

Anna Palusińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Byt – Dobro – Piękno DIONIZEGO AREOPAGITY NAUKA O BOŻYCH IMIONACH I TRANSCENDENTALIACH

Rozwijająca się w późnej starożytności filozofia chrześcijańska z jednej strony stanowi sprzeciw Ojców Kościoła wobec greckich podstaw myślenia o świecie i człowieku, pisarze chrześcijańscy krytykują bowiem helleński intelektualizm moralny, determinizm, fatalizm, materializm, metempsychozę oraz autarkiczność człowieka¹. Z drugiej jednak strony, akceptują greckie zasady dyskursu naukowego i rozważają główne problemy metafizyki, dając na nie swoją odpowiedź i tym samym włączając się w uniwersalną filozoficzną dyskusję, która trwa od czasów Platona. Jedną z najistotniejszych kwestii metafizycznych jest kwestia transcendentaliów, a ważnym autorem, który je wyjaśnia i systematyzuje, jest Dionizy Areopagita. Warto przybliżyć polskiemu czytelnikowi myśl Dionizego, ponieważ pokaże ona ciągłość tradycji filozoficznej i skieruje nasz wzrok ku ponadczasowym pytaniom o związki świata i jego pierwszej przyczyny sprawczej.

¹ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, tłum. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, s. 116–198; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981; Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

Dionizy Areopagita omawia i wyjaśnia w kontekście chrześcijańskiej nauki o Bogu kwestię pojęć transcendentálnych i czyni to w perspektywie teorii partycypacji. Pojęcia transcendentálne stanowią istotę rozważań metafizyki. Nie są pojęciami abstrakcyjnymi (uniwersaliami), powstającymi na drodze odrywania tego, co ogólne od tego, co indywidualne i szczegółowe, ale oznaczają własności transcendentálne, które mają charakter ponadkategorialny i dotyczą każdego bytu, o ile on istnieje. Stanowią one niejako drogę dla umysłu, który próbuje poznać Boga, ponieważ wyrażają powszechną relację pomiędzy stworzonymi rzeczami a ich przyczyną sprawczą². Własności transcendentálne, reprezentowane przez pojęcia transcendentálne (bytu, jedności, dobra, prawdy, piękna) są własnościami, które byt uzyskuje na drodze partycypacji w bycie absolutnym. Transcendentalia są różnymi sposobami ujmowania tego samego bytu, ponieważ ten sam byt istnieje, jest dobry i piękny. Właśnie na te aspekty bytu zwraca uwagę Areopagita, wiążąc je z boskim przyczynowaniem, gdyż Bóg jawi się umysłowi jako źródło partycypowanych doskonałości. Transcendentalia, w odróżnieniu od pojęć uniwersalnych, zawierają w sobie nie tylko treść, lecz również istnienie ujmowanych w poznaniu rzeczy i rozciągają się na całą rzeczywistość³.

Dionizy rozważaniami na temat transcendentaliów wpisuje się w tradycję zajmowania się filozofią pierwszą, to znaczy metafizyką jako nauką, odkrywającą pierwsze zasady rzeczywistości.

Zagadnienia trynitarne w traktacie *O imionach Bożych*

Traktat Dionizego Areopagity *Imiona Boże* jest nie tylko dziełem teologicznym, które porusza szereg zagadnień, związanych z wia-

² Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, s. 55.

³ Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 127: „Jeśli bowiem przy pojęciach uniwersalnych w miarę zwiększania zakresu orzekalności pojęć ubożeje ich treść, to przy pojęciach transcendentálnych w miarę uwy-

rań chrześcijańską, jak kwestie trynitarne, lecz jest równocześnie dziełem filozoficznym, ponieważ jest wyrazem poszukiwania przez Dionizego racjonalnych, filozoficznych ram dla nauki chrześcijańskiej. Dionizy proponuje rozwiązania greckich problemów filozoficznych, które ukształtowały klasyczną filozofię grecką, a także wywarły znaczący wpływ na filozofię średniowieczną. Dzieło Dionizego stanowi więc niezmiernie ważne ogniwo, które łączy pogańską platońską i arystotelesowską filozofię z filozofią rozwijaną przez myślicieli chrześcijańskich.

Traktat *Imiona Boże* jest traktatem trynitarным, który skupia się na dwóch głównych zagadnieniach. Po pierwsze, na opisanie i wyjaśnieniu wewnętrznych relacji Trójcy Świętej w aspekcie jedności boskiej istoty (ὁὐσία) oraz troistości i odrębności hipostaz, to znaczy boskich osób. Po drugie, na relacji między stworzeniem a Bogiem, której eksplikacji służy teoria partycypacji.

Wielu autorów podejmowało zagadnienia trynitarne: Orygenes⁴, Grzegorz z Nyssy⁵, Hilary z Poitiers⁶, Augustyn⁷, Boecjusz⁸, Tomasz z Akwinu⁹, Jan z Damaszku¹⁰. Problematyka trynitarна stała się impulsem dla stworzenia filozofii chrześcijańskiej w rozumieniu narzędzia spekulatywnego teologii. Interpretacja Pisma Świętego, a zwłaszcza tematów, które dotyczyły Boskich

rażnienia treści zakres ich orzekalności nie zmniejsza się, lecz pozostaje ten sam; transcendentalia przedstawiają i treść, i istnienie, podczas gdy uniwersalia tylko treść aspektownie ujętą; transcendentalia dotyczą całej rzeczywistości, a uniwersalia jedynie określonych klas”.

⁴ Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, W. Myszor, E. Stanula, PSP 23, Warszawa 1979.

⁵ Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi*, tłum. M. Przyszychońska, Warszawa 2021.

⁶ Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, T. Kołosowski, PSP 64, Warszawa 2005.

⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.

⁸ Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2007.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej. Summa teologii*, I, q. 27–43, tłum. W. Gołaski, Poznań 2021.

¹⁰ Jan Damasczeński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

osób, postawiła przed pisarzami chrześcijańskimi zadanie wyjaśniania i definiowania w terminach nauki zagadnień teologicznych. Uzasadnienia domagały się kwestie troistości Boga, równości boskich hipostaz, jedności boskiej natury, istnienia w umyśle Bożym stwórczych paradygmatów rzeczy, czyli idei oraz apofatycznej teologii. W procesie rozwoju filozofii chrześcijańskiej kluczową rolę odegrała spuścizna Dionizego, ponieważ traktat *Imiona Boże* wywarł niepodważalny wpływ na filozofię łacińską poprzez Tomasza z Akwinu¹¹ oraz na filozofię grecką poprzez Maksyma Wyznawcę¹². Trzeba podkreślić, że kluczową dyskusowaną teorią Dionizjańską była teoria partycypacji.

