pokazując, jak ciemność i jasność przenikają się na różnych stopniach hierarchii, co prowadzi go do wniosku, że im bliżej boskości, tym bardziej duchy wydają się ciemne i tajemnicze. Dlatego pierwszej hierarchii odpowiada kolor czarny, średniej — mieszany, trzeciej — czerwony, zaś ludzkiej, jako widzialnej i obnażonej — biały[80]. Gdy pod koniec fragmentu poświęconego zwierzętom Pseudo-Dionizy mówi o ich namiętnościach, jedyna zmiana w interpretacji Eriugeny polega na przypisaniu gniewu i towarzyszącemu mu hałasowi do lwa, a nie zwierząt w ogólności[81].

W samym zakończeniu XV rozdziału znajduje się jeszcze jeden istotny dodany przez Eriugenę komentarz. Odnosi się on do symboliki latających, uskrzydlonych kół. Pseudo-Dionizy pisze:

> dane im zostało imię Gelgel, co oznacza w języku hebrajskim zarazem poruszenia, jak i objawienia. W rzeczy samej, te ogniste i Bogu podobne koła posiadają i swoje poruszenia, ponieważ obracają się swoim nieskończonym ruchem wokół tego samego Dobra — i swoje objawienia — ponieważ demonstrują to, co jest zakryte i wynoszą do góry tych, którzy znajdują się niżej a w procesie zstępowania, z wysoka w dół, przekazują niżej stojącym najwznioślejsze oświecenia[82].

Analizując ten fragment, Eriugena parafrazuje go zdanie po zdaniu, zatrzymuje się jednak na dłużej przy hebrajskim imieniu „Gelgel", które przywołuje w wersji z błędnej lekcji jedynego, dostępnego mu, Paryskiego manuskryptu, jako potrójne *ΓΕΛ ΓΕΛ ΓΕΛ*[83]. Zastanawiając się, dlaczego Pseudo-Dionizy pozostawił w tekście hebrajskie określenie, Eriugena postanowił przytoczyć cały fragment

---

[78] Zob. *Exp*., XV, 7, 812–859, s. 208–209.

[79] *CH*, XV, 8, 57, 17–22, 337A–B; s. 134.

[80] *Exp*., XV, 8, 895–900, s. 210: „Ut humana quidem, quoniam ceteris apertior est, per albedinem; prima vero celestium per nigredinem, quoniam ceterarum occultior; tertia rubedine, quoniam ceteris celestibus lucidior est; media per mixturam colorum, quoniam neque tota splendet inferiorum intellectibus, neque tota eos latet, imaginetur".

[81] *Exp*., XV, 7, 921–936, s. 211.

[82] *CH*, XV, 9, 58, 18–22, 340A; s. 135.

[83] Jest to rękopis w Bibliotece Narodowej w Paryżu, w opracowaniach oznaczany skrótem: BN gr. 437.

Księgi Ezechiela, gdzie występują te słowa, w wersji z Wulgaty Hieronima, i dostrzegł, że „Gelgel" przełożone jest jako *volubiles* — obrotne[84]. Z kolei, gdy Pseudo-Dionizy wspomina o radości aniołów, które z Bogiem cieszą się z powrotu zgubionych, Eriugena nie zapomina przypomnieć ewangelicznych przypowieści o zagubionej owcy i marnotrawnym synu[85].

Pozostaje jeszcze jedno miejsce, gdzie Jan Szkot w XV rozdziale *Expostitiones* dodaje swoją oryginalną myśl. Jest to samo zakończenie, w którym Pseudo-Dionizy broni się przed zarzutem, że nie przywołał wszystkich obecnych w Piśmie anielskich przedstawień. Pisze skromnie:

> [B]rakowało nam w wielu przypadkach wiedzy o tych rzeczach, które nie są z tego świata, i bardzo potrzebowaliśmy przewodnika, zdolnego nam je oświetlić. To zaś, że pominąłem pewne kwestie podobne do tych, o których już poprzednio mówiłem, może być wytłumaczone także tym, że starałem się zachować stosowną miarę w swoim dyskursie i pragnąłem uhonorować pełnym milczeniem utajone prawdy, które nas przekraczają[86].

