

Bożena Gierek

„CELTYCKA DUCHOWOŚĆ” A PANENTEISTYCZNA KONCEPCJA JANA SZKOTA ERIUGENY

„Celticka duchowość” to termin niezwykle popularny, nie tylko w Irlandii, ale na całym obszarze Wysp Brytyjskich, wzbudzający jednak wiele kontrowersji wśród badaczy, którzy głównie mają zastrzeżenia do jego pierwszej części, stąd umieszczam go w cudzysłowie. Interpretacji „celtyckiej duchowości” jest wiele, zwłaszcza że używanie określenia „celtycki” bywało podyktowane względami nie tylko kulturowymi, ale także politycznymi. Bardzo często w kontekście tego zagadnienia pojawiają się odwołania do Jana Szkota Eriugeny (IX wiek), uważanego za jednego z największych filozofów Kościoła celtyckiego. To, co łączy filozofa z „celtycką duchowością”, to podzielenie poglądu, iż cały świat jest teofanią Boga, wobec czego poznając świat, można poznać (do pewnego stopnia) samego Stwórcę. To odkrywanie Boga poprzez Jego dzieło związane jest z panenteizmem, natomiast Eriugena oskarżany był, i nadal bywa, o poglądy panteistyczne. Aby sprawdzić, czy oskarżenia te są uzasadnione, sięgam do jego dzieła *Periphyseon (O naturze)*, w którym autor szczegółowo wyklada swoją koncepcję.

W niniejszym artykule przedstawiam wspólne cechy, ale też prawdopodobne korzenie, „celtyckiej duchowości” i poglądów Eriugeny. Na początku przybliżyłam współczesne próby definiowania pojęcia „celtyckiej duchowości” oraz opisuję jej cechy, odwołując się głównie do przykładów irlandzkich. Przytaczam tutaj współczesne interpretacje „celtyckiej duchowości”, jako że wcześniej nie zajmowano się jej terminologią. Ponieważ o kontrowersyjnych interpretacjach samego terminu (jak i źródłach jego pochodzenia, a także związkach z ruchem pogańskim oraz New Age) pisałam już szerzej w dwóch moich artykułach¹, dlatego też tutaj jedynie przytaczam pewne definicje

¹ B. Gierek, *Duchowość celtycka – pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-

niezbędne do zaznajomienia Czytelnika z tym zjawiskiem. Nie zajmuję się wszelkimi wypaczeniami związanymi z zawłaszczeniem elementów kultury celtyckiej dla celów politycznych bądź innych, czy też z tak zwanym irlandzkim odrodzeniem (renesansem), a to między innymi właśnie ze względu na nieposługiwanie się przez ich reprezentantów terminem „celtycka duchowość”. Z pierwszym nurtem związane jest tworzenie romantycznego wizerunków druidów, czego początki sięgają XVI wieku, a o czym obszernie traktuje Stuart Piggott². Wtedy też we Francji rodzą się tendencje nacjonalistyczne odwołujące się do przedrzymskiej Galii – do galijskich przodków. Równocześnie są to początki badań nad celtyckimi językami. W XVII–XVIII wieku badania te nabierają rozmachu, a wraz z nimi pojawiają się mistyfikacje i fałszerstwa, związane tak z archeologią (łączenie megalitycznych obiektów, na przykład Stonehenge, z celtyckimi druidami), jak i z literaturą (opublikowanie przez Jamesa Macphersona rzekomo autentycznej celtyckiej poezji w dziele pod tytułem *Fragments of Ancient Poetry, Collected in the Highlands of Scotland – Fragmenty starożytnej poezji, zebranej w górach Szkocji*). Naukowe badania kultury celtyckiej znajdują oparcie w rozwoju badań archeologicznych, prowadzonych w drugiej połowie XIX wieku. W tym samym czasie w Irlandii rozwija się dynamicznie niepodległościowy ruch, połączony ze wspomnianym wyżej „irlandzkim odrodzeniem”, którego twórcy (Standish James O’Grady, Sir Samuel Ferguson i Douglas Hyde), jak i inni przedstawiciele (na przykład William Butler Yeats, Lady Gregory), często dawali się ponieść fantazji w odwoływaniu się do celtyckiej przeszłości, w dużej mierze jedynie opartej na dawnych legendach (mitach).

Przytoczone przeze mnie interpretacje „celtyckiej duchowości” zdają się być naznaczone romantyzmem, a nawet mistycyzmem, jednakże trudno spodziewać się czegoś innego w przypadku definiowania takiej materii. Nie zmieni tutaj zbyt wiele zastąpienie słowa „duchowość” terminem „świat wewnętrzny”, który to łączony jest z procesami świadomości³, czy też innym, dlatego pozostają przy określeniu „celtycka duchowość”. Omawiając jej charakterystyczne cechy, sięgam zarówno do celtyckiej tradycji przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej, po czym ukazuję sposoby jej przejawiania się w irlandzkim chrześcijaństwie pierwszych wieków⁴. Ze względu na ogra-

-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 307–319; eadem, „*Celtic Spirituality*” in *Contemporary Ireland*, [w:] *Ireland’s New Religious Movements*, eds. O. Cosgrove et al., Newcastle 2011, s. 300–316.

² S. Piggott, *Druidzi*, tłum. J. Tyczyńska, J. Prokopiuk, Warszawa 2000, s. 123–182.

³ Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Kozieł, Warszawa 2000, s. 98.

⁴ Chrześcijaństwo pojawiło się w Irlandii prawdopodobnie w IV wieku, a z pewnością było tam już obecne (przynajmniej na pewnych obszarach) przed przybyciem na Wyspę św. Patryka.

niczona objętość artykułu nie jestem w stanie bardziej szczegółowo omówić cech „celtyckiej duchowości” ani też jej przejawów w irlandzkim chrześcijaństwie, zwłaszcza podać źródeł tych cech w kulturze celtyckiej, dlatego też odwołuję Czytelnika do następujących pozycji, które szerzej traktują o tych zagadnieniach: B. Gierek, *Duchowość celtycka – pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age* („celtycka duchowość”), B. Gierek, *Tradycja celtycka w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego* (tradycja celtycka – w tym duchowość – w żywotach świętych, w hymnach, pieśniach i modlitwach), szczególnie zaś S. Ó Duinn, *Where Three Streams Meet* (który opierając się na oryginalnych tekstach, ukazuje elementy celtyckiej duchowości, głównie w chrześcijaństwie, ale nie tylko).

Część dotycząca „celtyckiej duchowości” stanowi wprowadzenie do dalszych rozważań poświęconych Eriugenie i jego dziełu, na którego wpływ z pewnością miała kultura celtycka, a tym samym „duchowość celtycka”. Najpierw więc przedstawiam postać Eriugeny oraz jego dzieło *Periphyseon*, a także bardzo krótko piszę o jego recepcji, następnie przywołuję wypowiedzi badaczy dotyczące oskarżenia filozofa o panteistyczne poglądy, po czym głos oddaję samemu oskarżonemu, sięgając do jego dzieła. Aby jak najwierniej zarysować koncepcję autora, wybrane z jego dzieła fragmenty, które moim zdaniem najlepiej oddają myśl filozofa, połączyłam w jedną logiczną całość, do minimum ograniczając moje komentarze. Podsumowując rozważania, wracam do kierowanych pod adresem Eriugeny oskarżeń o „heretyckie” poglądy i zastanawiam się nad źródłem ich powstania. Artykuł kończę, wskazując na miejsce filozofa i jego panenteistycznej koncepcji we współczesnej „celtyckiej duchowości”.

„CELTYCKA DUCHOWOŚĆ” I JEJ CHARAKTERYSTYCZNE CECHY

„Celtycka duchowość” to termin, który stał się niezmiernie popularny w Irlandii, tak w środowisku kościelnym, jak i neopogańskim, także newage’owskim, w latach 80. i 90. XX wieku, chociaż „formy «celtyckiej duchowości»” rozwijały się od lat 70. XX wieku⁵. Współcześnie najwcześniej użył tego wyrażenia w swojej książce *Paths in Spirituality*, wydanej w 1972 roku, John Macquarrie⁶. Od tej pory na temat „celtyckiej duchowości” pojawiły się setki książek,

⁵ M. Maher, Review of *The Quest for Celtic Christianity*, D. E. Meek, „Irish Theological Quarterly” 2004, Vol. 69 (2), s. 205. Jeśli nie podano inaczej, teksty obcojęzyczne w tłumaczeniu autorki artykułu.

⁶ I. Bradley, *Celtic Christianity: making myths and chasing dreams*, Edinburgh 1999, s. 192.

które według Michéala Mac Craith⁷, z paroma wyjątkami, powinny zostać opatrzone *government health warning*.

