



Kwestia autorstwa *Corpus Dionysiacum*

Henryk Paprocki

Abstrakt: Artykuł omawia stan badań nad problemem autorstwa *Corpus Dionysiacum* ze szczególnym uwzględnieniem ustaleń dokonanych przez Michela van Esbroecka. Wybitny orientalista powrócił bowiem do tezy Szałwy Nucubidze i Ernsta Honigmana po odkryciu nowych źródeł odnoszących się do tej kwestii i przemawiających za osobą Piotra Iberyjczyka jako autora. Z uwagi na rolę *Corpus Dionysiacum* w historii chrześcijaństwa kwestia autorstwa tego zbioru ma duże znaczenie. Rozważenie argumentów wspomnianych badaczy w kontekście aktualnej wiedzy wskazuje, że autorstwo Piotra, choć nieudowodnione, pozostaje prawdopodobne.

Słowa kluczowe: neoplatonizm, teurgia, monofizytyzm, Piotr Iberyjczyk, *Corpus Dionysiacum*

The Question of Authorship of the *Corpus Dionysiacum*

Abstract: The article discusses the state of research on the problem of the authorship of the *Corpus Dionysiacum*, with particular emphasis on the findings made by Michel van Esbroeck. The eminent orientalist returned to the thesis of Salva Nucubidze and Ernst Honigmann after discovering new sources relating to this issue and supporting the person of Peter the Iberian as the author. Given the role of the *Corpus Dionysiacum* in the history of Christianity, the question of the authorship of this collection is of great importance. Considering the arguments of the aforementioned researchers in the context of current knowledge indicates that Peter's authorship, although unproven, remains probable.

Key words: Neoplatonism, theurgy, monophysitism, Peter the Iberian, *Corpus Dionysiacum*

1. Wprowadzenie

Kto jest autorem *Corpus Dionysiacum*? Mimo wielokrotnie podejmowanych prób określenia, kim był człowiek, który przedstawiał się jako Dionizy Areopagita, większość badaczy sądzi, że nie da się rozstrzygnąć tej kwestii¹. W niniejszym

¹ T. Stępień, *Wprowadzenie*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Warszawa 2021, s. VI; M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 276–280; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 12–14; por. R. Kosiński, *Why Peter the Iberian Could Not Have Been the Author of the Corpus Dionysiacum*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska i in., Kraków 2014, s. 329–339.

artykule zostaną omówione argumenty przemawiające za możliwym przypisaniem autorstwa księciu gruzińskiemu, a następnie mnichowi i biskupowi Majumy, zwanemu Piotrem Iberyjczykiem. Ich prezentacja i dyskusja poprzedzone zostaną skrótowym przypomnieniem znaczenia *Corpus Dionysiacum* (na które składają się *Imiona Boskie*, *Teologia mistyczna*, *Hierarchia niebiańska*, *Hierarchia kościelna* oraz *Listy*) dla filozofii i teologii chrześcijańskiej, a także związłym przedstawieniem problemów związanych z autorstwem tego zbioru.

2. Znaczenie dzieł Pseudo-Dionizego

Teologii Pseudo-Dionizego nie da się pomyśleć bez filozofii Proklosa. Ten pierwszy jest w istocie Proklosem w chrześcijańskiej szacie. Myślenie Pseudo-Dionizego pozostaje przy tym pod wyraźnym wpływem filozofii neoplatonickiej². Nadał on – nie ujawniając swojej tożsamości – teologii konsekwentnie neoplatonicką formę pojęciową i językową oraz stworzył system ściśle łączący filozoficzne i biblijne imiona Boga w jedność. Traktat *Imiona Boskie* ma na celu filozoficzne i biblijne wyjaśnienie orzeczeń o Bogu – „Ev jest imieniem najogólniejszym³. Areopagita wywarł ponadto trwały wpływ na rozwój nauki o atrybutach Bożych w teologii pozytywnej i negatywnej św. Bonawentury i Mikołaja z Kuzy⁴.