Wszystkie traktaty trynitarne cechuje przedmiotowa jedność, wynikająca z poruszanej tematyki. Racjonalnego wyjaśnienia domaga się bowiem przyjęcie jedności Boga i Jego równoczesnej troistości. Wszystkie więc teksty trynitarne dotyczą definicji osoby (persona, ὑπόστασις), pochodzenia (*processio, emanatio, πρῶδος*), istoty (*essentia, οὐσία*) i istnienia (*esse, ὑπαρξις, το εἶναι*) Boga. Odrębną kwestią jest orzekanie o Bogu, które ujawnia pewną nieadekwatność, jeśli chodzi o użycie języka dla wyrażenia prawd, dotyczących Trójcy. Podaje się więc tutaj nazwy relatywne, inaczej różnicujące, które wyróżniają osoby oraz nazwy absolutne, inaczej jednoczące, oznaczające jedność Boga.

Pojęcie osoby jest rozważane w kontekście troistości Boga jako określenie odrębności Ojca, Syna i Ducha. Grecki termin *ousia* ani łaciński *substantia* nie okazały się adekwatne w formułowaniu nauki o osobach w Trójcy. Oba terminy są wieloznaczne: *ousia* oznacza istotę rzeczy, mogącą być przedmiotem ogólnego intelektualnego ujęcia albo oznacza podmiot, który jest nośnikiem zapodmiotowanych węń przypadłości. Podobnie *substan-*

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Imion Bożych (In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio)*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Turin–Rome 1950.

¹² Maksym Wyznawca, *Ambigua ad Iohannem*, 71, w: *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol. 2, ed. N. Constas, Cambridge, Massachusetts 2014, s. 312–322.

tia. Aby uchwycić nie to, co ogólne, ale to, co indywidualne, to znaczy jednostkowy byt w swej niepowtarzalności, przyjęto inny termin – hipostaza. Z tym wiąże się również konieczność przyjęcia indywidualnych własności odróżniających hipostazy od siebie, które zostały nazwane własnościami hipostatycznymi lub *notiones*. Termin hipostaza (*persona*) nie jest tożsamy z pojęciem substancji i nie jest terminem wieloznacznym, ponieważ ukuto go właśnie dla mówienia o Ojcu, Synu i Duchu w ich odrębności.

Kolejnym problemem trynitarnym jest zagadnienie pochodzenia w Trójcy (*proodos*). Jest ono ściśle związane z *Credo* i jest wyjaśnieniem występujących tam pojęć. Oznacza przypisanie Ojcu kategorii początku, a następnie relacji pochodzenia od Ojca jako od początku Synowi i Duchowi. Pochodzenie więc jest wewnątrzboską aktywnością, która jednak nie jest stwarzaniem przez Ojca pozostałych hipostaz. Gdyby pochodzenie było stwarzaniem, z konieczności hipostaza Syna i hipostaza Ducha byłyby w jakiś sposób umniejszone w stosunku do Ojca, tak jak skutek jest mniejszy wobec swojej przyczyny. Pochodzenie boskich hipostaz jest więc odwiecznym wyłanianiem się Syna oraz Ducha z Boga Ojca, z którym osoby pozostają wobec siebie równe w aspekcie boskości.

Ten sam termin (*proodos*) pojawia się w tekstach pogańskich neoplatoników¹³, oznacza jednak stwórczą aktywność przyczyny, która tworzy – emanuje właśnie – niższe od siebie formy bytu. System Plotyna jest systemem monistycznym, u podstaw którego leży zasada, że z jedności powstaje wielość. Jedność jest więc ontycznie i logicznie uprzednia w stosunku do jakiegokolwiek wielości. Plotyn również, wbrew platońskim założeniom i efektom metody „drugiego żeglowania”, przyjmuje powstawanie świata niematerialnego, a mianowicie Umysłu i Duszy, które mają

¹³ Plotyn, *Enneady*, V, 2, 1; VIII, 5, 6; Porfiriusz, *Senteneje*, 24, tłum. E. Osek, M. Komsta, Lublin 2022; Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, 26, 120, ed. A. Nauck, Leipzig 1884. Jamblich używa tego słowa w znaczeniu progresji muzycznej, gdy omawia diatoniczny rodzaj organizacji dźwięków.

duchową naturę. Powstawanie owo Plotyn wyraża właśnie pojęciem pochodzenia (*proodos*), które w filozofii chrześcijańskiej, jak powiedziano wcześniej, uzyskało techniczne znaczenie pochodzenia osób w Trójcy i zostało przełożone na łacinę jako *emanatio*¹⁴. Pochodzenie Umysłu od Jednego jest stworzeniem pierwszej wielości i zmniejszeniem mocy tworzącej, ponieważ Umysł jest pierwszym skutkiem działania Jednego jako pierwszej przyczyny sprawczej. Umysł jest więc pierwszym podmiotem, w którym znajduje się wielość, to znaczy idee, będące wzorami dla indywidualnych rzeczy zmysłowych. Jedno natomiast, Absolut, pozostaje całkowicie transcendentne i proste, i nie może być przedmiotem ani podmiotem poznania. Kolejnym pomniejszeniem jedności i mocy twórczej charakteryzuje się Dusza, stwarzana bezpośrednio przez Umysł, który również użycza jej swej duchowej mocy stwarzającej. Moc owa wyczerpuje się w materii, na granicy niebytu. Pochodzenie, według Plotyna, wyraża więc przyczynowanie sprawcze, w którym skutek pozostaje pochodny, zależny od swej przyczyny i umniejszony.

Chrześcijańska koncepcja pochodzenia nie może być zatem jakąkolwiek adaptacją neoplatońskiej zasady metafizycznej, wskazującej na wywodzenie się wielości z pierwotnej jedności, gdzie następująca po jedności wielość charakteryzuje się coraz większym stopniem degradacji. Pochodzenie związane z osobami Trójcy określa dynamizm ich relacji, który nie niweluje jedności ich boskiej istoty, nie wprowadza także podporządkowania Syna i Ducha Ojcu, nie zakłada też pomniejszonej boskości Zrodzonego (Syna) i tego, Który pochodzi (Ducha). Również filozofia Dionizego Areopagity rozwija chrześcijańską interpretację pojęcia emanacji (*proodos*) jako kluczowego terminu, który pozwala na uchwycenie stosunków między boskimi osobami.