Eriugena komentuje ten fragment następującymi słowami, które jednocześnie kończą jego traktat:

> Tak jakby chciał powiedzieć: do interpretowania owych obrazów, do czego nie mamy wystarczającej nadprzyrodzonej wiedzy, potrzebujemy innego nauczyciela, który mógłby nauczyć nas tych rzeczy. Mówi to, jak sądzę, ze swej skromności, gdyż któż jest do tego bardziej odpowiednią osobą niż uczeń Apostoła Pawła, oprócz samego Pawła, i tych którzy są mu równi w nauczaniu mądrości? [...] „To zaś" — rzecze [Dionizy — A.Ź.] — to znaczy tego rodzaju przedstawienia, czyli możliwość przeprowadzania podobnych interpretacji, odpuszcza, by nie odejść w zbyt obfite formy wykładu i uczcić milczeniem boskie tajemnice, które są ponad nami, i które czcząc, wierzy, że są prawdziwe, lecz o których nie wie, czym są[87].

Słowa te z jednej strony wyrażają podkreślany już przeze mnie ogromny szacunek Eriugeny do uważanego za ucznia świętego Pawła Pseudo-Dionizego, z drugiej zaś głoszą tezę o niezdolności ludzkiego umysłu do pojęcia znaczeń wszystkich symboli inteligibilnej rzeczywistości. Zdanie zamykające traktat jest więc

---

[84] *Exp.*, XV, 9, 1008–1025, s. 213. Zob. Ez 10,9–13.

[85] *Exp.*, XV, 9, 1030–1038, s. 213–214.

[86] *CH*, XV, 9, 59, 9–13, 340B; s. 136.

[87] *Exp.*, XV, 9, 1073–1078, 1080–1085, s. 214–215: „Ac si diceret: in interpretationibus imaginum, quarum scientiam supermundanam ignoravimus, alterius magistri qui de talibus nos docere possit, indigemus. Hoc autem dixit, ut opinor, per tapinosin: quis enim Pauli apostoli discipulo acutior preter ipsum Paulum, eique equales in doctrinis sapientie? [...] Quedam, inquit, id est quasdam imagines, veluti predictis equales interpretationes possibilitate, pretermisimus, ne prolixitas sermonis modum excederet; et honorificantes silentio divina mysteria que supra nos sunt: ea siquidem honorat, qui credit vera esse, quamvis non intelligat quid sint".

podsumowaniem najważniejszej podstawy, na której opiera się wszelka symboliczna teologia: skromności ludzkiego intelektu wobec niepoznawalnych prawd Bożych, które poprzez różne figuratywne wizerunki i odkrywanie ich duchowych sensów można czcić i pełniej w nie wierzyć, ale nigdy ostatecznie poznać.

Zakończenie

Komentując *Hierarchię niebiańską*, Eriugena podkreśla ważną dla Areopagity anagogiczną rolę, którą odgrywają niepodobne symbole Boga i aniołów, wynosząc duszę czczącego je człowieka ku poznaniu tego, co niematerialne i inteligibilne. Jednak o ile dla Pseudo-Dionizego wszelkie poznanie odbywa się przez hierarchię, a podmiot pozostaje w nim bierny, Eriugenę interesuje dotarcie do przymiotów samej Boskiej Istoty w jej teofaniach, możliwe do opanowania przez trenującą się w sztukach duszę. Takie poznanie nie musi być zapośredniczone przez wszystkie piętra anielskiego świata[88]. Prowadzi to Jana Szkota do podkreślania podobieństwa pomiędzy określeniami aniołów i samej Boskiej Zwierzchności, zwłaszcza gdy stwierdza, że to właśnie byty niebiańskie imitują ją w najlepszy sposób.