Pseudo-Dionizy próbuje określić Boga, jego istotę i istotę świata przez filozoficzną analizę orzeczników filozoficznych i biblijnych, pragnie zbliżyć się do Boga przez symbole, a w końcu przez negację uświadomić sobie niepoznawalność Boga, w czym jest bliski Proklosowi. Zgodnie z wzorcem greckiego filozofa z Jednego wyprowadza hierarchię aniołów i hierarchię kościelną, co jest schryścianizowaniem triad Proklosa⁵. Poza tym jego wpływ przejawia się w terminologii dotyczącej Boga, jak ὑπερουσίος – ‘nadistotowy, nadsubstancjalny’ lub ὑπερουσιότητα – ‘nadistotowość’⁶. Według tego filozofa „wszystko, co uczestniczy, jest niższe od tego, w czym uczestniczy”⁷. Sięga to Platona, który uważał, że dobro nie jest istotą, lecz czymś ponad wszelką istotą, czymś o wiele wyższym

² W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 42, 44.

³ Tamże, s. 50.

⁴ Tamże, s. 17–18.

⁵ Tamże, s. 45.

⁶ Ch.M. Stang, *Dionysius, Iamblichus, and Proclus*, w: *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, red. M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris, Oxford 2022, s. 123, 129–132.

⁷ Proklos, *Elementy teologii* (24), tłum. R. Sawa, Warszawa 2002, s. 43.

i wznioślejszym⁸. Z kolei zależność od Jamblicha widoczna jest w terminologii odnoszącej się do teurgii. Słowo „teurgia” z jego pochodnymi pojawia się bowiem w *Corpus Dionysiacum* około 50 razy⁹.

Linia oddzielająca poglądy neoplatoników pogańskich i chrześcijańskich leży w miejscu, w którym zaczyna się nauka o zmartwychwstaniu, wyznawana przez Pseudo-Dionizego. Odrzucenie metempsychozy jest podyktowane zmianą w postrzeganiu natury duszy ludzkiej, czego świadomość miał Areopagita¹⁰. Wszak głoszenie zmartwychwstania doprowadziło do odrzucenia nauki św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 32). Być może dlatego nieznanymi bliżej zwolennikami ateńskiej szkoły neoplatońskiej, pisząc swoje dzieła, przybrał pseudonim Dionizego Areopagity – jednego z tych, którzy przyjęli orędzie św. Pawła¹¹.

Pseudo-Dionizy chciał schryścianizować wyznawane przez siebie idee, aby te przetrwały. Udało się to w stopniu o wiele większym niż w wypadku arystotelizmu. Neoplatonizm ciągle żyje w chrześcijaństwie w interpretacji sakramentów¹², rozumieniu roli hierarchii i symbolicznej interpretacji nabożeństw.

Z kolei traktat *Hierarchia kościelna*, będący komentarzem do liturgii, stał się wzorem dla późniejszych komentarzy, poczynając od św. Maksyma Wyznawcy, któremu udało się przewyciężyć opozycje neoplatońskie; znacząca jest w tym zwłaszcza *Mistagogia*, komentarz do liturgii eucharystycznej rozumianej jako cykl obrazów. Wykład Maksyma został dokonany w kontekście opozycji noetycznego i rzeczowego. Nie można zaprzeczyć, że ów myśliciel znajdował się pod silnym wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity¹³. W pismach Maksyma zawarte jest bowiem wiele ukrytych i jawnych odniesień do dzieł Pseudo-Dionizego. Najważniejszym z nich jest sformułowanie, że kosmos stworzony rozpada się na kosmos noetyczny (byty noetyczne, czyli bezcielesne) oraz kosmos zmysłowy¹⁴.

⁸ Platon, *Państwo* (509b), w: tegoż, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 215.

⁹ Ch.M. Stang, *Dionysius, Iamblichus, and Proclus*, dz. cyt., s. 123–129.

¹⁰ T. Stępień, *Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba – koncepcja Pseudo-Dionizego Areopagity wobec poglądów neoplatoników pogańskich*, „Vox Patrum” 2015, nr 35, z. 63, s. 214.

¹¹ Tamże, s. 215.

¹² Por. H. Paprocki, *Sakramentologia prawosławna*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Kraków 2018, s. 537–556.

¹³ H.U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, tłum. L. Lhaumet, H.A. Prentout, Paris 1947, s. 71–88.

¹⁴ Św. Maksym Wyznawca, *Mistagogia* (2), w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.P. Migne, t. 91, Paris 1857–1866, 91, kol. 679 – dalej seria będzie oznaczana symbolem PG i numerem tomu; por. H. Paprocki, *Sztuka ikony wobec zła*, „Ikonotheka” 2008, nr 21, s. 76–78.