W kontekście problematyki Trójcy, nasuwa się pytanie, czy wiedza o trzech boskich osobach, o tym, że Bóg jest Trójjedyny,

¹⁴ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej*, tłum. W. Gołaski, Poznań 2021.

jest dostępna naturalnemu poznaniu racjonalnemu. Inaczej mówiąc, czy filozofia może na bazie swych analiz dojść do odkrycia, że istnieją trzy osoby boskie? Autorzy chrześcijańscy uzasadniają, że jest to niemożliwe. Boga poznajemy bowiem ze skutków Jego działania, ponieważ nie mamy bezpośredniego wglądu nie tylko w Bożą istotę, ale nawet w istotę bytów bezcielesnych, jakimi są aniołowie. Wiedza o Bogu jest wynikiem wnioskowania, które przeprowadzamy, analizując widzialne skutki działania przyczyny. Działanie jednak przyporządkowane jest podmiotowi, który działa i jest zgodne z naturą działającego podmiotu. Bóg, będąc trzema odrębnymi osobami, ma jedną, boską naturę, której odpowiada jedno właściwe działanie, ujawniające tęże naturę. Ze skutków działania Boga możemy więc wnosić o tym, że Bóg jest jeden, posiada jedną boską istotę i naturę, jako jeden jest niezmienny i niezłożony, Jego troistość natomiast nie manifestuje się w rzeczach stworzonych, ponieważ działania bytu nie konstytuuje osoba i cechy osobowe, ale natura. Prawda o tym, że Bóg jest trzema osobami, Ojcem, Synem i Duchem, musi więc zostać objawiona. Jednakże ponadnaturalne źródła tej wiedzy nie czynią z niej treści irracjonalnych i nieuzasadnianych.

Filozofia chrześcijańska, której nadali kształt Ojcowie Kościoła, jest w pewnej mierze odpowiedzią na pytania i problemy postawione przez filozofię grecką. Jednym z nich jest problem jedno-wiele, a mianowicie: jak z jedności powstaje wielość. Systemy neoplatonickie z ich rozbudowaną hierarchiczną strukturą rzeczywistości, Plotyna, Jamblicha i Proklosa, są właśnie próbą pokazania wywodzenia się metafizycznej wielości z pierwotnej jedności i służy temu, jak widzieliśmy, termin emanacji. Filozofia chrześcijańska jednak definitywnie kończy dyskusję nad problemem jedno-wiele, przyjmując, że Bóg jest pierwotnie i odwiecznie trójcą osób i od tej boskiej „wielości” zależą stworzone byty oraz istotowe doskonałości Boga, określane jako Jego energie i moce. Jednakże wielość osób, idei, doskonałości i energii w Bogu nie niweluje jedności Boga, ponieważ wielość ta nie jest wyrazem podziału, niedoskonałości i złożenia w Bogu, lecz odwrotnie, jest ekspresją czystego aktu, którym Bóg jest.

Imiona Boże

Zagadnienie imion Bożych, któremu Dionizy poświęca wiele miejsca i które jest w ogóle ważnym tematem traktatów trynitarnych, ma dwa aspekty. Pierwszy dotyczy orzekania nazw oraz sposobu istnienia oznaczanych przez nie Bożych atrybutów w Trójcy Świętej. Drugi zaś dotyczy ponad kategoriałnego istnienia istoty Boga i jest związany z apofatycznym sposobem orzekania o Bogu. Pierwsza kwestia zawiera podział nazw na absolutne i relatywne, który odnosi się do orzeczników, albo oznaczających własności istoty Bożej wspólnej trzem osobom (nazwy absolutne) albo oznaczających własności hipostatyczne, przypisane wyłącznie jednej osobie (nazwy relatywne). Jest to jeden z głównych tematów traktatu Dionizego *Imiona Boże*. Druga kwestia to partycypowalny sposób istnienia absolutnych doskonałości oraz niepartycypowalny sposób istnienia Bożej istoty.

Drugi rozdział *Imion Bożych* Dionizy poświęca zagadnieniu nazw czyli imion, orzekanych o Bogu. Pokazuje, że nazwy takie jak dobro, istnienie (być) i życie, którymi określa się Boga, orzekane są o całej Trójcy, nie zaś o poszczególnych osobach. Należą więc do nazw jednoczących, inaczej nierelatywnych. Dobro orzeka o Bogu w sposób absolutny (jednoczący), to znaczy, że dobrym jest nie bardziej Ojciec niż Syn, a także nie bardziej niż Duch. Podobnie z istnieniem. Nie inaczej istnieje Syn niż Ojciec czy Duch, ponieważ to samo istnienie Boże jest wspólne trzem osobom. Innymi imionami jednoczącymi i wspólnymi całemu Bóstwu są piękno, mądrość, światło, moc przebóstwiająca i przyczyna. Natomiast nazwami różnicującymi, które na sposób indywidualnych cech orzekają o osobach Boskich są przyjmowane przez wszystkich Ojców niezrodzenie, zrodzenie i pochodzenie. Nazwy te mają źródło biblijne, ponieważ bezpośrednio odnoszą się do Boga Trójjedynego.

Dionizy wskazuje na źródło imion Bożych. Jest nim partycypowany aspekt Boga, który manifestuje się poznawczo stworzonym umysłem, a oznacza on te doskonałości, które w Bogu ist-

nieją istotowo, są natomiast udzielane rzeczom, jako skutki sprawczego działania Boga. Imiona Boże, oznaczające Boże doskonałości, wskazują bowiem na bycie przyczyną dla bytów stworzonych:

Jeśli nazwiemy ponadsztyncjalną Tajemniczość Bogiem lub Życiem, lub Istotą, lub Światłem, lub Słowem – nie mamy na myśli niczego innego, jak wywodzące się z niej moce skierowane do nas: udzielające nam podobieństwa do Boga, istototwórcze, życiodajne i darzące mądrością¹⁵.

Imiona, które nadajemy Bogu, mają podstawę w realnym związku Stwórcy ze światem. Bóg jest bowiem dwojaką przyczyną rzeczy stworzonych, jest przyczyną ich treści, form rzeczy, czyli tego, czym są, i jednocześnie jest przyczyną samego ich istnienia, tego, że są. Pochodność i ograniczoność doskonałości w rzeczach wskazuje na ich odniesienie do doskonałości czystych, które w Bogu nazywamy Dobrem, Bytem czy Pięknem.