Ponadto, mimo że u obu autorów dostrzegamy pewnego rodzaju gradację podobnych i niepodobnych symboli, Jan Szkot zasadniczo zmienia pierwotne rozumienie kategorii niepodobieństwa. Dla Pseudo-Dionizego wpisuje się w nią to, co niskie w ramach samej natury, czego przykładem mogą być namiętności lub żyjący w ziemi robak. Eriugena zaś dostrzega radykalne niepodobieństwo w istotach budzących zdziwienie, których w stworzonym świecie nie da się odnaleźć, takich, jak na przykład postać uskrzydlonego człowieka. Na gruncie idei całego stworzenia jako teofanii zyskują one wyjątkowy status, gdyż znajdując się niejako poza naturą, są niewyobrażalne i przez to lepiej pełnią swoją funkcję odsyłania do tego, co niematerialne, nieznane i przerastające nasze zmysły.

Ostatnia i najistotniejsza dokonana przez Szkota reinterpretacja koncepcji Areopagity dotyczy samej anagogicznej funkcji symboli. Zarówno w myśli jednego, jak i drugiego teologa materialne wyobrażenia z Pisma Świętego wynoszą człowieka ku Bogu, poprzez przeniesienie go od wielości zmysłowych przedstawień, do prostoty kontemplacji. Dla Areopagity droga wznosząca wiedzie prosto przez symbole, jej mechanizm pozostaje niewyjaśniony, a podlegający

[88] Niezrozumienie dla idei anielskiej mediacji we wszystkich teofaniach syntetycznie opisuje P. Rorem, *Eriugena's commentary*, s. 128–137. Pojawia się ono szczególnie wyraźnie w XIII księdze *Expositiones*, w dyskusji poświęconej temu, kogo zobaczył Izajasz w widzeniu, w którym według Pseudo-Dionizego nie mógł zobaczyć serafina, gdyż serafiny należą do najwyższej hierarchii, a ludzie mogą wchodzić w kontakt jedynie z najniższym stopniem niebiańskiego świata — z aniołami.

wyniesieniu podmiot — bierny. Jan Szkot natomiast uważa interpretację symboliki za jedną ze sztuk, którą posiąść może każdy człowiek, określaną zachowanym w oryginalnym greckim brzmieniu terminem — *analysis*. Podobne a zwłaszcza niepodobne symbole, odnoszące się do aniołów lub samego Boga, nie pełnią według Eriugeny swojej zasadniczej, wynoszącej człowieka funkcji same z siebie, lecz błądzący w ich gąszczu wierzący musi nauczyć się sztuki przechodzenia od tego, co materialne, do tego, co inteligibilne.

Symbolika anielska nie jest dla Eriugeny, jak to było u Pseudo-Dionizego uprzywilejowaną i konieczną drogą rozpoczynającą realne wznoszenie się duszy ku Bogu, ale jednym z wielu dostępnych, intelektualnych i duchowych ćwiczeń, mającym na celu nauczyć człowieka pewnego szczególnego rodzaju rozumowania. O ile teologiczna droga Pseudo-Dionizego ku boskim mądrościom, przynajmniej w jego anegdotycznej opowieści, rozpoczyna się od zadziwienia „pokracznością" figuratywnych przedstawień anielskich, dla Eriugeny zaczęła się ona od poznawania zasad sztuk wyzwolonych. To właśnie one wprowadziły go na jedyną właściwą drogę dochodzenia do prawdy, na której głównym przewodnikiem jest rozum.

Bibliografia

Źródła

Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scoti Eriugenae latinam interpretationem, wyd. É. Jeauneau, CCSG 18, Turnhout: Brepols, 1988.

Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, wyd. B. Suchla (Patristische Texte und Studien, 33), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1989.

Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae, wyd. G. Heil, A.M. Ritter (Patristische Texte und Studien, 36), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1991.

Fizjolog, tłum. K. Jażdżewska, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003.

Iohannes Scotus Eriugena, *Periphyseon. Liber Quintus*, wyd. É. Jeauneau, CCCM 165, Turnhout: Brepols, 2003.

Iohannis Scoti Eriugenae Expositiones in Ierarchiam Coelestem, wyd. J. Barbet, CCCM 31, Turnhout: Brepols, 1975.

Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Kęty: Antyk, 2000.

—, *Periphyseon*, księgi I–IV, tłum. A. Kijewska, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009–2012.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków: Znak, 2005.