Zarazem jednak nie można zbyt przeceniać wpływu Pseudo-Dionizego na późniejszą myśl bizantyjską¹⁵.

Chociaż świat stworzony rozpada się na kosmosy noetyczny i zmysłowy, to dzięki światłości Chrystusa możemy oglądać byty noetyczne, gdyż Jezus jedno- czy noetyczne z materialnym, stworzone z niestworzonym. Misterium liturgiczne prezentowane na obrazach ukazuje historię Chrystusa i Jego ciała – Kościoła – w drodze do królestwa Bożego. Historia podąża ku przyszłemu królestwu, ku eschatologii, ku Bogu Osobowemu, co nawiązuje do myśli Ojców Kapadockich.

Według Maksyma historia jest ściśle związana z eschatologią. Ten właśnie moment nie występuje u Pseudo-Dionizego, gdyż opozycja noetycznego i zmysłowego jest nieprzewycięzalna, a ich wzajemny stosunek nie ulega zmianie. Natomiast Maksym uważa, że historia prowadzi do eschatologii i możliwe jest wstępowanie w świat duchowy (νοητός κόσμος), co z kolei pozwala na objawienie (ἀποκάλυψις) tajemnicy zbawienia w obecnym eonie. Historia wstępuje do królestwa, co jest jednoznaczne z przeobstwieniem osiągalnym w życiu doczesnym. Liturgia ukazuje przyszłe królestwo, wszechświat jednoczący się z Absolutem.

Dodatkowo Maksym zamiast dwóch poziomów – noetycznego i rzeczowego – występujących w koncepcji Pseudo-Dionizego wprowadza cały zestaw powiązanych wzajemnie sfer. Obrazowa akcja liturgiczna jako działanie widzialne skłania do kontemplacji tego, co noetyczne. Oznacza to, że obraz powraca do praobrazu, tak jak sakramenty prowadzą od znaku do prawdy. Maksym przesuw- wa akcenty w interpretacji słów „obraz powraca do praobrazu”, przewyciężając opozycję neoplatońską. Zwykle stwierdzenie to interpretowano w duchu Orygenes- a, uznając, że człowiek posiada część Bóstwa, która powróci do Boga po oczyszczeniu i wyzwoleniu z ciała, czyli po zrekonstruowaniu bytu naruszonego przez grzech, co oznacza równorzędność początku i końca stworzenia¹⁶. Maksym nie utożsamia jednak początku i końca stworzenia, a proces wiążący po- czątek z końcem traktuje jako pozytywny. Triadzie ἀρχή (‘początek’) – μεσότης (‘stan pośredni’) – τέλος (‘spełnienie’) odpowiada triada γένεσις (‘stworzenie’) – κίνησις (‘dążenie’) – στάσις (‘spoczynek’), aczkolwiek spoczynek nie jest re- stauracją stanu początkowego, a osiągnięciem nowego eonu. Pozwala to rozpa- trywać całe stworzenie w kategoriach zamysłu (σκοπός) i realizacji. W takim układzie grzech Adama nie naruszył fazy στάσις, a κίνησις, czyli proces realizacji

¹⁵ J. Meyendorff, *Note sur l'influence dionysienne en Orient*, „Studia Patristica” 1957, nr 1, s. 547–552.

¹⁶ Orygenes, *O zasadach* (I, VI. 2), tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 106.

zbawienia świata¹⁷. Bóg jest początkiem (ἀρχή) i spełnieniem (τέλος) stworzenia oraz ruchu. Obrazy są w ruchu ku swemu Archetypowi i całe stworzenie dąży do swych praobrazów (λόγος). Istniejące bowiem odwiecznie w Bogu logosy bytów stanowią zamysł stworzenia¹⁸. Obrazy akcji liturgicznej wypełniają ten zamysł, będąc w związku z tym krokiem ku jego realizacji. Przewyciężenie wszelkich antynomii dokonuje się w przebóstwieniu (θέωσις)¹⁹.