Partycypacja

Aby adekwatnie uchwycić znaczenie teorii partycypacji w nauczaniu Dionizego, należy najpierw bliżej przyjrzeć się tej koncepcji i jej rozwojowi. Partycypacja jest teorią platońską, która wyjaśnia relację pomiędzy rzeczami zmiennymi a ideami. Obecność wzoru, jakim jest idea, w zmysłowo poznawalnej jednostkowej rzeczy Platon określa terminem partycypacji *methexis μέθεξις*. Między rzeczą a ideą zachodzi dysproporcja ontyczna, która sprawia, że partycypacja jest tylko jednostronna, a mianowicie rzeczy partycypują w ideach, ale idee nie partycypują w rzeczach. Partycypacja określa stosunek tego, co częściowe do tego, co całościowe

¹⁵ *Imiona Boże* (dalej jako DN), II 7, PG 3, 645A, tłum. A. Palusińska, M. Siwicka.

we, to znaczy tego, co w pewnej mierze i w sposób niepełny posiada doskonałość do tego, co jest tą doskonałością w sposób istotowy.

Już Platon rozróżnia dwa sposoby, w jaki rzeczy mogą partycypować w doskonałościach istotowych. Po pierwsze, rzeczy mogą partycypować w gatunku tzn. w formie substancjalnej, jak Sokrates partycypuje w człowieczeństwie. Po drugie, rzeczy mogą partycypować we własnościach ponadgatunkowych i ponadkategorialnych, takich jak dobro czy istnienie. Ten drugi rodzaj partycypacji dotyczy każdej rzeczy, o ile ona jest.

Arystoteles odrzucił teorię partycypacji i wskazał na konieczność związania rzeczy i ich wzorów przyczynowaniem sprawczym. Aby więc zachodził realny partycypacyjny związek między rzeczami a ich ideami, trzeba byłoby wykazać, że idee są przyczynami sprawczymi rzeczy. Ponieważ między ideami a rzeczami zachodziło tylko przyczynowanie wzorcze, nie można było mówić o realnej obecności idei w rzeczy, a tylko o obecności „naśladowczej”, uczestnictwie opartym na podobieństwie.

Dyskusję tę podjął na nowo Plotyn. Krytyka teorii partycypacji przez Arystotelesa, wymusiła na Plotynie związanie partycypacji z przyczynowaniem sprawczym, dlatego też Plotyn przyjmuje, że Jedno jest pierwszą przyczyną sprawczą, sprawiającą bezpośrednio jeden skutek, którym jest Umysł. Umysł zaś sprawia jako przyczyna Duszę, a Dusza jest przyczyną rzeczy. Umysł i Dusza są przyczynami drugimi, które działają mocą przyczyny pierwszej, zatem moc i działanie Jednego rozciąga się na całą rzeczywistość. Odwrotnością przyczynowania jest partycypacja. Rzeczy partycypują w swojej przyczynie, są do niej w pewnej mierze podobne i otrzymują od niej doskonałości, które nie przysługują im na mocy ich natury. Tym, w czym wszystko partycypuje jest, według Plotyna, jedność, jedność bowiem wszystkie byty otrzymują od pierwszej przyczyny. Poszczególne dusze partycypują w Duszy ogólnej, Dusza zaś partycypuje w Umyśle. Partycypacja Umysłu w Jednym pozostaje pod znakiem zapytania ze względu na całkowitą transcendencję Absolutu i niepartycypowalność jego „istoty”.

Waga teorii partycypacji jeszcze bardziej staje się widoczna, gdy podejmiemy temat upodobnienia się do Boga i zjednoczenia z Bogiem. Myśl Plotyna, charakteryzująca się synkretyzmem, wiązała cele filozoficzne z celami religijnymi i stawiała przed filozofem zadanie zjednoczenia z Absolutem. Należy jednak stwierdzić, że z jednej strony zjednoczenie, do którego ma prowadzić filozoficzna kontemplacja, musi mieć charakter partycypacji w Bogu, z drugiej natomiast, jest ona niewykonalna. Plotyn bowiem, postawiwszy człowiekowi cel, którym jest powrót do Jednego i zjednoczenie z Bogiem, nawet przy zastrzeżeniu, że zjednoczenie owo dokonuje się całkowicie bez ciała, a jedynie intelektem, musi popaść w sprzeczność. Absolut nie może być przedmiotem ani podmiotem zjednoczenia (ένότης) z powodu swej absolutnej prostoty oraz transcendencji.

Dionizy podobnie stoi przed tą samą aporią, która po przyjęciu całkowitej Bożej transcendencji, wydaje się nie do rozwiązania. Powstaje mianowicie problem: jak można zrealizować postulat zjednoczenia się z Bogiem i partycypacji w Bogu, skoro Bóg jest absolutnie transcendentny i z którym zjednoczyć się nie można?

Dionizy rozwiązuje tę aporię w następujący sposób:

Zjednoczenie z Bogiem polega na przebóstwieniu θεώσις. Jest partycypacyjną przemianą ludzkiej natury za sprawą boskich energii. Jest uczestnictwem w boskości, dokonującym się ponad naturą, na gruncie łaski. Postulat powrotu całej rzeczywistości do swego źródła, którym jest Bóg, musi okazać się pewnego rodzaju metaforą, ponieważ przebóstwiająca przemiana może dotyczyć jedynie natur rozumnych. Powrót – έπιστροφή – jest więc ubóstwieniem i uświęceniem natury ludzkiej. Pozwala on na upodobnienie się do Boga w takiej mierze, w jakiej łaska przemienia to, co należy do natury człowieka i podnosi na inny ontycznie poziom. Przebóstwienie ma charakter „bierny”, ponieważ naturalne działanie (energeia ένέργεια) człowieka, przyporządkowane ludzkiej naturze, zostaje niejako zastąpione energią natury boskiej.

Jak przebóstwienie jest możliwe? Otóż Bóg pozostając transcendentną istotą, przekraczającą wszystko, posiada swój aspekt

partycypowalny, którym są Boże moce i energie. Zjednoczenie z Bogiem nie oznacza zjednoczenia z niewyraźną i nieudzielalną Bożą istotą, ale oznacza partycypację w udzielających się Bożych doskonałościach. Moce i energie Boże są aktami w znaczeniu arystotelesowskiej możności czynnej, która jest działaniem, aktualizacją władzy działania. Oczywiście w przypadku Boga – bytu, który jest czystym aktem – działanie nie jest realizacją możności, ponieważ w Bogu żadnej możności nie ma, lecz jest manifestacją i ekspresją Bożego istnienia.