Literatura przedmiotu

Cohen D., *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pesudo-) Denys l'Aréopagite*, Bruxelles: Ousia, 2010.

Giraud V., *Being as sign: Note on the Eriugenian Ontology*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November* 2011, red. W. Otten, M. Allen, Turnhout: Brepols, 2014, s. 223–234.

Guiu A., *Eriugenas' Appropriation of Maximus' the Confessor Anthropology*, w: *A Saint for East and West*, red. D. Haynes, Eugene: Wipf and Stock, 2019, s. 3–30.

—, *„Reading the Two Books": Exegesis and Natural Contemplation in the Periphyseon*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M. Allen, Turnhout: Brepols, 2014, s. 263–290.

Hathaway R.F., *Hierarchy and the definition of Order in the „Letters" of Pseudo-Dionysius. A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1969.

Jeauneau É., *Jean Scot Érigène et le Grec*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi", 41 (1978), s. 5–50.

Kijewska A., *Eriugena and the Twelfth Century: The Concept of „Ratio"*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, held in honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M. Allen, Turnhout: Brepols, 2014, s. 393–425.

—, *Eriugena*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005.

—, *Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski?*, „Filozofia Chrześcijańska", 15 (2018), s. 31–58.

—, *Księga pisma i księga natury: Heksaemeron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.

—, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Lollar J., *To See Into the Life of Things. The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor and his Predecessors*, Turnhout: Brepols, 2013.

Louth A., *Denys the Areopagite*, Wilton: Morehouse-Barlow, 1989.

Manikowski M., *Pierwsza zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita, jego filozofia i teologia*, Kraków: Aureus, 2006.

McGinn B., *The Growth of Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.

O'Meara J.J., *Eriugena*, Oxford: Clarendon Press, 1988.

Obolevitch T., *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu*, Kraków: WAM, 2011.

Otten W., *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*, Leiden i in.: Brill, 1991.

Roques R., *L'Universe Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris: Cerf, 1954.

—, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1975.

Rorem P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

—, *Eriugena's Commentary on the Dionysian "Celestial Hierarchy"*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeaval Studies, 2005.

—, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Rorem P., Lamoreaux J.C., *John of Scytopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Stępień T., *Pseudo-Dionizy Areopagita, chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,22–31)*, Warszawa – Kraków: Fronda PL – Wydawnictwo AA, 2010.

Świtkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyńska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.

Tavolaro A., *Eikon and Symbolon in the Corpus Dionysiacum: Scriptures and Sacraments as Aesthetic Categories*, w: *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500–900*, red. F. Dell'Acqua, E.S. Maindoli, Cham: Palgrave Macmillan, 2020, s. 41–75.

Théry G., *Scot Érigène truducteur de Denys*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi", 6 (1931), s. 185–278.

FROM ANAGOGICAL DEFORMED IMAGERY TO ANALYTICAL ART SYMBOLIC THEOLOGY IN JOHN SCOT ERIUGENA'S *EXPOSITIONES IN IERARCHIAM COELESTEM*

Summary

The aim of the article is to compare the differences between the accounts of symbolic theology in the thought of two greatest Neoplatonist Christian philosophers of Late Antiquity and Early Middle Ages, Pseudo-Dionysius the Areopagite and John Scot Eriugena. The analysis is based mainly on Eriugena's commentary on the Dionysian *Celestial Hierarchy*: *Expositiones in Ierarchiam*

Coelestem. The first part of the article considers the crucial aspects of Pseudo-Dionysian symbolic theology. The second examines the concepts of similar and dissimilar symbols in the works of Eriugena. The third consists of an examination of the 15th chapter of *Expositiones* revealing the original Eriugenian concept of the analytical discipline applied to symbolical exegesis. The inquiry leads to the conclusion that although John Scot Eriugena tried to keep to the original thought of the Areopagite, he presented a different understanding of the anagogical role of the figurative images of God and the Angels.

Keywords: symbolism, theology, angels, hierarchy, Eriugena, Pseudo-Dionysius, *Expositiones*

Słowa klucze: symbolika, teologia, aniołowie, hierarchia, Eriugena, Pseudo-Dionizy, *Expositiones*