Swoje ukoronowanie religijny nurt neoplatonizmu znalazł w decyzjach synodu jerozolimskiego z 1672 roku²⁰, powtórzonych w 10 paragrafie encykliki wschodnich patriarchów z 1723 roku²¹. Synod określił wówczas, że biskup jest żywym obrazem Boga na ziemi i obfitym źródłem wszystkich sakramentów, przez które zdobywa się zbawienie. Biskup jest zatem tak samo konieczny dla Kościoła jak oddech dla człowieka i Słońce dla Ziemi²².

Współcześnie neoplatonizm jest widoczny w pracach ks. Pawła Florenskiego, zwłaszcza w *Filozofii kultu*²³, której istotną częścią jest *Ikonostas*. Autor rozpatruje tu sen jako granicę dwóch światów, a ikonę jako przedstawienie tajemnych i nadprzyrodzonych rzeczy oraz jako narzędzie poznania ponadzmysłowego. Chodzi więc o problem związku dwóch światów, co jest typowym zagadnieniem neoplatońskim²⁴.

¹⁷ Św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis sanctorum Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi ad Thomam sanctum* (7), w: PG 91, kol. 1097.

¹⁸ Tamże, PG 91, kol. 1081; por. W. Żywow, „Mistagogia” Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyjskiej teorii obrazu, tłum. R. Mazurkiewicz, w: *Ikona. Symbol i wyobrażenie*, red. E. Bogusz, Warszawa 1984, s. 85, 93–95.

¹⁹ Pod wpływem neoplatonizmu pozostają też późniejsze komentarze Germanosa z Konstantynopola i Symeona z Tesaloniki aż do Mikołaja Gogola; por. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècles*, Paris 1966. Komentarze te traktują liturgię jako serię następujących po sobie symboli.

²⁰ E.J. Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, t. 1, Jena 1850, s. 437–438.

²¹ *Posłanie patriarchov wostočno-kafolicheskoy cerkvi o pravoslavnoj vere (1723 g.)*, w: *Dogmatičeskie posłaniâ pravoslavnyh ierarhov XVII–XIX vekov o pravoslavnoj vere*, Moskwa 1995, s. 142–197, 1995, s. 142–197: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/poslanie-patriarhov-vostochno-kafolicheskoy-tserkvi-o-pravoslavnoj-vere-1723-g/> (dostęp: 1.08.2024).

²² N. Milasz, *Pravila Svâtoj Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovaniâmi*, s. 12, <https://predanie.ru/book/73745-pravila-svyatoy-pravoslavnoy-cerkvi/> (dostęp: 1/08.2024).

²³ P. Florenski, *Filosofîâ kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej)*, Moskwa 2004; tenże, *Ikonostas*, w: *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 104–111.

²⁴ A.G. Dunajew, P.W. Florenski, *Ob izdaniî „Ikonostasa”*, w: P. Florenski, *Ikonostas*, Moskwa 1994, s. 21.

3. Kwestia autorstwa

Według Dionizego Korynckiego autorem *Corpus Dionysiacum* był pierwszy biskup Aten²⁵. O zbiorze dzieł Areopagity nie ma jednak żadnych wzmianek przed VI wiekiem, tymczasem widoczne są związki *Corpus Dionysiacum* z tekstami Proklosa (412–485), obrońcy rytuałów teurgicznych²⁶. Dionizy cytuje też Klemensa i w tym wypadku może chodzić o św. Klemensa Aleksandryjskiego²⁷, gdyż sformułowanie „zacny filozof Klemens”²⁸ wskazuje raczej na niego i traktat *Kobierce*, a nie na św. Klemensa Rzymskiego. Nie można także wykluczyć, że mowa tu o znaczeniu imienia Klemens (łac. *clemens* – ‘łagodny, łaskawy, spokojny’²⁹), co może odnosić się do Plotyna. Filozof wspomniany przez Pseudo-Dionizego miał twierdzić, że „wzorce są w bytach czymś najbardziej pierwotnym” i mają prowadzić do Przyczyny wszystkiego. Wszystkie byty można przypisywać temu jednemu zjednoczeniu, które jest ponad wszystkim. Zwłaszcza określenie „wykroczenie przeciw prostocie”³⁰ wyraźnie wskazuje na Plotyna.