Można więc mówić o pewnej antynomiczności Boga, który z jednej strony pozostaje Bogiem ukrytym (κρυφίότης), niepojętym, a z drugiej, udziela się stworzeniom. Jednakże to, co nieudzielalne i to, co udzielalne w Bogu nie stanowi jakichś modusów Bożego istnienia, ale ma się tak, jak istota do zapodmiotowanych w niej mocy i działania. Aktów Boga, będących Bożym działaniem, nie można realnie oddzielić od swoistego „podmiotu”, którym jest Boża *ousia* czyli Boża istota. Działanie, czy to Boga, czy to substancji złożonej, jest pewnego rodzaju emanatem podmiotu¹⁶.

Oprócz partycypacji w boskości i świętości, która wyjaśnia mistyczny wymiar życia i możliwość osiągnięcia przez człowieka przebóstwienia, Dionizy rozwija i interpretuje koncepcję partycypacji, związanej z własnościami transcendentalnymi, to znaczy z dobrem, pięknem i bytem. Partycypacja ujmuje relację między bytami stworzonymi a przyczyną je stwarzającą. Partycypacja jest sposobem bytowania bytu pochodnego, który w swojej naturze nie ma istnienia, dobra i piękna, ma je natomiast udzielone. Własności transcendentalne różnią się od kategoryalnych tym, że utożsamiają się z istnieniem bytu. Rzeczy uzyskują więc jakąś „porcję” dobra, piękna i bytu, dlatego że istnieją i własności te należą do egzystencjalnej strony każdej rzeczy. Rzecz jako podmiot partycypuje w tym, co jest tą własnością samoistnie, stąd możemy powiedzieć, że jest istotowym dobrem, pięknem i bytem.

¹⁶ Zob. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 184–189.

Dobro

Dionizy swoją interpretację teorii partycypacji przedstawia w kwestii poświęconej dobru, które uważa za jedno z imion Bożych¹⁷. O dobru można mówić, wskazując następujące dwa aspekty. Po pierwsze, Dionizy podkreśla powszechność działania dobra w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych, to znaczy, ujmując dobro jako przedmiot dążenia i pożądania przez byty. Dobro jest więc przyczyną celową wszelkiego działania rzeczy, intelektualnego, zmysłowego, a nawet samego bytowania:

Potem, podobnie jak dobro przyciąga do siebie i jako źródło boskie – płodna przyczyna jedności – przyzywa do swego łona mnóstwo rzeczy, które są rozsypane, i jak wszystko dąży do niego jako do swojej zasady, do swojej ochrony i do swego celu; tak też według wyrażenia Pisma Świętego, wszystko co istnieje pochodzi od dobra i jest stworzone przez jego potęgę doskonałą i trwa podtrzymane i ochronione w nim, jako w swym łonie, wszystko obejmującym; wszystko także sprowadza się do niego jako do własnego celu i pożąda go: duchy czyste i dusze – rozumem, zwierzęta swą zmysłowością, rośliny – przez ten ruch wegetatywny, który jest jakby pewna chęć do życia rzeczy, niemające życia i obdarzone prostą egzystencją – swą zdolnością partycypacji w bycie¹⁸.

Dobro jako cel dążenia działających substancji jest rozważane w *Etyce Nikomachejskiej*, a także jest punktem wyjścia dla rozważań Boecjusza o dobru w jego *De hebdomadibus*. Dobro jest przyczyną celową, ze względu na którą rzecz działa i staje się. Pożądanie dobra, jak zauważa Dionizy, jest właściwe również bytom, które z powodu niecielesności uważamy za niezmiennie, to

¹⁷ DN IV; *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, tłum. przedmowa i wstęp Emanuela Bułhaka, nakładem autora, Kraków 1932, s. 30–61 (dalej: Bułhak).

¹⁸ DN IV, 4; Bułhak, s. 33–36.

znaczy czystym inteligencjom (aniołom)¹⁹. Co więcej, powszechność dobra Areopagita wyraźnie podkreśla mówiąc, że dobro rozciąga się i na to, co nie istnieje. Jak to rozumieć? Czy nawet niebyt może pożądać dobra? Dionizy ma na myśli czystą potencjalność, którą jest materia pierwsza. Mimo że nie istnieje samodzielnie, to możemy powiedzieć, że również i materia pierwsza pożąda dobra, którym jest forma, a więc możność (niebyt) w pewnym sensie ma też udział w dobru.

Najwyższym dobrem, które jest pożądanym, jest dobroć sama, którą jest Bóg. Dobro jest celem w działaniu, a zatem jest również „sprężyną” stwarzającej mocy Boga: to Dobroć jako przyczyna sprawcza jest źródłem wszelkich doskonałości rzeczy na każdym ontycznym poziomie. Jest przyczyną bytu rzeczy nieożywionych oraz życia wegetatywnego, zmysłowego i duchowego. Dla Dionizego Dobro jest pierwszym z imion Boga, ponieważ skoro nadaje się nazwy Bogu od stworzeń, a więc od skutków jego działania, to Dobro w sposób najbardziej wyrazisty wskazuje na związek przyczynowy rzeczy stworzonych z Bogiem²⁰.

Po drugie, Dionizy mówi o dobru jako własności transcendentalnej, która w Bogu jest tożsama z Jego egzystencją, a w rzeczach stworzonych wynika z ich istnienia. Dobro rzeczy jest dobrem przez partycypację i wskazuje na wypływanie stworzeń z pierwszego, transcendentnego źródła. Dobro istotowe natomiast jest tą doskonałością, w której partycypują wszystkie istniejące byty pochodne. Aby wyrazić ponadkategorialny i transcendentalny charakter dobra, Dionizy tworzy zbitki wyrazowe, nazywając dobro *autoagathos*. Oznacza ono, że dobro to jest dobrem istotowym, nieposiadającym niczego dodanego z zewnątrz, i jest dobrem absolutnym, to znaczy samym dobrem. Dobro w rzeczach można rozumieć tylko w relacji do dobra samego. Dobro bytów jest dobrem pochodnym, a jego źródłem jest dobroć, czyli dobro istotowe.

¹⁹ DN, IV, 1; Bułhak, s. 31–32.

²⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 5, a.2.