Autorzy definicji czy też określeń „celtyckiej duchowości” odnoszą ją do przeżyć wewnętrznych, które według nich są związane ze starożytnymi Celtami i ich kulturą. Dla Jamesa P. Mackeya jest to „cokolwiek, co zdaje się odbijać wewnątrz pewnych głębi mojej własnej celtyckiej świadomości”⁸. Elizabeth Culling pojmuje „celtycką duchowość” jako sposób, w jaki Celtowie „odpowiadali Bogu”⁹. Esther de Waal uważa, iż „celtycki sposób postrzegania świata był przepojony poczuciem wszystko przenikającej obecności Boga”¹⁰, a Oliver Davies i Fiona Bowie dodają, że komunikowanie się Boga (czy też transcendentnej siły) z człowiekiem i jego społecznością miało miejsce wewnątrz naturalnego świata¹¹. Podobnego zdania jest John Macquarrie, według którego Celt był „człowiekiem upojonym Bogiem”¹², którego życie ze wszystkich stron było objęte przez boską Istotę¹³. Stąd bierze się tak silne podkreślanie obecności Bożej w otaczającym świecie – w postrzeganiu świata jako teofanii Boga, bowiem „przyroda jako dzieło stworzone przez Logos jest widzialnym dowodem wszechmocnej, ojcowskiej mocy twórczej”¹⁴. Przesłanie to widoczne jest zarówno w starożytnych, jak i współczesnych utworach eklezjalnych¹⁵.

Interpretacji „celtyckiej duchowości” jest wiele, a co za tym idzie, także kontrowersji z nimi związanych. Zamieszanie wokół tego pojęcia ma być wynikiem „mgieł niejasności, które spowijają historyczne świadectwa dotyczące Celtów”¹⁶. Nie da się zaprzeczyć, iż powyższe określenia „celtyckiej duchowości” są naznaczone głębokim romantyzmem. Opierają się jednak na dorobku kulturowym Celtów (w tym na źródłach przekazanych przez starożytnych pisarzy), na podstawie którego można wyodrębnić charakterystyczne cechy „celtyckiej duchowości”. Podstawową wymienianą cechą jest wręcz holistyczne podejście do całego kosmosu, a przede wszystkim zorientowanie

⁷ M. Mac Craith, *The Legacy of Columba: Beyond the Celtic Myth*, [w:] *Christian Mission in Western Society*, eds. S. Barrow, G. Smyth, London 2001, s. 65–91.

⁸ J. P. Mackey, *Introduction: Is There a Celtic Christianity?*, [w:] *An Introduction to Celtic Christianity*, ed. J. P. Mackey, Edinburgh 1989, s. 10.

⁹ E. Culling, *What is Celtic Spirituality?*, Bramcote–Nottingham 1994, s. 4–5.

¹⁰ E. de Waal, *A World Made Whole*, Glasgow 1991, s. 32.

¹¹ O. Davies, F. Bowie, *Celtic Christian Spirituality*, London 1995, s. 6.

¹² Już Juliusz Cezar (I wiek p.n.e.) zauważył, iż Galowie byli niezmiernie religijnym ludem.

¹³ Za: S. Ó Duinn, *Where Three Streams Meet*, Dublin 2000, s. 9.

¹⁴ J. Streit, *Sonne und Kreuz*, Stuttgart 2001, s. 83.

¹⁵ Zob. S. Ó Duinn, op. cit., s. 156–189; B. Gierek, *Tradycja celtycka w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego*, Kraków 2002, s. 179–224.

¹⁶ E. Culling, op. cit., s. 3.

na stworzenie. W tym podejściu „nie ma niczego zbyt powszedniego, czego nie można by wywyższyć, ani niczego zbyt wywyższonego, czego nie można by uczynić powszednim”¹⁷. Mamy tutaj dowartościowanie każdego elementu otaczającego świata, którego częścią jest człowiek. Zatem kolejną cechą „celtyckiej duchowości”, na której się ona zasadza, jest harmonijne współzycie człowieka z naturą. Ta harmonia dla Celtów, tak jak i dla innych ludów, których życie zależało od uprawy roli i hodowli, była czymś naturalnym i oczywistym. Celtyccy chrześcijanie cechę tę łączą z obecnością Boga w Jego dziele, co nie oznacza utożsamiania Boga z jego dziełem. Dlatego też uważają, że człowiek może sobie rościć do tego dzieła prawo, ale ma też obowiązek je chronić i szanować. Peter Brown pisze, iż w „celtyckim podejściu do Boga w relacji człowieka z przyrodą nie było miejsca na konflikt”¹⁸. Ba, mówi się nawet o intymności w tejże relacji, w tym o bliskości dzikich zwierząt. Widać to zwłaszcza w irlandzkich (także szkockich) opowieściach (zawierających liczne poematy i ballady) o dawnych bohaterach, które składają się na „Cykl Feniański”. Bardzo często pojawiają się w nich piękne opisy przyrody¹⁹, bowiem to ona była uważana przez fenian (bohaterów „Cyklu Feniańskiego”) za ich dom. I choć utwory te, jak i inne dawne opowieści, zostały spisane w dobie chrześcijaństwa (w klasztorach) i zapewne podlegały jego wpływowi, to jednak zachowały przedchrześcijańskiego ducha, co w dalszym ciągu zadziwia badaczy²⁰. Opowieści te uważane są za bardzo ważne źródło świadczące o „celtyckim rozumieniu zwykłego stworzenia”²¹. Według de Waal wyrażona w nich została „przedchrześcijańska miłość do stworzenia”²².

Akcentowanie elementu mistycznego jest kolejną cechą „celtyckiej duchowości”. Z pewnością odgrywał on znaczącą rolę w kontaktowaniu się starożytnych druidów z bóstwami (siłą transcendentálną), o czym donoszą antyczni pisarze. Pojawia się także w sztuce (między innymi w literaturze i rzeźbie), która jest szczególnym sposobem wyrażania odczuwania Bożej obecności w świecie przez Celtów²³. Davies i Bowie uważają, że spo-

¹⁷ E. de Waal, op. cit., s. 11.

¹⁸ Za: ibidem, s. 68.

¹⁹ Zob. *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)*, trans., introduction and notes A. Dooley, H. Roe, Oxford 2008. *Tales of the Elders of Ireland* jest wersją angielską średnioirlandzkiego dzieła *Acallam na Senórach* („Rozmowa Starszych/Starców”), datowanego na koniec XII wieku. Jest to najdłuższy literacki tekst pochodzący z okresu wczesnoirlandzkiego, zawierający najstarszą i najobszerniejszą kolekcję feniańskich opowieści i wierszy.

²⁰ J. Streit, op. cit., s. 61.

²¹ G. S. M. Walker, [za:] E. de Waal, op. cit., s. 43.

²² Ibidem, s. 68.

²³ E. Culling, op. cit., s. 23.

sób interpretacji religii i krajobrazu przez Celtów, opierając się tendencji „wyabstrahowania społeczności człowieka z jego otoczenia [...] przewyższa wszystko, cokolwiek możemy znaleźć w późniejszym świecie klasycznym”²⁴. Celtycki mistycyzm, nawet jeśli znalazł wyraz w sztuce materialnej, to jest silnie związany ze środowiskiem naturalnym człowieka, jest podstawą harmonijnego współżycia człowieka z naturą.

Charakterystyczną cechą „celtyckiej duchowości” jest przyznanie znaczącego miejsca w celtyckiej społeczności kobiecie²⁵. Była ona nierozdzielnie związana z ziemią, ale także z hodowlą, co widać nie tylko w legendach irlandzkich i w nazwach elementów środowiska geograficznego, ale także w żywotach świętych kobiet irlandzkiego chrześcijaństwa oraz poniekąd w tekstach prawa irlandzkiego (*Brehon Law*). To ostatnie zaczęto spisywać w VI wieku n.e.

Wielce wyrafinowana sztuka, zwłaszcza pisarska, reprezentowana w Irlandii przez bardów i filidów, jest kolejną cechą „celtyckiej duchowości”. Widoczna jest także w zdobnictwie przedmiotów użytkowych i sakralnych, które do dziś wzbudza zachwyty. Niektórzy badacze dopatrują się w nim czegoś więcej niż jedynie funkcji dekoracyjnej. Janina Rosen-Przeworska uważa, że za pomocą sztuki celtyckiej przekazywane były zaszyfrowane treści religijne przeznaczone dla osób wtajemniczonych. Każdy element zdobniczy miał posiadać określone właściwości magiczne, które przechodziły na noszącą je osobę²⁶. Sztuka celtycka pozostawiała dużo miejsca na indywidualizm, uważany za kolejną cechę „celtyckiej duchowości”. Niemniej jednak był on silnie osadzony w zbiorowości, do tego stopnia, iż mówi się o tak zwanym duchu zbiorowości. Bo chociaż bardowie czy też filidowie tworzyli indywidualnie, to jednak po to, by dzielić się swoim kunsztem, prezentując swoje dzieła przed publicznością – na dworach bądź zgromadzeniach całego ludu (*túath*), za co byli odpowiednio wynagradzani. Także dzieła innych rzemieślników były tworzone z myślą o odbiorcy, tak indywidualnym, jak i grupowym, a nierzadko w sposób pośredni bądź niepośredni służyły całej społeczności. Należy dodać, iż rzemieślnicy w społeczności celtyckiej byli zaliczani do najwyższej warstwy, zwanej w Irlandii *áes dana* („ludźmi sztuki”).