Praca Pierre’a Hadota o Plotynie ułatwia zrozumienie tego zagadnienia. Starożytny filozof „wierzył w prostotę”³¹, uważał też, że dusza kontempluje świat Form, a piękno jest pięknem świata Form. W świecie Form kontemplacja jest bezpośrednia – Formy kontemplują same siebie³². Należy więc „stać się wzrokiem”³³

²⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* (III, 4₁₀; IV, 23₃), tłum. A. Lisiecki, Kraków 1993, s. 95, 181–182.

²⁶ T. Stępień, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. XII. Oprócz tego znany jest *List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła*, wyd. G. Peradze, „Elpis” 1937, nr 11, z. 1–2, s. 111–142, zamieszczony również w: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, t. 1, Kraków 2007, s. 461–470 oraz św. Grzegorz Peradze, *Dzieła zebrane*, red. H. Paprocki, t. 2, Warszawa 2011, s. 225–234.

²⁷ D. Pallis, *Re-Thinking Clement the Philosopher of the Corpus Dionysiacum*, „Academia Letters” 2021, s. 1–8, <https://doi.org/10.20935/AL4344> (dostęp: 1.09.2024).

²⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* (V, 9), w: *Corpus Dionysiacum*, dz. cyt., s. 262; por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych* (VIII, IX, 29.1), tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Warszawa 1994, s. 333. Niektórzy uważają, że może chodzić o Klemensa wspomnianego w Liście do Filipian (Flp 4, 3), w którym część tradycji upatruje papieża św. Klemensa I, autora kilku listów.

²⁹ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1998, s. 539.

³⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* (V, 9), dz. cyt., s. 262.

³¹ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 31. Prostota, jak wskazuje już tytuł pracy francuskiego badacza, jest kluczem interpretacyjnym do myśli Plotyna.

³² Tamże, s. 32–33.

³³ Plotyn, *Enneady* (I VI.9), tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, s. 140.

i przedmiotem widzenia uczynić samego siebie³⁴. Plotyn stosował przy tym słowo „Jednia”, aby wyrazić absolutną prostotę. Pierwsze źródło życia duchowego jest czystą, prostą i niepodzielną obecnością³⁵. Pierwsze Dobro jest zawsze łagodne i błogie³⁶. Według Porfiriusza z Tyru z Plotyna „promieniowała słodycz”³⁷. Ta interpretacja zmusza jednak do zastanowienia się przede wszystkim nad znaczeniem imion Dionizy i Hieroteusz oraz ich odniesieniem do konkretnych postaci.

Dzieła Pseudo-Dionizego uważane są za trudne i żeby je zrozumieć, trzeba najpierw poznać prace Plotyna, Jamblicha i Proklosa, a nawet Damaskiosa³⁸. Pseudo-Dionizy opisuje w swoich traktatach liturgię syro-antiocheńską V wieku³⁹, co – poza wpływami Proklosa⁴⁰ – jest kolejnym ewidentnym dowodem na to, że nie mogły one powstać w I wieku. Pierwsze zacytowanie tych dzieł w 533 roku przez monofizytów z kręgu Sewera z Antiochii od razu wywołało wątpliwości co do ich pochodzenia.

Pierwszy znany nam komentarz do pism Pseudo-Dionizego napisał Jan ze Scytopolis przed 532 rokiem. Jego prace kontynuował św. Maksym Wyznawca w *Scholiach* i to właśnie on sprawił, że dzieła te zostały ocalone dla ortodoksji i włączone w nurt tradycji filozoficznej, teologicznej i liturgicznej Wschodu⁴¹. Traktaty Pseudo-Dionizego uznano przy tym za ważne dopiero dzięki komenta-

³⁴ Tamże (IV VII.15), s. 766.

³⁵ P. Hadot, *Plotyn...*, dz. cyt., s. 49.

³⁶ Plotyn, *Enneady* (V V.12), dz. cyt., s. 559.

³⁷ Porfiriusz z Tyru, *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg* (13), w: Plotyn, *Enneady*, dz. cyt., s. 74.

³⁸ T. Stępień, *Wprowadzenie*, dz. cyt., s. XXV.

³⁹ A. Hänggi, I. Pahl, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, s. 210–213; H. Paprocki, *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 116. Dionizy wzmiankuje o *Credo* (τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, dosłownie ‘symbol religii’; por. *Słownik grecko-polski*, oprac. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 471) we mszy, wprowadzonym przez Piotra Folszownika około 480 roku; zob. *Hierarchia kościelna* (III. III, 7), w: *Corpus Dionysiacum*, dz. cyt., s. 116 = PG 3, kol. 436C.