Piękno

Dobro (*agathos*) jest tożsamy z pięknem (*kallos*)²¹, ponieważ piękno jest również pojęciem transcendentnym (in. ponadkategorialnym), oznaczającym własność transcendentną, przysługującą bytom, o ile istnieją. Można odróżnić piękno samo, tzn. piękność, a więc piękno istotowe bądź absolutne, od bycia pięknym. O ile w Bogu nie ma różnicy między pięknością a pięknym, to byty stworzone są piękne przez partycypację w pięknie samym²². W Bogu piękno jest pięknością, to znaczy, że nie jest ono przyjmowane od zewnętrznego źródła jako pewna własność, która aby zaistnieć potrzebuje podmiotu, lecz samo jest pełną i absolutną doskonałością, wykazującą jedność z innymi Bożymi atrybutami za sprawą jedności bytu (istnienia) Bożego. Jest to piękno niez mieszane z żadną brzydota, jest niezmiennie i obiektywne²³. Inaczej natomiast ma się sprawa z pięknem rzeczy. Piękno rzeczy jest udzielone i ograniczone, a tym samym stopniowalne. O ile byt Boży charakteryzuje się niezłożonością, to byty stworzone są złożone: z tego, co otrzymuje piękno, czyli z podmiotu oraz z tego, co jest otrzymywane, czyli transcendentalnej doskonałości.

Piękność jako przyczyna piękna to pagkalos (*πάγκαλος*) i hyperkalos (*ὑπέγκαλος*), oraz piękno samo (*αὐτοκάλλος*) z jednej strony transcendująca każde cząstkowe piękno w rzeczach, z drugiej, jednocząca w sobie jako w przyczynie owe piękna pochodne. Wyjaśnia to Zofia Zdybicka: „partycypacja oznacza więc udział

²¹ DN IV, 7; Bułhak, s. 37.

²² Tamże.

²³ „Piękno niez mieszane z żadną brzydota, które nie może być niczym naruszone, doskonale pod wszystkimi względami, dla wszystkich krajów, w oczach wszystkich ludzi; bo Bóg sam z siebie i swojej esencji ma piękno, które nie wynika z różnaitości, ponieważ posiada przeważnie i od początku źródło niewyczerpalne, z którego wypływa wszystko, co piękne”. DN, IV, 7; Bułhak, s. 37.

w pewnej całości, co suponuje istnienie jakiejś całości (jedności, wspólnoty) oraz pokrewieństwo, wspólnotę między częściami a całością (wielością i jednością) oraz między poszczególnymi częściami”²⁴.

Piękno nie oznacza tego samego co pojęcia dobra lub bytu, ponieważ wskazuje na moment zachwyty wobec bytu i swego rodzaju „przyzywanie” przez piękno, które ujawnia się w świecie, ilekroć mamy do czynienia z harmonią proporcji lub doświadczeniem światła²⁵.

Pojęcia transcendentálne, jak piękno i dobro, oznaczają istniejące w Bogu istotowe doskonałości. Mają one charakter boski, są niestworzone, są tożsame z Bożym istnieniem (bytem), są partycypowalne, ale nie partycypują w niczym innym, ponieważ ziszczają w sobie całą pełnię doskonałości²⁶. Udzielanie się piękna czy dobra rzeczom nie powoduje ich zmniejszenia się albo zmiany. Nie są więc przyczynami materialnymi i nie w kategoriach materialnego udzielania się należy ujmować relację między rzeczami a doskonałościami absolutnymi. Prócz dobra i piękna, również istnienie, czyli byt, jest pojęciem transcendentálnym, oznaczającym istnienie udzielane wszystkiemu, co jest.

Własnością dobra, piękna i bytu, które na sposób partycypacji są w rzeczach, jest ich stopniowalność. Stopień natężenia doskonałości w rzeczach określa zbliżenie do Boga i wielkość podobieństwa do Niego. Jest to jasne z ustopniowania doskonałości rzeczy, z których jedno, najmniej doskonałe partycypują w bytowaniu, inne zaś, ożywione, partycypują również w życiu, zwierzęta w poznaniu zmysłowym, a byty rozumne w poznaniu intelektualnym. W Bogu zaś dobroć, piękność i bytowanie utożsamiają się ze

²⁴ Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz. cyt., s. 19.

²⁵ Por. „Co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie; widać z tego, że piękno polega na należytej proporcji; a wiadomo, zmysły podobają sobie w rzeczach według należytej proporcji ułożonych, widząc w nich jakoweś podobieństwo do siebie; albowiem zarówno zmysły jak i każda władza poznawcza, stanowią też pewien jakis harmonijny układ”. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 5, 4; s. 122.

²⁶ DN II, 5; Bułhak, s. 20–21.

sobą, ponieważ ich aktem jest jedno Boże istnienie (*to einaí*). Wizja świata hierarchicznie upodobnionych do Boga bytów, które wszystkie przenika Iśnienie boskich energii, jest bodaj najbardziej znamienym rysem systemu Dionizjańskiego.

Byt

Imiona Boże są nazwami, które przypisuje się Bogu ze względu na związek przyczynowy rzeczy stworzonych i Stwórcy. Przyczynowanie Boga rozciąga się na wszystkie doskonałości, nie jest bowiem tak, że transcendentne i istotowe dobro jest od Boga jakąś odrębną przyczyną dobra pochodnego, ale to jeden i ten sam Bóg jest przyczyną zarówno bytu, jak i dobra, piękna, życia czy intelektu. Poznajemy więc Boga i jego atrybuty ze skutków, którymi są byty stworzone i „wlane” w nie doskonałości i od nich nadajemy Bogu nazwy, nazywamy Boga bowiem Dobrem, Pięknem, Bytem, Mądrością, Życiem etc.

Właśnie w pojęciu bytu najbardziej bodaj ujawnia się różnica pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Byt Boga jest nieograniczony, ponieważ Bóg jest istotowym, absolutnym bytowaniem i istnieniem. Wszystko inne jest pochodne i istnienie rzeczy wykazuje zawsze jakiś stopień ograniczenia²⁷. Bóg wprawdzie jest niezłożony, lecz w nim jako w przyczynie znajduje się uprzednio wszystko, co jest skutkiem jego stwórczego działania, gdyż w mocy Boga jest to, co przez tę moc zostaje stworzone. Byt stworzeń jest bytem partycypacyjnym, gdyż muszą uczestniczyć w istnieniu istotowym, aby być: „Stanowi Bóg byt dla wszystkiego, co jest w tym sensie, że istniejąc wiecznie w sobie samym jest tym, dzięki czemu reszta istnieje na sposób partycypacji”²⁸. Byt Boga zaś jest bytem istotowym (absolutnym), jako że ani Bóg, ani jego własności nie potrzebują zewnętrznej przyczyny do zaistnienia.