Łączność z przodkami, wyrażająca się w ich kulcie, przybierającym różne formy, jest jeszcze jedną ważną cechą „celtyckiej duchowości”. Czuwanie (zanglicyzowane *waking*) przy ciele zmarłego oraz zawodzenie

²⁴ O. Davies, F. Bowie, op. cit., s. 6.

²⁵ O znaczeniu kobiety zob. B. Gierek, *Religie Celtów*, Kraków 2013, s. 85–124.

²⁶ J. Rosen-Przeworska, *Tajemnica sztuki celtyckiej*, „Z Otchłani Wieków” 1979, nr 2, s. 158–162.

(irlandzkie *caoineadh*) stanowią nieodłączną część rytuału pogrzebowego. Żegnanie zmarłego z jednej strony miało go utwierdzić w przekonaniu, że w dalszym ciągu jest drogim członkiem wspólnoty, a z drugiej – powstrzymać przed powrotem i uszkodzeniem pozostałym przy życiu krewnym. Czuwaniu i zawodzeniu towarzyszyły gry pogrzebowe, które bardzo długo utrzymywały się już po wprowadzeniu chrześcijaństwa. Podkreślanie wspólnoty żywych i zmarłych jest wyrazem związku przeszłości z teraźniejszością, co znajdowało odzwierciedlenie w życiu codziennym Celtów. Motyw ten pojawia się często we współczesnych utworach jako wyraz miłości i przywiązania do rodzimej ziemi – do ziemi przodków. Mówi się wtedy o *sense of place*. W utworach tych symbole pogańskie – symbole z przeszłości umieszczone są w kontekście teraźniejszości tak zrećnie, iż zdają się być naturalnym jej elementem.

„Celticka duchowość” określana jest jako głęboko ucieleśniona i związana z tym, co stworzone, aczkolwiek zarazem przepelniona jest również głębokim mistycyzmem. Te jej cechy można odnieść do celtckiego pojmowania Boga jako transcendentnego oraz immanentnego, jednak z większym naciskiem na immanentność.

„DUCHOWOŚĆ CELTYCKA” W IRLANDZKIM CHRZEŚCIJAŃSTWIE PIERWSZYCH WIEKÓW

„Celticka duchowość” w irlandzkim Kościele została w pewnym stopniu dostosowana do jego nauki, niemniej jednak rodzima kultura, której wytworem duchowość ta była, musiała mieć znaczny wpływ na głoszoną przez niego ewangelię. Seán Ó Duinn²⁷ przypuszcza, że ślady starożytnej nauki mogły zachować się w chrześcijańskiej tradycji, do której należą rodzime modlitwy ludowe. Oprócz nich mamy także obfitą poezję, zarówno świecką, jak i religijną, w której obecny jest element mistyczny, związany z odczuwaniem przez człowieka wszechobecności Bożej, tak jak zostało to przedstawione w słynnej odpowiedzi św. Patryka, jakiej miał udzielić dwóm córkom (Eithne i Fedelm) króla Laogaire’a (panującego w IV wieku), zapytany o naturę swojego Boga²⁸:

Nasz Bóg jest Bogiem wszystkich rzeczy.

[...]

On ma siedzibę, zarówno w niebie i na ziemi, i w morzu,
jak i we wszystkim, co w tym jest.

²⁷ S. Ó Duinn, op. cit., s. 168.

²⁸ Spotkanie to jest opisane w *Księdze z Armagh (Book of Armagh)*, pochodzącej z 807 roku.

On inspiruje wszystkie rzeczy,
 on ożywia wszystkie rzeczy;
 on przewyższa wszystkie rzeczy.
 On rozpala światło słońca i światło księżyca.
 On uczynił źródła w spieczonym kraju i osuszył wyspy na morzu,
 i gwiazdy wyznaczył, aby służyły większym światłom²⁹.

Wszehobecność Boga została pięknie wyrażona w modlitwie ochronnej, najczęściej zwanej *St. Patrick's Breastplate* („Tarczą ochronną św. Patryka”)³⁰, w której modlący się jest integralną częścią świata będącego dziełem Stwórcy. Obecny we wszystkim Bóg jest przywoływany, by chronić człowieka z sześciu stron (północy, południa, wschodu, zachodu, od góry i od dołu):

Chrystus ze mną, Chrystus przede mną, Chrystus za mną,
 Chrystus we mnie, Chrystus pode mną, Chrystus nade mną,
 Chrystus po mojej prawicy, Chrystus po mojej lewicy!³¹

Na tym fragmencie *St. Patrick's Breastplate* do dzisiaj wzorują się liczni autorzy irlandzkich modlitw³². Interesujące jest to, że w utworze tym wiadać połączenie dwóch religii: pogańskiej i chrześcijańskiej, a właściwie podporządkowanie pierwszej tej drugiej. Dawne siły pogańskie – ożywione elementy przyrody – zostały poddane Bogu i teraz są przywoływane przez świętego (święty „wiąże się” z nimi), aby chroniły go przed wszelkim złem:

Wiążę się dzisiaj z silną mocą, wezwaniem Trójcy.

[...]

Wiążę się dzisiaj z mocą nieba,
 światłem słońca,
 blaskiem księżyca,
 wspaniałością ognia,
 prędkością błyskawicy,
 szybkością wiatru,
 głębokością morza,
 stałością ziemi,
 trwałością skały³³.

²⁹ *The Tripartite Life of Patrick*, ed. W. Stokes, Vol. 1, London 1887, s. 101–103.

³⁰ Najstarsza zachowana wersja jest datowana na IX wiek, ale forma użytego w utworze języka sugeruje jego znacznie starsze pochodzenie.

³¹ *The Tripartite Life of Patrick*, ed. W. Stokes, op. cit., s. 51–53.

³² Zob. B. Gierek, *Tradycja celtycka...*, op. cit., s. 179–224.

³³ *The Tripartite Life of Patrick*, op. cit., s. 49–51.

Piękno przyrody, obrazy harmonijnego współzycia człowieka z naturą to częste motywy występujące w literaturze eklezjalnej, głównie w opisach życia monastycznego. Przykładem może być wyznanie iryjskiego mnicha Manchána, żyjącego w około dwunastoosobowej wspólnotcie, zawarte w anonimowym wiersz z X wieku:

Mam życzenie, o Synu żywego Boga, wieczny starożytny Królu,
Aby mała ukryta na odludziu chata mogła być moim mieszkaniem.
Zupełnie szara płytka woda, obok niej czysta sadzawka,
aby zmyć grzechy dzięki łasce Świętego Ducha.
Piękny las w pobliżu, otaczający ją ze wszystkich stron,
Dla pożywienia ptaków o wielu głosach, dla schronienia, aby je ukryć.
[...]
Sześć par dodatkowo oprócz mnie nieustannie modlących się do Króla,
który sprawia, że słońce świeci.
Oto hodowla, której bym się podjął i otwarcie wybrał:
delikatny, pachnący por, kury, nakrapiany łosoś, pszczoły –
Ubrania i żywności pod dostatkiem dla mnie od Króla, którego sława jest piękna,
aby siedzieć przez chwilę, i modlić się do Boga w jakimś miejscu³⁴.

Plastyczny opis przedstawiony powyżej daje obraz sielankowego azylu dla szukających odosobnienia, choć wiemy, że monastyczna rzeczywistość była raczej surowa. Przyroda zajmuje także bardzo ważne miejsce w żywotach świętych, w których mowa jest o harmonijnym współzyciu z naturą, zwłaszcza widać to na przykładach przyjacielskich wprost relacji pomiędzy świętymi a zwierzętami. Te ostatnie albo nazywane są ich braćmi (także Braćmi pisanymi dużą literą), albo występują jako łagodne i posłuszne im stworzenia, choć zwykle są dzikie i nieujarzmione, a z pewnością niebezpieczne dla człowieka.