⁴⁰ Zostało to udowodnione przez Henriego-Dominique’a Saffreya w serii artykułów; zob. np. tenże, *Le Lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, w: *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l’occasion de son 75^e anniversaire*, red. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1998, s. 791–810; tenże, *Un Lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, „*Studia Patristica*” 1966, nr 9, s. 98–105; tenże, *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, „*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*” 1979, nr 63, s. 3–16.

⁴¹ S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 362.

rzom Jana ze Scytopolis⁴² i Maksyma Wyznawcy⁴³, w związku z czym wywarły one wpływ na całe średniowiecze⁴⁴, a następnie dzięki między innymi komentarzowi Tomasza z Akwinu⁴⁵. Na tych dziełach, zwłaszcza *Hierarchii niebiańskiej* i *Hierarchii kościelnej*, opierano rozumienie porządku świata⁴⁶. Były też inspiracją zarówno dla teologów, jak i dla mistyków, żeby wymienić tylko słynny *Obłok niewiedzy*⁴⁷.

W wiekach średnich powszechne utożsamianie autora *Corpus Dionysiacum* z pierwszym biskupem Aten zapewniło tym pismom niezwykłą pozycję. Szacunek do nich na Zachodzie był prawie tak wielki jak dla Pisma Świętego i cytowano je najczęściej po tekstach św. Augustyna i Arystotelesa⁴⁸.

Autentyczność *Corpus Dionysiacum* została zakwestionowana w okresie renesansu. Pierwsze zdemaskowanie zbioru dzieł jako falsyfikatu miało miejsce w *Annotationes in Novum Testamentum* Lorenzo Valii w 1457 roku⁴⁹. Później, w XVIII wieku, a ostatecznie w XX wieku udowodniono ich nieautentyczność, gdy wykazano, że problem zła w *Imionach Boskich* Pseudo-Dionizego jest zależny od dzieła Proklosa *De malorum subsistentia*⁵⁰. Cytaty z Proklosa zaś mogły się

⁴² M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 539.

⁴³ Św. Maksym Wyznawca, *Scholia in eos beati Dionysii libros qui exstant*, PG 4, kol. 15–432; 527–576. Scholia te są zmieszane ze scholiami Jana ze Scytopolis; por. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 675–679; św. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber...*, dz. cyt., kol. 1031–1418.

⁴⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 20; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska...*, dz. cyt., s. 12–14, 22–23.

⁴⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, red. C. Pera, Torino 1950.

⁴⁶ C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986, s. 55–59.

⁴⁷ *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1988, s. 37–121. Na język gruziński dzieła Pseudo-Dionizego przetłumaczył w drugiej połowie XI wieku Efreim Mcire; por. św. Grzegorz Peradze, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, red. B. Outier, H. Paprocki, Warszawa 2015, s. 27–29.

⁴⁸ S. Świeżawski, *Dzieje...*, dz. cyt., s. 362. Ważnym czynnikiem w zachodniej recepcji dzieł Pseudo-Dionizego była jego rola rzekomego apostoła Galii.

⁴⁹ W. Beierwaltes, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 38.

⁵⁰ Proklos, *De malorum subsistentia*, w: tegoż, *Tria opuscula*, red. M. von Moerbecke, Berlin 2014, s. 689–798. Na temat problemu zła w ujęciu Proklosa i Pseudo-Dionizego zob. M. Edwards, J. Dillon, *God in Dionysius and the late Neoplatonists*, w: *The Oxford Handbook...*, dz. cyt., s. 142–145.

pojawić w *Corpus Dionysiacum* dopiero po 462 roku⁵¹. Ciągłe jednak, mimo wielu hipotez, nie było wiadomo, kto jest autorem tych pism⁵².