²⁷ DN, V, 4; Bułhak, s. 63–64.

²⁸ Zdybicka, *Partycypacja bytu*, dz. cyt., s. 54.

Dionizy bez wątpienia odróżnia ontyczny porządek egzystencjalny od esencjalnego, ponieważ podkreśla, że Bóg jest przyczyną zarówno istnienia bytów, jak i ich natur, istot lub treści. Rzeczy otrzymują swą formę i treść od istototwórczej (ουσιολογός) mocy Bożej, natomiast egzystencję od bytu samego w sobie, który jest samym istnieniem (αὐτοεῖναι, *per se esse*). Ontyczny prymat istnienia ujawnia się, gdy Dionizy formułuje twierdzenie o pierwszeństwie bytu przed innymi partycypacjami, czyli partycypowanymi absolutnymi doskonałościami. Byt, który należy rozumieć jako istnienie, jest konieczną ontyczną podstawą bytów pochodnych, a także jest podstawą doskonałości absolutnych określanych jako Boże energie. W arystotelesowskim języku aktu i możliwości istnieniu przypiszemy akt, który sprawia, że byty i energie Boże stają się realne, a więc jest ostatecznym aktem wszystkich aktów.

Bizantyńskie reperkusje

Przyjęcie w Bogu istnienia racji partycypacji, którymi są mające niezmienny i absolutny charakter Boże doskonałości, będące zasadami rzeczy, daje wrażenie pozornej antynomiczności Boga. Z jednej strony orzeka się bowiem o Bogu, że Bóg jest transcendentny wobec swoich doskonałości, z drugiej natomiast, że owe swe doskonałości ustanowił (τίθημι) jako pierwsze i nimi sam jest²⁹.

Wyróżnienie w Bogu partycypowalnych doskonałości (energii) spowodowało później w czasie kontrowersji palamickiej w XIV wieku w Bizancjum atak Barlaama z Kalabrii i jego zwolenników na hezychastów i ich obrońcę, Grzegorza Palamasa. Hezychazm jako ruch ascetyczny w Kościele, stawiający człowiekowi za cel przebóstwienie ludzkiej natury w ponadnaturalnej wizji Bożego światła, doczekał się spekulatywnego uzasadnienia w postaci palamizmu, łączącego klasyczną metafizykę z teologicznym dziedzictwem Ojców. Zarzuty barlaamitów koncentrowały się na fak-

²⁹ DN, XI, 6; Bulhak, s. 96–97.

cie rzekomego wprowadzania przez hezychastów wielości i podziałów w Bogu poprzez przyjmowanie, że doświadczenie mistyczne chrześcijańskich ascetów jest partycypacją w Bogu, w Jego niestworzonych energiach. Rzeczywiście, wydaje się, że jeśli się przyjmie jak Dionizy partycypowalny aspekt Bożego bytu, a mianowicie Boże akty, działania i atrybuty, to konsekwentnie należy przyjąć, że w Bogu istnieje jakiś podział, jakiś drugi „Bóg”. Pierwszy Bóg byłby Bogiem transcendentnym, niepoznawalnym i niepartycypowalnym, jednym i prostym. Drugi Bóg byłby Bogiem-pośrednikiem, nieprostym i złożonym. Człowiek posiadałby kontakt jedynie z drugim Bogiem, niższym i immanentnym. Pierwszy, wyższy Bóg, strukturalnie byłby absolutnie oddzielony od wszystkiego, co byłoby w jakikolwiek sposób poznawalne i partycypowalne. Barlaam, aby wybrnąć z tej sytuacji, odrzuca zupełnie możliwość uczestnictwa w niestworzonych Bożych energiach, będąc przekonanym, że asceci i mnisi mają kontakt jedynie ze stworzonymi symbolami tego, co boskie.

Zarzuty barlaamitów wynikają z niezrozumienia teorii partycypacji i prowadzą do zaprzeczenia realnego związku stworzenia ze Stwórcą, opartego na przyczynowaniu sprawczym, a także w porządku łaski do zaprzeczenia przebóstwiającego charakteru ponadnaturalnego działania Boga. Mając na uwadze oskarżenia barlaamitów, należy podkreślić, że partycypacja nie wprowadza w Bogu podziałów ani różnic, nie powoduje rozdzielenia Boga na istotę i energię ani nie prowadzi do dyteizmu. Byty partycypują w doskonałościach istotowych, co zauważa Dionizy i inni autorzy, rozwijający teorię partycypacji (Boecjusz, Tomasz), które spełniają w sobie pełnię treści owych doskonałości. Z nimi ze swoimi absolutnymi i istotowymi doskonałościami, będącymi Bożymi aktami, Bóg się utożsamia jako pierwsza przyczyna sprawcza rzeczywistości, ale jednocześnie w swojej istocie przekracza wszystkie swe akty z Niego wypływające.

Partycypacja dotyczy zatem przyczynowania Boga w porządku natury, gdyż rzeczy stworzone partycypują w istnieniu, dobru i w pięknie oraz w innych kategoryalnych doskonałościach, a także przyczynowania w porządku łaski, ponieważ przebóstwienie jest partycypacją ludzi świętych w boskości.

Podsumowanie

Twórczość Dionizego Areopagity nie jest bynajmniej wtórnym naśladownictwem filozofii pogańskiej pierwszych wieków po Chrystusie ani neoplatońską manierą, synkretycznie włączającą religię do filozofii, lecz jest istotnym i oryginalnym głosem w dyskusji nad fundamentalnymi metafizycznymi zagadnieniami transcendentaliów i partycypacji. Dionizy formułuje swoją odpowiedź na problem własności transcendentálnych, których racją jest nie istota rzeczy, ale ich istnienie, oraz na problem partycypacji rzeczy w dobru, w pięknie i w bycie.

Areopagita chociaż nie posłużył się arystotelesowskim rozróżnieniem na akt i możność, wyciągnął jednak metafizyczne konsekwencje z faktu pochodzenia rzeczy stworzonych od pierwszej przyczyny sprawczej, która jest źródłem nie tylko form, lecz również istnienia wszystkiego, co pochodne. Wszystko co jest, musi mieć udział w bycie, gdyż byt sam, bytowanie absolutne (*αὐτοεῖναι*), jest źródłem istnienia pochodnych rzeczy. Wszystko musi mieć także udział w dobru, skoro każda rzecz jest dobra na mocy otrzymania od Pierwszego Bytu swego bytowania (istnienia), a także w pięknie.