Indywidualizmem, charakterystycznym dla przedchrześcijańskiej sztuki celtyckiej, odznaczały się także dzieła (przedmioty sakralne i użytkowe) w okresie wczesnego chrześcijaństwa. Pojawiły się jednak nowe możliwości wyrażania sztuki, jak na przykład kamienne, wysokie krzyże, które są wspaniałym przykładem adaptacji dawnej religii przez nową. Niektóre z nich to bardzo proste pomniki ze skromną, wręcz oszczędną dekoracją, inne natomiast można porównać do zapisanych kart książki, bowiem zostały na nich utrwalone całe sceny biblijne, tak jak na krzyżu św. Patryka i Kolumby z Kells (hrabstwo Meath), krzyżu z Casteldermot i krzyżu z Moone (hrabstwo Kildare)³⁵. Elementy dekoracyjne, znajdujące się na krzyżach czy też zdobiące średniowieczne iryjskie manuskrypty, są wyrazem nieprzerwa-

³⁴ Ó Duinn, op. cit., s. 193–194.

³⁵ Szerzej: J. Streit, op. cit., s. 101–129.

nej, aczkolwiek przekształconej „celtyckiej duchowości”. Wśród symboli przeważają motywy solarne: okręgi, spirale, romby, płatki kwiatów. Okrąg słoneczny, otaczający ramiona krzyża bądź też przecinający go, jest charakterystyczną cechą tak zwanych celtyckich krzyży.

„Celtycka duchowość” znalazła także swój wyraz w architekturze, której liczne budowle sakralne są tego przykładem. Zdobią je motywy celtyckie, z których najbardziej rozpoznawalnym są *tête coupées* (ścięte głowy). Dla Celtów stanowiły one esencję ich właścicieli, w związku z czym kult głowy zajmował poczesne miejsce w społeczności celtyckiej. W katedrze w Clonfert (hrabstwo Galway)³⁶ oraz kościele w Dysert O’Dea (hrabstwo Clare)³⁷ występują na pięknych romańskich portalach z XII wieku. Kolekcja głów z Dysert O’Dea dodatkowo jest przemieszana z głowami zwierzęcymi. Elementy celtyckie wykorzystywane są często we współczesnej architekturze, której przykładem jest zbudowana w 1916 roku kaplica Honan, znajdująca się na terenie University College Cork, zwana *Sparkling Jewel of the Celtic Revival*. Nad wejściem do kaplicy znajdują się trzy koncentryczne łuki, z których każdy zdobi inny motyw: zygzaki, guzki i szewrony. Każda z sześciu kolumn przy wejściu zwieńczona jest głową irlandzkiego świętego, przedstawionego ze splątanymi włosami. Na mozaice podłogowej w kaplicy widnieje celtycki potwór z rozdziawioną paszczą, z której wypływa „rzeka życia”. W jej wodach znajdują się ryby i fantastyczne węże. Inna scena mozaikowa ukazuje różne zwierzęta umieszczone pośród konarów drzewa. Bardzo sugestywną interpretację wybranych elementów średniowiecznych katedr, nawiązujących do symboliki drzewa i celtyckiego miejsca kultu w ogóle, zwanego *nemeton*, którym był zagajnik bądź polana w lesie, podaje Ó Duinn: „kolumny przypominają ogromne drzewa, sklepienia krzyżowe – łuki gałęzi, a witraże przepuszczają światło, podobnie jak załamane światło słoneczne w lesie”³⁸.

JAN SZKOT ERIUGENA I JEGO „PANTEISTYCZNA” KONCEPCJA

Jan Szkot Eriugena urodził się na początku IX wieku, najprawdopodobniej w Irlandii, na co wskazuje jego (przez niego używany) przydomek Eriugena („pochodzący z Ériu”, czyli z Irlandii), a także drugie z imion – Szkot, oznaczające Irlandczyka³⁹. Około połowy IX wieku został pierwszym nadwornym

³⁶ Jej pierwsza fundacja miała miejsce około 557 roku.

³⁷ Pierwsza założenia pochodzą z XII wieku.

³⁸ S. Ó Duinn, op. cit., s. 87.

³⁹ *Scotti* pochodzi od irlandzkiego słowa znaczącego „grabieżcy”. Miano to nadano

uczonym Karola Łysego. Od około 870 roku nie spotyka się już o nim wiadomości w źródłach pisanych. Być może wrócił wtedy do Irlandii lub też zmarł. Był niezwykłym erudytą – znał język grecki, pisał poezję w tym języku, tłumaczył na łacinę dzieła Dionizego Areopagity (zwanego Pseudo-Dionizym – V–VI wiek) oraz Maksyma (Wyznawcy) z Chryzopolis (VI–VII wiek), do których idei często nawiązywał, rozwijając je. Był także autorem komentarzy do dzieł Marcjana Kapelli (V wiek) i Boecjusza (V wiek). Jak napisał o nim Władysław Tatarkiewicz: „W epoce niemowlęctwa nauki ten subtelny filozof był zjawiskiem prawie niepojętym, anachronizmem, «żywą zagadką». [...] był jedynym umysłem o aspiracjach systematycznych i zdolnościach spekulacyjnych”⁴⁰. Jerzy Strzelczyk⁴¹ nazywa Eriugenę „geniuszem”, zaś Etienne Gilson pisze, iż osobowość Eriugeny „góruje nad ówczesną epoką, a jego doktryna zajmuje tak wyjątkowe miejsce w historii myśli Zachodu”⁴².

Za najważniejsze dzieła Eriugeny uważa się *De divina praedestinatione (O boskim przeznaczeniu)* oraz *Periphyseon (O naturze)*⁴³, powszechnie znany pod nazwą *De divisione naturae (O podziale natury)*. Nazwa ta upowszechniła się od 1681 roku, kiedy to dzieło zostało opublikowane pod taką nazwą przez Thomasa Gale’a. Panenteistyczna koncepcja Eriugeny, która mnie interesuje w tym artykule, najpełniej została wyrażona w dziele *Periphyseon*. Innymi dziełami, w których odnajdujemy tę koncepcję, są: komentarz do pism Pseudo-Dionizego Areopagity, *Komentarz do Ewangelii Jana* oraz *Homilia do Prologu do Ewangelii Jana*. Myślą przewodnią, stanowiącą podstawę wywodów Eriugeny, było to, iż Bóg jest prawdziwą esencją wszystkich rzeczy, wobec tego cały świat jest teofanią Boga. W takim razie poznając świat, można także poznać samego Stwórcę (choć tylko do pewnego stopnia), jako że stworzenie objawia Boga. Pogląd ten zwany jest⁴⁴ panenteizmem,

Irlandczykom, którzy pod koniec III wieku zaczęli najeżdżać północno-zachodnie wybrzeża Brytanii (Szkocję, a także Walię i Kornwalię).

⁴⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990, s. 217.

⁴¹ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 298.

⁴² E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 105.

⁴³ Sam autor nazywa tak swoje dzieło, pisząc: „To, co jest i to, co nie jest zwane jest po grecku *physis*, a po łacinie *natura*”; zob. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, t. 1, tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 59.

⁴⁴ Na przykład przez Ó Duinna podczas jego wystąpień; zob. także: T. Conway, *Panentheism and the Reality of God*, 1995, 2006, [online], www.enlightend-spirituality.org/panentheism.html [dostęp: 7.08.2012]. Jako że greckie *pan* oznacza „wszystko”, *theos* – „bóg”, a *en* – „w”, zatem *pantheism* oznacza, że „wszystko jest Bogiem”, a *panentheism* – że „wszystko jest w Bogu”; zob. Ch. Hartshorne, *Pantheism and panthesim*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, ed. L. Jones, New York 2005 [hasło z 1987], s. 6960.

w przeciwieństwie do panteizmu – „poglądu filozoficznego głoszącego, że Bogiem jest wszechświat pojęty jako całość; ubóstwienie (sił i praw) natury”⁴⁵. W przypadku panenteizmu nie mamy do czynienia z oddawaniem czci rzeczom stworzonym przez Boga, lecz Bogu, który jest Stwórcą tychże rzeczy. Za twórcę terminu „panenteizm” uważa się niemieckiego filozofa Karla Christiana Friedricha Krause (1781–1832), ucznia Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Johanna Gottlieba Fichtego. Dla Krausego bóstwo było „boskim organizmem łącznie z przyrodą i człowiekiem”⁴⁶. Jak zauważa Charles Hartshorne, nie ma dowodów na to, że Krause miał jakiś większy wpływ na późniejsze doktryny, poza dostarczeniem nazwy. Z pewnością jego rozumienie terminu „panenteizm” nie przystaje do koncepcji Eriugeny i semantycznie nie odpowiada takiemu samemu terminowi, którego znaczenie podaje Krause.

Nie bez lęku przystępujemy do przedstawienia systemu filozoficznego Eriugeny – pisze Jerzy Strzelczyk – a lęk ten wynika ze stopnia trudności i skomplikowania problematyki potraktowanej w sposób nieszablonowy i wręcz paradoksalny dla dwudziestowiecznego obserwatora, wreszcie ze względu na wieloznaczność i enigmatyczność niektórych sformułowań Eriugeny, dopuszczających rozbieżne interpretacje⁴⁷.