Co ciekawe, starano się przedstawiać *Corpus Dionysiacum* jako zbiór składający się dokładnie z 14 dzieł (10 listów i 4 traktaty), co miało być dodatkowym upodobnieniem do czasów apostołskich; tekstów mamy dokładnie tyle samo, co listów św. Pawła. Właśnie ta próba jest dowodem na późne powstanie *Corpus Dionysiacum*, a także na istnienie poważnych wątpliwości co do autorstwa zbioru, skoro trzeba było upodobniać go do czasów Pawła. W I wieku nie istniał bowiem żaden ustalony kanon ksiąg biblijnych. Po raz pierwszy taka lista pojawiła się w kanonie Muratoriego z około 180 roku. Pełny wykaz listów Pawła występuje natomiast w syryjskiej Biblii *Peszitta* z II wieku. Mamy też pochodzący z końca II lub początku III wieku 85 kanon apostołski⁵³. Ponadto około 323 roku Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej* pisał: „Co do Czternastu Listów Pawłowych to rzecz jasna i pewna. Trzeba jednak wiedzieć, że niektórzy odrzucili List do Żydów, powołując się na Kościół rzymski, który go nie uznaje za pochodzący od Pawła”⁵⁴.

Poza kodeksami biblijnymi, jak *Codex Vaticanus* i *Codex Sinaiticus* z IV wieku, mamy decyzje synodu w Laodycei z 364 roku (kanon 59 i 60) oraz synodu w Kartaginie z 397 roku (kanon 33), a także wypowiedzi trzech Ojców Kościoła: św. Atanazego Wielkiego⁵⁵, św. Grzegorza Teologa⁵⁶ i św. Amfilocha, biskupa Ikonium⁵⁷. Tym samym *Corpus Dionysiacum* nie mógł powstać przed ustaleniem kanonu ksiąg Nowego Testamentu, a więc nie wcześniej niż w IV wieku.

⁵¹ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit: vozvrašaâs' k tezisu Honigmana*, tłum. S. Chorużyj, „Simvol” 2007, nr 39, z. 52, s. 375.

⁵² R. Roques, *Denys l'Aréopagite*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris 1957, s. 249–257.

⁵³ *Kanony apostołskie*, w: *Konstytucje apostołskie*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 292–293.

⁵⁴ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* (III, 3₅), dz. cyt., s. 93; por. III, 25₂, s. 123.

⁵⁵ Św. Atanazy Wielki, *39 List paschalny*, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski)*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 292–293.

⁵⁶ Św. Grzegorz Teolog, *Wierszowany katalog ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, w: *Kanony Ojców Greckich*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁷ Św. Amfiloch z Ikonium, *Jamby dedykowane Seleukosowi*, w: *Kanony Ojców Greckich*, dz. cyt., s. 89.

4. Hipoteza Honigmanna

W 1942 roku gruziński filozof Szałwa Nucubidze postawił raczej intuicyjną tezę, że autorem dzieł znanych jako pisma Dionizego Areopagity jest Piotr Iberyjczyk (პეტრე ობერი), biskup Majumy⁵⁸, którego w pewnym okresie czczono w Gruzji jako świętego⁵⁹.

Niezależnie od Nucubidze taką samą hipotezę sformułował belgijski uczony Ernst Honigmann⁶⁰. Jego hipoteza opierała się na dwóch argumentach:

1. wizji Jana Eunucha (bliskiego przyjaciela i duchowego towarzysza Piotra Iberyjczyka);
2. wspomnieniu Dionizego Areopagity i Hieroteusza w kalendarzach⁶¹.

Punktem wyjścia pierwszego uzasadnienia jest apokryf funkcjonujący pod tytułem *Historia Eutymiacka*, cytowany przez św. Jana z Damaszku w jednej z jego homilii. Według *Historii* uczestnicy pogrzebu Bogurodzicy zostali „porwani w górę”, „mieli anielskie widzenie i słyszeli boską melodię górnych Potęg. [...] całe trzy dni nie przestali śpiewać aniołowie”. Gdy postanowiono w hymnach uczcić nieskończoną dobroć Boga, Hieroteusz, „cały poruszony”, przewyższył wszystkich innych⁶². Podobny opis znajdujemy w *Żywocie Piotra Iberyjczyka*. Zgodnie z nim Jan Eunuch miał widzenie Sądu Ostatecznego, trwające trzy dni i trzy noce, gdy wokół tronu sędziego „stało niezliczone mnóstwo aniołów i archaniołów, serafinów i cherubinów”:

Dawno, dawno temu błogosławiony Jan miał wizję i spędził w niej pełne trzy dni, z nikim nie rozmawiając. Widział on budzące bojaźń i chwalebne powtórne przyjście naszego Pana z nagle otwartymi niebiosami i dmącymi trąbami, trzęsieniem ziemi, zmianą żywiołów, wszystko pełne światła i lęku przed zniszczeniem, drzenie i zamieszanie. Poprzedzały je anioły i pierwsze

⁵⁸ Majuma to starożytne miasto w pobliżu Gazy, w miejscu dzisiejszej ekskluzywnej dzielnicy Gazy, zwanej Rimal, oddalonej 3 kilometry od centrum.