Arystotelesowskie kategorie aktu i możności, użyte we właściwym sensie w tym kontekście przez św. Tomasza z Akwinu, wyjaśniają aktualny i aktualizujący charakter partycypowanej własności, w której partycypuje podmiot, posiadający pewną możność. Możliwość ta urzeczywistnia się poprzez partycypację w tym, czego byt nie ma na mocy swej istoty. Skoro Bóg jest czystym aktem (*actus purus*), to nie posiada swych atrybutów jako pewnych zapodmiotowanych weń własności, bo wtedy by Go doskonaliły, ale posiada je jako akty, stąd raczej trzeba powiedzieć, że jest swymi własnościami, atrybutami i doskonałościami³⁰.

³⁰ Por. Augustyn, *O Trójcy*, VI, 8, 7, 9: „Różne są określenia Boga, mówimy o Nim, że jest wielki, dobry, mądry, szczęśliwy, prawdziwy, i wiele jeszcze innych rzeczy o Nim mówimy [...] Lecz Jego wielkość jest tym

Rzeczy stworzone za sprawą partycypacji uzyskują podobieństwo do Boga, ponieważ są obdarzone tymi samymi doskonałościami, które przysługują również Bogu; i jednocześnie pozwalają Boga poznać, prowadząc umysł od tego, co pochodne, złożone i partycypujące do tego, co pierwotne, proste i partycypowane. W ten sposób poznajemy, że Bóg jest samoistnym dobrem, pięknem i istnieniem. Metafizyczna teoria transcendentaliów oraz teoria partycypacji pozwala Dionizemu pokazać, że istnieje rzeczywista droga od świata ku Bogu, a Bóg nie jest niedostępną ontycznie i poznawczo ciemnością, lecz jasno manifestuje się w sposób naturalny w stworzeniach. Tę manifestację Areopagita ubiera w metaforę światła, widząc jego ślad we wszystkim, co istnieje. ■

Being—Goodness—Beauty.
Dionysius the Areopagite's Teaching
on the Divine Names and Transcendentals

SUMMARY

The article analyzes the concept of *transcendentalia* in the philosophy of Dionysius the Areopagite, based on his work *On the Divine Names*, in the context of the metaphysical theory of participation. The three main *transcendentalia*—being, goodness, and beauty—express the fundamental aspects of reality and, in created things, are identified with existence itself. They are common to all creatures and con-

samym, co mądrość, bo jest to ogrom nie masy, ale mocy. Jego dobroć jest tym samym, co mądrość czy wielkość. Prawda jest tutaj tym samym, co wszystko pozostałe. I nie co innego w Bogu znaczy być szczęśliwym, jak być wielkim, mądrym, prawdziwym, dobrym albo po prostu być”, tłum. M. Stokowska; a także: Grzegorz Palamas, *Sto pięćdziesiąt rozdziałów*, 34: „Dlatego każde poszczególne dobro, które można pomyśleć, znajduje się w Nim, a raczej Najwyższy Umysł jest zarówno tym dobrem, jak i ponad nim. [...] I życie znajduje się w Nim, a raczej Najwyższy Umysł jest życiem”, tłum. A. Palusińska, M. Siwicka.

stitute the foundation of the unity of the cosmos and the derivation of all things from the Creator as the First Cause. Dionysius shows that every being participates in the divine perfections, which represent the participable aspect of the transcendent and ineffable God. On this basis, the divine names are formulated, allowing human beings to know and speak about God in an analogical manner. In Dionysius' view, "being" points to the source of existence, "goodness" to the goal and cause of the movement toward God as the supreme Good, and "beauty" to the harmony and unity of creation.

Keywords: Dionysius The Areopagita, transcendentals, participation

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA DIONIZEGO AREOPAGITY

Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, bd. 1: *De divinis nominibus*, hrsg. Beate R. Suchla, de Gruyter, Berlin 1990.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, bd. 2: *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarcha, De mystica theologia, Epistulae*, hrsg. Gunter Heil, Adolf M. Ritter, de Gruyter, Berlin 1991.

Corpus Dionysiacum, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1856–66, 3, 588–1152.

Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity, tłum. przedmowa i wstęp Emanuela Bułhaka, nakładem autora, Kraków 1932.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne: Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. Maria Dzielska, przedmowa Tomasz Stępień, Znak Kraków 1997; wyd. 2 popr. jako *Pisma teologiczne*, Znak Kraków 2005.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne 2: Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, tłum. Maria Dzielska, przedmowa Tomasz Stępień, Znak Kraków 1999.

LITERATURA ŹRÓDŁOWA I POMOCNICZA

- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak Kraków 1996.
- Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Grzegorz Palamas, *Sto pięćdziesiąt rozdziałów* (Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*), ed. and transl. by Robert E. Sinkewicz, C.S.B., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1988.
- Grzegorz z Nyssy, *Eunomiusz i jego adwersarze*, tłum. M. Przyszychowska, Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji, Warszawa 2021.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, tłum. E. Stanula, tłum. oprac. i wstęp T. Kołosowski, Wydawnictwo UKSW, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 64, Warszawa 2005.
- Jamblich, *O życiu pitagorejskim* (*De vita Pythagorica*), ed. A. Nauck, G. Haessel, Leipzig 1884.
- Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Pax Warszawa 1969 r.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, tłum. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 44, Warszawa 1988, s. 116–198.
- Krapiec Mieczysław A., *Metafizyka*, Towarzystwo Naukowe KUL Lublin 1988.
- Maksym Wyznawca, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, vol. 1–2, ed. and transl. N. Constas, Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts 2014.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i opracowanie S. Kalinkowski, ks. W. Myszor, ks. E. Stanula, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 23, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej Warszawa 1979.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. 1–2, PWN Warszawa 1959.
- Porfiriusz, *Sentencje*, tłum. E. Osek, M. Komsta, Wydawnictwo PTTA Lublin 2022.

Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Pax Warszawa 1981.

Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Imion Bożych (In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio)*, ed. C. Pera, P. Caravello, C. Mazzantini, Marietti Turin–Rome 1950.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Veritas Londyn 1962–1984.

Tomasz z Akwinu, *Traktat o Trójcy Świętej. Summa teologii*, I, q. 27–43, tłum. W. Gołaski, W Drodze Poznań 2021.

Zdybicka Zofia, *Partycypacja bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL Lublin 1972.