Eriugena nazywany był racjonalistą⁴⁸, mistykiem, ale „nade wszystko zaś narzucało się interpretatorom⁴⁹ pism Eriugeny przekonanie o panteistycznym charakterze jego filozofii”⁵⁰. Strzelczyk dodaje jednak, że teza ta została „w nowszych czasach zakwestionowana” i „Eriugenę po wielu stuleciach przywraca się więc ortodoksji...”⁵¹. O rozbieżnej interpretacji koncepcji Eriugeny pisze także Etienne Gilson:

[Johann Joseph von] Görres na przykład oskarża go o mieszanie filozofii z religią, a więc zarzuca mu błąd, który przystoi panteiście. Z drugiej strony B. Hauréau nazywa Jana Szkota „prawdziwie wolnym myślicielem”, przyznając mu tym samym najwyższą pochwałę⁵².

Należy zwrócić uwagę, jak różnie rozumiane jest słowo „panteizm” i „panteista”.

⁴⁵ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1994, s. 375.

⁴⁶ Ch. Hartshorne, op. cit., s. 6963.

⁴⁷ J. Strzelczyk, op. cit., s. 316.

⁴⁸ Przez Christopha Bernharda Schlätera.

⁴⁹ Barthélemy’emu Hauréau, Maurice’owi de Wulfowi oraz George’owi Bosworthowi Burchowi.

⁵⁰ J. Strzelczyk, op. cit., s. 316.

⁵¹ Ibidem.

⁵² E. Gilson, op. cit., s. 105.

Rozdział poświęcony Eriugenie w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza nosi tytuł: „Eriugena i prąd panteistyczny”, a rozpoczyna go następujące zdanie: „System najbardziej zbliżający się do panteizmu, jaki wydała filozofia średniowieczna, powstał na samym początku, już w IX w.; był dziełem Eriugeny”⁵³. Nieco dalej Tatarkiewicz rozwija ten wątek pisząc, iż według Eriugeny

[...] właściwa natura Boga jest w ogóle niepoznawalna [...]. To, co poznajemy z Boga, to nie sama Jego natura, lecz tylko Jego objawienia (teofanie). Sam Bóg jest ponad wszelkimi kategoriami [...] [Bóg] jest źródłem, z którego cały wszechświat powstaje. [...] [System Eriugeny] Przyjmował, że świat wywodzi się z Boga i że Bóg jest „istotą wszechrzeczy”, jest „wszystkim we wszystkim”: jest to formuła panteizmu [wyróżnienie – B. G.]. Wprawdzie nie wszystkie wypowiedzi Eriugeny brzmią w ten sposób, jednakże panteistyczne przeważają. Jako panteista był w wiekach średnich rozumiany, jako panteista oddział⁵⁴.

Jeszcze dalej Tatarkiewicz cytuje istotną dla koncepcji Eriugeny myśl: „Rzeczy istnieją tylko przez to, że partycypują [wyróżnienie – B. G.] w ideach, idee zaś przez to, że partycypują w Bogu [...] sam Bóg jest niepoznawalny i tylko objawienie się Jego jest przedmiotem filozofii”⁵⁵, którą jednak zdaje się ignorować, skoro w dalszym ciągu uważa Eriugę za panteistę. Zupełnie inaczej rozumie tę myśl Gilson, wyjaśniając, iż łacińskiemu *participatio* odpowiada greckie słowo *metousia*, które nie znaczy „podzielać byt wspólnie z”, ale raczej „mieć byt po”⁵⁶. Tak więc stwierdzenie Eriugeny, iż „Bóg i stworzenia to jedna i ta sama rzecz” oznacza, że każde stworzenie – z osobna i razem – jest manifestacją tego, co jest ponad bytem, a odczytywanie tego dosłownie czyni z Eriugeny panteistę. Choć Bóg jest ponad bytem, to na każdym bycie odcisnął swój znak, zatem – jak ujął to Gilson – „ciała materialne są jedynie znamionami Boga” i sprawiają, że człowiek otoczony nimi ze wsząd zwraca swoje myśli ku Stwórcy, kontempluje Go w Jego „teofaniach”⁵⁷. Według francuskiego filozofa panteistyczne interpretacje doktryny Eriugeny w dużej mierze wynikają z błędnej interpretacji słowa „podział”, bowiem

[...] nie powinniśmy wyobrazić sobie „natury” jako całości, której częściami byłby Bóg i stworzenia, ani jako rodzaju, którego gatunkami byłby Bóg i stworzenia. Bóg nie równa się wszystkim rzeczom, ani wszystkie rzeczy Bogu. [...] Podział natury oznacza akt, przez który Bóg wyraża siebie i daje się poznać w hierarchii bytów, które są inne niż On i od Niego niższe⁵⁸.

⁵³ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 216.

⁵⁴ Ibidem, s. 217.

⁵⁵ Ibidem, s. 218.

⁵⁶ E. Gilson, op. cit., s. 112.

⁵⁷ Ibidem, s. 115.

⁵⁸ Ibidem, s. 108.

Skoro więc współcześni badacze nie są zgodni w interpretacjach koncepcji Eriugeny, to nie powinno dziwić, że w średniowieczu było podobnie. Gilson pisze o „osłupieniu, jakie ogarnęło współczesnych Szkota Eriugeny w obliczu ogromnego dzieła metafizycznego i teologicznego, w które trudno było uwierzyć”, trudno pogodzić z „trzeźwymi naukami tradycji łacińskiej doktryny”⁵⁹, jednak przeciwko któremu nie można było wprost wystąpić, ponieważ opierało się na autorytetach Kościoła, do których odwoływał się jego autor. Do dzieła filozofa odwoływano się wkrótce po jego śmierci (Eryk z Auxerre oraz jego uczeń Remigiusz), ale – jak zaznacza Strzelczyk – „wiek X był na Zachodzie zbyt barbarzyński i ubogi intelektualnie”⁶⁰, by jego zasięg oddziaływania był większy. Po raz pierwszy dzieło *Periphyseon* zostało potępione, można rzec przez przypadek, w 1210 roku, kiedy to potępiono panteizujący ruch amalrycjów⁶¹ odwołujący się do tekstu Eriugeny. Samo dzieło było inspiracją dla wielu grup i teologów XIII wieku, między innymi dla albigensów⁶² oraz Mistra Eckharta. W 1225 roku Honoriusz III nakazał spalić *Periphyseon*. Potępienie ponowiono w 1241 roku. Kilka stuleci później, w 1684 roku, w trzy lata po opublikowaniu pism Eriugeny przez Thomasa Gale’a, umieszczono je na indeksie ksiąg zakazanych, gdzie pozostało do XX wieku.

PANENTEISTYCZNA KONCEPCJA ERIUGENY W DZIELE *PERIPHYSEON*

Przyjrzyjmy się zatem samemu dziełu *Periphyseon*, które Eriugena dedykował swojemu przyjacielowi Wulfadowi, późniejszemu (866 rok) biskupowi Bourges. Utwór ma formę dialogu pomiędzy „Wychowawcą” i „Uczniem”. Składa się z pięciu ksiąg, w których przedmiotem rozważań są: Bóg jako forma natury niestworzona i stwarzająca (ks. I); sfera Bożych Idei jako forma natury stworzonej i stwarzającej (ks. II); rzeczywistość stworzona jako forma natury stworzonej i niestwarzającej (ks. III i IV); Bóg jako kres wszystkiego i powrót do Niego wszystkiego jako forma natury niestworzonej i niestwarzającej (ks. IV i V).

Już na samym początku pierwszej księgi Eriugena przywołuje słowa Dionizego Areopagity zaznaczając, że Bóg jest „istotą wszystkiego”, ale jest

⁵⁹ Ibidem, s. 118.

⁶⁰ J. Strzelczyk, op. cit., s. 323.

⁶¹ Założony w 1210 roku przez Piotra z Corbeil, a wywodzący się od poglądów francuskiego teologa Amalryka z Bène (zm. 1206 lub 1207 roku), który głosił, że „cokolwiek jest, jest Bogiem”; zob. W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 220.

⁶² Neomanichejska sekta z południa Francji.

„ponad bytem”⁶³, a dalej powiada, że Bóg jest „więcej-niż-bytem” i właściwie to jest jedyna „definicja” Boga⁶⁴. On jest „Przyczyną wszystkich rzeczy, która przewyższa wszelkie pojmowanie, nie staje się znana [...] żadnej stworzonej naturze”⁶⁵. Pojąć intelektem można jedynie teofanie, czyli „pewne Boże przejawy” pierwotnych wzorów wszystkich stworzonych rzeczy⁶⁶ – przejawy Dobroci, albowiem „jest rzeczą niemożliwą bezpośrednio objawić stworzeniu samą przez się istotę i substancję Ojca i Syna i Ducha Świętego”⁶⁷. Te „Boże przejawy” pojąć może tylko natura obdarzona intelektem⁶⁸. Proces poznawania Boga i przyczyn prymordialnych odbywa się na skutek „pierwszego, zasadniczego ruchu duszy”⁶⁹, którym jest właśnie intelekt, „uformowany dzięki gnostycznej kontemplacji rzeczy inteligibilnych”⁷⁰. Następnie to, co zostało poznane w pierwszym ruchu, „w podobnie jednolity i całościowy sposób” dusza odciska w swoim drugim ruchu, którym jest rozum⁷¹.

W *Komentarzu do Ewangelii Jana* (I, 25) Eriugena nazywa teofanią „wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przez które i w którym Bóg często się pojawiał, pojawia oraz będzie jawił”. W tychże teofaniach „Bóg objawia się tym, którzy Go szukają i miłują”⁷². Owe teofanie, określane imieniem Boga, „odciskają się w naturze intelektualnej”⁷³. Człowiek może pojąć Boga za pomocą „widzenia umysłu”, bowiem w umyśle ludzkim „w szczególny sposób ustanowiony został obraz Stwórcy”⁷⁴. To „widzenie umysłu” ma miejsce wtedy, kiedy „ludzie sprawiedliwi” widzą Boga, czyli doznają ekstazy. Odnosi się to do tego życia, bowiem w przyszłym będą Go widzieć zawsze⁷⁵. Stan ekstazy powstaje, czy też, jak pisze Eriugena, „teofania dokonuje się”, przez współzstąpienie, a to dzięki *theosis*, czyli przez „przebóstwienie stworzenia”, w wyniku którego ludzka natura zostaje

⁶³ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 63.

⁶⁴ Ibidem, s. 207.

⁶⁵ Ibidem, s. 73. Tutaj Eriugena odwołuje się do słów św. Pawła zawartych w *Liście do Rzymian* (11,34).

⁶⁶ Ibidem, s. 73–75.

⁶⁷ Idem, *Periphyseon*, t. 2, tłum. A. Kijewska, Kęty 2010, s. 131.

⁶⁸ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 73–75.

⁶⁹ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 189, 193.

⁷⁰ Ibidem, s. 193–195.

⁷¹ Ibidem, s. 189.

⁷² Cytat z *Komentarza* pochodzi z przypisu autorstwa tłumaczki dzieła Eriugeny, Agnieszki Kijewskiej; za: Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 75.

⁷³ Ibidem, s. 81.

⁷⁴ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 61. Tę myśl Eriugena powtórzył za św. Augustynem (IV wiek).

⁷⁵ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 81.

podniesiona „ku samej Mądrości za sprawą miłości”⁷⁶. Wtedy też „ludzki duch «w sposób czysty»” kontempluje Boga we wszystkich rzeczach⁷⁷. Z tego wynika, że nie każdy człowiek jest w stanie dostrzec Boga, ba, są to nawet „bardzo nieliczni, całkowicie wolni od ziemskich myśli, oczyszczeni przez cnotę i wiedzę”⁷⁸. Oglądanie Boga czy też Jego przejawów (teofanii) jest udziałem jedynie tych, którzy Go prawdziwie szukają.

Tak więc Boża Natura, choć sama przez się niewidzialna, jawi się we wszystkim, co istnieje⁷⁹, bowiem to sam Bóg „czyni wszystko i staje się we wszystkim”⁸⁰. To „Bóg w sposób powszechny staje się w swoich stworzeniach, skoro wiadomo, że w nich On, bez którego nie mogą istnieć, nie tylko, że istnieje, ale jest również ich istotą”⁸¹. Bóg jest zarazem Twórcą i dziełem – wszystkim, co uczynił, „całkowicie i bez ograniczeń zawiera w sobie i poprzedza w sobie całe istnienie”⁸², bowiem „stworzenie było w Bogu, zanim stało się samym w sobie”⁸³. I z racji swej wszechwiedzy niemającej żadnych ograniczeń Bóg sam w sobie widział wszystko, co miało być stworzone, zatem – jak poucza „prawy rozum” – „z konieczności widział samego siebie”⁸⁴. Tak samo było w trakcie samego stwarzania. Eriugena odwołuje się tutaj do słów z *Księgi Rodzaju*, w której napisano, iż Bóg widział, że stwarzane przez niego rzeczy były dobre, co ma oznaczać, że „widział samego siebie we wszystkich rzeczach jako dobro. Bóg bowiem widzi jedynie samego siebie, ponieważ poza Nim nie ma niczego, a wszystko, co w Nim jest, jest Nim samym i jest Jego prostym widzeniem”⁸⁵. W takim razie Boga i stworzenie należy pojmować jako jedną i tę samą rzecz,

[...] albowiem zarówno stworzenie istnieje i trwa w Bogu, jak i Bóg w cudowny i niewypowiadany sposób stwarza się w stworzeniu i objawia samego siebie: niewidzialny czyni siebie widzialnym, niepojęty – pojmowalnym, ukryty czyni się jawnym, a niepoznany – poznany, a Ten, który nie ma formy i kształtu, czyni się kształtnym i pięknym, nadstotowy jawi się w istocie, nadnaturalny – w naturze [...]”⁸⁶.

⁷⁶ Ibidem, s. 83.

⁷⁷ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 69. W tym miejscu Eriugena odwołał się do Maksyma Wyznawcy.

⁷⁸ Idem, *Periphyseon*, t. 3, tłum. A. Kijewska, Kęty 2010, s. 267.

⁷⁹ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 101.

⁸⁰ Idem, *Periphyseon*, t. 3, op. cit., s. 95. Jest to powtórzenie słów Dionizego Areopagity.

⁸¹ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 299.

⁸² Idem, *Periphyseon*, t. 3, op. cit., s. 243.

⁸³ Ibidem, s. 229.

⁸⁴ Ibidem, s. 227.

⁸⁵ Ibidem, s. 313.

⁸⁶ Ibidem, s. 233.

Skoro więc Stwórca „staje się we wszystkich rzeczach”, to czyż nie doprowadzi to kogoś do stwierdzenia, że „Bóg jest wszystkim, a wszystko jest Bogiem [wyróżnienie – B. G.]”⁸⁷? Tutaj jednak Eriugena kategorycznie odrzuca możliwość takiego rozumowania, pisząc, iż „nawet ci, którzy uchodzą za mądrych, uznają to stwierdzenie za okropność [wyróżnienie – B. G.], wzięwszy pod uwagę wielorakie zróżnicowanie rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Bóg zaś jest jeden”⁸⁸. Ponadto Eriugena dodaje, że w rzeczach jest On „o tyle, o ile pojmuje się, że one są”⁸⁹. Stwierdzenia te pojawią się w księdze trzeciej, ale już w drugiej księdze Eriugena zastrzega, iż ani stworzenie nie jest częścią Boga, ani Bóg nie jest częścią stworzenia, aczkolwiek powołując się na Grzegorza z Nazjanzu⁹⁰, pisze, iż człowiek może być częścią Boga, oddając się „wznioślejszej kontemplacji”, ponieważ – jak napisano w Dziejach Apostolskich (17, 28) – „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, zatem „w sensie metaforycznym Boga nazywa się zarówno rodzajem, jak i całością, gatunkiem oraz częścią”⁹¹. To, że Bóg jest we wszystkim, będąc jednocześnie ponad wszystkim nieskończony⁹², oznacza, „że istnieje sam przez się, a wszystko to spośród tego, co jest, o czym orzeka się prawdziwy byt, jest Nim samym”⁹³. „Bo słusznie i zgodnie z rozumem może być orzekane o Nim wszystko, co jest w Nim i z Niego”⁹⁴, „cokolwiek zaś w tym, co jest, pojmuje się jako prawdziwie istniejące, to otrzymuje ono swój prawdziwy byt dzięki partycypacji⁹⁵ w tym jedynym, który sam przez się prawdziwie istnieje”⁹⁶, „wszystko bowiem, co od Niego pochodzi, uczestniczy w Nim”⁹⁷.

Bóg nie tylko „jest obecny we wszystkim bezgranicznie”, ale „utrzymuje i utrwala wszystko w trwaniu, sprawuje nad wszystkim pod każdym względem opiekę”⁹⁸, czyli nieustannie „dogląda” swojego dzieła. Jak to ujęła de Waal: Bóg nieustannie pracuje nad swoim dziełem *making his world whole*⁹⁹.

⁸⁷ Ibidem, s. 151.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, s. 235.

⁹⁰ Jeden z Ojców Kościoła z IV wieku.

⁹¹ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 39.

⁹² Ibidem, s. 229.

⁹³ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 305.

⁹⁴ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 39.

⁹⁵ O rozumieniu słowa *participatio* wspomniałam powyżej.

⁹⁶ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 305.

⁹⁷ Idem, *Periphyseon*, t. 3, op. cit., s. 85.

⁹⁸ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 321.

⁹⁹ E. de Waal, op. cit., s. 14.

W związku z powyższym

[...] wszystko, co poznaje się albo za pomocą cielesnych zmysłów, albo rozumu, albo intelektu, może być orzekane o Bogu, dlatego że jest Stwórcą wszystkich rzeczy, podczas gdy czysta kontemplacja prawdy wykazuje, że nie jest On niczym z tego, co jest o Nim orzekane¹⁰⁰.

Jakżeż więc zrozumieć, a nade wszystko pogodzić tę zdawać by się mogło sprzeczność w myśli Eriugeny? Otóż, „wszystko, co istnieje od najwyższego po najniższe, może być o Nim orzekane na mocy pewnego podobieństwa albo niepodobieństwa, albo przez przeciwieństwo, albo opozycję, ponieważ dzięki Niemu istnieje wszystko, co o Nim może być orzekane”¹⁰¹. Wszchemocny Stwórca wszechświata „stworzył nie tylko to, co jest Jemu podobne, ale także to, co jest niepodobne” i połączył „w pewną niewypowiadalną jedność z przeciwnych rodzajów i różnych form, a także z różnych porządków i substancji oraz przypadłości”¹⁰². W ten sposób uzyskał piękno i cudowną harmonię całego stworzonego wszechświata¹⁰³. Eriugena wspomina także o istnieniu wielu innych rzeczy, „w których rozpoznaje się niewyraźne podobieństwo Bożej Mocy”, jako że „Ona sama jest ponad wszelkim podobieństwem i przewyższa każdy przykład”¹⁰⁴. Jak zatem wyrazić niewyraźną Istotę i Moc Boga? Ano nie inaczej, pisze Eriugena, jak „przez swego rodzaju metaforę”¹⁰⁵ – „dostosowane do naszej natury znaczenia”¹⁰⁶. Wprawdzie „wszystko, co się o Nim orzeka, nie jest orzekane w sposób właściwy, lecz przenośnie”¹⁰⁷, ale jest to sposób, w jaki sam Bóg pozwala się wyrazić człowiekowi¹⁰⁸.

A więc czy możemy mówić o poznaniu Boga w takim sensie, w jakim używamy słowa „poznać”, skoro „i w odniesieniu do Przyczyny wszystkich rzeczy, którą jest Bóg, poznaje się jedynie, że jest, wychodząc od tego, co zostało przez Niego stworzone”¹⁰⁹ Eriugena odpowiada, iż żadne „wnioskowanie na podstawie rzeczy stworzonych nie pozwala nam pojąć, kim On jest”¹¹⁰,

¹⁰⁰ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 183.

¹⁰¹ Ibidem, s. 281.

¹⁰² Idem, *Periphyseon*, t. 3, op. cit., s. 109–111.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 315. Kwestię niemożności poznania Boga – absolutu podnosił już Plotyn (III wiek n.e.).

¹⁰⁵ Ibidem, s. 185.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 307.

¹⁰⁷ Idem, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 177.

¹⁰⁸ Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 307.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 207

¹¹⁰ Ibidem.

bowiem „On przewyższa wszystko, co jest i co nie jest, i w żaden sposób nie można określić, czym jest”¹¹¹. Dzieje się tak, ponieważ Boża Istota „jest nieuchwytna dla wszelkiego intelektu i znaczenia”¹¹². Jednakże Bożą Dobroć można pojąć jako niepojętą i wtedy

[...] nie bez powodu nazywa się ją Nicością z racji jej wzniosłości. Kiedy natomiast zaczyna się jawić w swoich teofaniach, to mówimy, że jakby z nicości przechodzi w coś. I ta, która – jak się sądzi – w sensie właściwym znajduje się ponad wszelką istotą, jest również w sensie właściwym poznawana w każdej istocie i dlatego wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie może zostać nazwane teofanią, czyli Bożym pojawieniem się¹¹³.

Zatem poznanie Boga czy też Jego przejawów jest możliwe, bowiem – tutaj Eriugena odwołuje się do św. Pawła (Rz 1,20) – „od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz wieczność stają się widzialne dla umysłu poprzez to, co zostało stworzone”¹¹⁴. Jako przykłady osób, którym było to dane, filozof wymienia Abrahama (który poznał Boga z obrotu gwiazd), Mojżesza (który rozpoznał Go w płonącym krzaku) oraz Apostołów na Górze z Chrystusem (którzy zostali wprowadzeni w „boskie misteria”).

PODSUMOWANIE

To, że w koncepcji Eriugeny widać wpływ myśli neoplatońskiej, szczególnie odniesienie do emanacyjnego systemu Plotyna, nie czyni z niego kontynuatora tej filozofii. U Eriugeny znajdujemy znacznie częstsze odwołania do greckich (Grzegorz – z Nyssy i Nazjanu – IV wiek, Maksyma Wielkiego) oraz łacińskich (szczególnie św. Augustyna – IV wiek) Ojców Kościoła, a zwłaszcza do *Pisma Świętego*, które było dla niego najwyższym autorytetem. Uważam, że koncepcji Eriugeny przedstawionej w dziele *Periphyseon* w żadnym razie nie można uważać za panteistyczną. Nie ma tutaj także mowy o jakimkolwiek „kompromisie panteizmu z dogmatami chrześcijaństwa”, o którym pisze Tatarkiewicz¹¹⁵. Sądzę, iż problem w zrozumieniu myśli Eriugeny wynika z jednej strony ze skomplikowanej materii, z opisem której zmierzył się filozof, a z drugiej – tkwi w odbiorze jego przekazu. Słowa nie tylko „zmieniają swe znaczenie tak w ciągu wieków, jak i wśród różnych narodów”¹¹⁶, ale także

¹¹¹ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, t. 2, op. cit., s. 173.

¹¹² Idem, *Periphyseon*, t. 1, op. cit., s. 305.

¹¹³ Idem, *Periphyseon*, t. 3, op. cit., s. 241.

¹¹⁴ Ibidem, s. 267.

¹¹⁵ W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 219.

¹¹⁶ G. le Bon, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Kęty 2009, s. 52.

bywają inaczej rozumiane przez osoby należące do tej samej grupy społecznej, żyjącej w tym samym czasie. Jeżeli odniesiemy to do definicji panteizmu w kontekście koncepcji Eriugeny i będziemy go rozumieć jako doktrynę, „według której wszechświat uczestniczy w bycie Boga, nie może być mowy o panteizmie w doktrynie, według której Bóg jest niebytem”¹¹⁷.

Czy w takim razie słuszne jest nazywanie Eriugeny heretykiem? Przyjrzyjmy się definicji herezji. Władysław Kopaliński podaje, iż oznacza ona „poglądy religijne uznane za błędne przez Kościół panujący albo przenośnie poglądy zbyt śmiałe, sprzeczne z powszechnie uznanymi”¹¹⁸. Emil Stanula rozszerza nieco to pojęcie w kontekście chrześcijaństwa, pisząc, iż oznacza ono „błędne ujęcie prawdy wiary, polegające na wyrwaniu z ograniczonego kontekstu całości objawienia Bożego jakiejś prawdy, która w izolacji od tego kontekstu przybiera sens inny, niezgodny z całością objawienia Bożego. Herezja łączy się z negacją jakiegoś dogmatu kościelnego”¹¹⁹. Z obydwu definicji wynika, iż są to poglądy „zbyt śmiałe”, jak je określa Kopaliński. Być może ta śmiałość poglądów Eriugeny wynikała z używania przez niego określeń rozumianych przez odbiorców inaczej, niż on sam je pojmował – „Eriugena mówi po łacinie, ale myśli po grecku”¹²⁰. Interesujące jest to, że od słowa „herezja”, pochodzącego od greckiego *hairesis*, w klasycznej grece oznaczającego między innymi „wybór”, „decyzję lub celowy wysiłek”, pochodzą określenia: „doktryna”, „szkoła” lub „przyjęta opinia”, z naciskiem na wolny wybór doktryny bądź doktrynalnego autorytetu, które weszły w użycie w hellenistycznym i chrześcijańskim środowisku. Jednak ani Grecy, ani hellenistyczni Żydzi nie nadawali temu terminowi negatywnych konotacji. Był on zupełnie wolny od jakiegokolwiek wartościowania. Zmiany wprowadziło dopiero chrześcijaństwo wraz z rozwojem literatury chrześcijańskiej, a zwłaszcza z pojawieniem się gnostycznych sekt¹²¹.

Z pewnością Eriugena nie był heretykiem i jak zapewnia *Catholic Encyclopedia*: „Chociaż błędów, jakie Eriugena popełnił, zarówno w teologii, jak i filozofii, było wiele i były one poważne, nie może być wątpliwości, że on sam czuł odrazę do herezji [...] i przez całe swoje życie sam siebie uważał za niezachwianie lojalnego syna Kościoła”¹²². Jednakże ogromny

¹¹⁷ E. Gilson, op. cit., s. 558.

¹¹⁸ W. Kopaliński, op. cit., s. 209.

¹¹⁹ E. Stanula, *Herezja*, [w:] C. V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, tłum. E. Burska, wyd. 2, uzup. W. Myszor, Warszawa 2001, s. 90.

¹²⁰ E. Gilson, op. cit., s. 112.

¹²¹ K. Rudolf, *Heresej*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. L. Jones, New York 2005 [hasło z 1987], s. 3920.

¹²² *John Scotus Eriugena*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, 2012, [online], www.newadvent.org/cathen/05519a.htm [dostęp: 7.08.2012].

wpływ, jaki na „temperament śmiałego Celta” wywarły pisma greckich Ojców Kościoła (Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego) oraz św. Augustyna, spowodował, iż zwrócił się on „w kierunku wolności, a nie w kierunku powściągliwości w teologicznych spekulacjach”¹²³. Sam jednak był przekonany, iż ta wolność nie stoi w sprzeczności z naukami Kościoła. To właśnie ta wolność w spekulacjach miała, według *Catholic Encyclopedia*, sprawić, że popełnił „wiele błędów, które są sprzeczne z ortodoksyjnym chrześcijaństwem”, aczkolwiek nie podano, co konkretnie w dziele *Periphyseon* jest sprzeczne z tą ortodoksją. Uważam jednak za niefortunne użycie w omawianiu tego dzieła następującego sformułowania: „«Nature», then, is synonymous with reality, and also with God”, co może być odebrane jako utożsamienie Boga z przyrodą¹²⁴. Mam jednak nadzieję, że moje szczegółowa prezentacja poglądów Eriugeny, zawartych w jego dziele, pokazała, że tak nie jest.

Interesujące jest to, że w *Catholic Encyclopedia* Eriugena zostaje nazwany Celtem, co nie jest bez znaczenia, jako że był dziedzicem kultury celtyckiej i nie ulega wątpliwości, iż miała ona wpływ na jego poglądy. Jednak jego mistyczne podejście do stworzenia, w którym objawia się Bóg, jest jak najbardziej zgodne z *Pismem Świętym*, bowiem czytamy w nim (Mdr 13, 1-9):

Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga:
z dóbr widzialnych nie zdołali poznać tego, który jest,
patrząc na dzieła nie poznali Twórcy,
[...]
stworzył je bowiem Twórca piękności;
[...]
Bo z wielkości i piękna stworzeń
poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę.
[...]¹²⁵.

Tak samo zgodna z *Pismem Świętym* była opisana przez mnie wcześniej „celtycka duchowość” w irlandzkim chrześcijaństwie pierwszych wieków, dlatego też zwrot w jej kierunku we współczesnym Kościele katolickim (i nie tylko katolickim) w Irlandii nie natrafił na opór władz kościelnych. Powstają liczne utwory, także muzyczne, wzorowane na dawnych modlitwach (na przykład na *St. Patrick's Breastplate*), organizowane są warsztaty i konferencje poświęcone „celtyckiej duchowości”, w kontekście której wymieniany

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem. Termin *nature* ma w języku angielskim wiele znaczeń.

¹²⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tł. W. Borowski et al., red. A. Janowski et al., Poznań 1980.

jest Eriugena jako jej reprezentant w wiekach średnich. Warsztaty i konferencje często łączone są z wyjazdami do miejsc iryjskich monasterów¹²⁶ – o ile nie odbywają się właśnie w takich miejscach, gdzie w obrębie ich ruin, na łonie przyrody odprawiane są chrześcijańskie rytuały, łącznie z Eucharystią. Niezależnie jednak od nich coraz częściej spotyka się ogłoszenia o tak zwanych miejscach odosobnienia, gdzie można spędzić pewien czas (nawet do tygodnia), oddając się kontemplacji, „nawiązać łączność z celtycką duchowością”. W Glandalough (hrabstwo Wicklow) w Irlandii wydana została nawet broszura spełniająca rolę przewodnika w takiej duchowej podróży.

“CELTIC SPIRITUALITY” AND THE PANTHEISTIC CONCEPTION OF JOHANNES SCOTUS ERIUGENA

In this article the author presents certain characteristics that “Celtic spirituality” and Eriugena’s conception have in common. First, the idea of “Celtic spirituality” is defined and its characteristic features are described. Then the author proceeds to enumerate the ways in which “Celtic spirituality” manifests itself in the first centuries of Irish Christianity. Next, the figure of Eriugena is presented, as well as the opinions of researchers concerning the accusations of pantheism leveled at the philosopher. Later, Eriugena himself is given voice on this matter. To render his conception most faithfully, the author of the article chose from his works those excerpts which best reflect the philosopher’s idea, and then she combined them into a logical whole, at the same time limiting her own commentary. In the conclusion, she comes back to the accusations of “heresy” and ponders on their sources. The article ends with comments on the place of Eriugena and his pantheistic conception within the contemporary “Celtic spirituality.”

BIBLIOGRAFIA

1. le Bon G., *Psychologia thumu*, tłum. B. Kaprocki, Kęty 2009.
2. Bradley I., *Celtic Christianity: making myths and chasing dreams*, Edinburgh 1999.
3. Conway T., *Panentheism and the Reality of God*, 1995, 2006, [online], www.enlightend-spirituality.org/panentheism.html [dostęp: 7.08.2012].
4. Culling E., *What is Celtic Spirituality?*, Bramcote–Nottingham 1994.
5. Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Kozieł, Warszawa 2000.
6. Davies O., F. Bowie, *Celtic Christian Spirituality*, London 1995.
7. Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon*, t. 1, tłum. A. Kijewska, Kęty 2009.
8. Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon*, t. 2, tłum. A. Kijewska, Kęty 2010.
9. Eriugena Jan Szkot, *Periphyseon*, t. 3, tłum. A. Kijewska, Kęty 2010.
10. Gierek B., “Celtic Spirituality” in *Contemporary Ireland*, [w:] *Ireland’s New Religious Movements*, ed. O. Cosgrove et al., Newcastle 2011.

¹²⁶ Szerzej: B. Gierek, *Tradycja celtycka...*, op. cit., s. 84–85, 99–100.

11. Gierek B., *Duchowość celtycka – pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Zółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010.
12. Gierek B., *Religie Celtów*, Kraków 2013.
13. Gierek B., *Tradycja celtycka w życiu religijnym współczesnego społeczeństwa irlandzkiego*, Kraków 2002.
14. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
15. Hartshorne Ch., *Pantheism and panthesim*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, ed. L. Jones, New York 2005 [hasło z 1987].
16. *John Scotus Eriugena*, [w:] *Catholic Encyclopedia*, 2012, [online], www.newadvent.org/cathen/05519a.htm [dostęp: 7.08.2012].
17. Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1994.
18. Mac Craith M., *The Legacy of Columba: Beyond the Celtic Myth*, [w:] *Christian Mission in Western Society*, eds. S. Barrow, G. Smyth, London 2001.
19. Mackey J. P., *Introduction: Is There a Celtic Christianity?*, [w:] *An Introduction to Celtic Christianity*, ed. J. P. Mackey, Edinburgh 1989.
20. Maher M., Review of *The Quest for Celtic Christianity*, D. E. Meek, „Irish Theological Quarterly” 2004, Vol. 69 (2).
21. Ó Duinn S., *Where Three Streams Meet*, Dublin 2000.
22. Piggott S., *Druidzi*, tłum. J. Tyczyńska, J. Prokopiuk, Warszawa 2000.
23. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. W. Borowski et al., red. A. Jankowski et al., Poznań 1980.
24. Rosen-Przeworska J., *Tajemnica sztuki celtyckiej*, „Z Otchłani Wieków” 1979, nr 2.
25. Rudolf K., *Heresej*, [w:] *Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, ed. L. Jones, New York 2005 [hasło z 1987].
26. Stanuła E., *Herezja*, [w:] C. V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, tłum. E. Burska, wyd. 2, uzup. W. Myszor, Warszawa 2001.
27. Streit J., *Sonne und Kreuz*, Stuttgart 2001.
28. Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.
29. *Tales of the Elders of Ireland (Acallam na Senórach)*, trans., introduction and notes A. Dooley, H. Roe, Oxford 2008.
30. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1990.
31. *The Tripartite Life of Patrick*, ed. W. Stokes, Vol. 1, London 1887.
32. de Waal E., *A World Made Whole*, Glasgow 1991.