⁵⁹ S. Nucubidze, *Tajna Psiewdo-Dionisija Arieopagita*, Tbilisi 1942; tenże, *Istorija gruzinskoj filozofii*, Tbilisi 1960, s. 84–107.

⁶⁰ E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles 1952.

⁶¹ B. Lourié, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann – van Esbroeck's thesis revisited*, „Scriinium” 2010, nr 6, s. 143–212.

⁶² *Historia Eutymiacka* (III, 40), w: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, t. 2, Kraków 2003, s. 834; św. Jan z Damaszku, *2 Homilia na święto Zaśnięcia NMP* (18), w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 256–257.

porządki zastępów niebieskich, aniołowie, archaniołowie, moce, panowania, chwały, zastępy świętych apostołów, proroków, męczenników, sprawiedliwych, Cherubinów, Serafinów, a po nich wszystkich godny podziwu zbawczy znak krzyża Pana i sam Pan, Odkupiciel i Mesjasz, przyszedł z chwałą Ojca i niewypowiedzianą mocą, przygotowanymi tronami i Boskim, i budzącym bojaźń sądem, który jest dawno wiele razy przepowiedziany nam przez świętych proroków i przez samego Sędziego i Zbawiciela⁶³.

Wersja żywotu napisanego przez Zachariasza podaje nieco inny opis tej wizji:

Potem błogosławiony Jan miał wizję trwającą trzy dni i trzy noce. Widział, jak przygotowano trony dla sądu, Drzewo Krzyża w obłokach niebieskich zjawiło się, Sędzia zasiadł na tronie, a wokół Niego stało niezliczone mnóstwo aniołów i archaniołów, serafinów i cherubinów. Widział także świętych apostołów, zasiadających na tronach, i proroków, i wszystkich świętych, i ascetów, stojących po prawicy Chrystusa Boga⁶⁴.

Wizja Jana Eunucha jest opisem nie porządku mocy niebieskich, lecz Sądu Ostatecznego⁶⁵ i mówi o tym, czego doświadczył wizjoner. To na niej Pseudo-Dionizy oparł swój triadyczny (neoplatonicki) porządek zastępów anielskich. Tym samym podział chórów anielskich podany przez Pseudo-Dionizego bazuje na doświadczeniu mistycznym Hieroteusza, a *de facto* Jana Eunucha, który miał widzenie aniołów. Ten ostatni miał tę wizję około 444 roku, po przebyciu po-

⁶³ R. Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten Griechischen Biographie* (42–43), Leipzig 1895, s. 44.

⁶⁴ *Žyzn' i diejatelnost' swjatogo i blażennogo otca naszego Pietra Gruzina, kotoryj był synom gruzińskiego carja* (26), tłum. N. Marr, w: *Prawosławnyj palestyński sbornik*, Sankt-Petersburg 1896, XLVII, s. 93. Jedyne zachowane fragmenty żywotu Piotra Iberyjczyka autorstwa Zachariasza Retora nie występują w zachowanym tłumaczeniu gruzińskim: *Fragmentum Vitae Petri Iberici auctore Zacharia Scholastico*, w: *Vitae virum apud Monophysitas celeberrimorum*, CSCO. *Scriptores Syri*, red. E.W. Brooks, t. 25, Paris 1907, s. 11–12, 17–18. Te żywoty należy jednocześnie odróżnić od apokryficznej *Autobiografii Dionizego Areopagity*; por. P. Peeters, *La Version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, „Analecta Bollandiana” 1921, nr 39, s. 293–313.

⁶⁵ Por. interesującą interpretację prawosławnych, katolickich i protestanckich malarskich przedstawień paruzji w J. Gułkowski, *Trzy wizje paruzji*, red. A. Górniak, A. Hryniewicka, Warszawa 2023, s. 124–216.

ważnej choroby. Zmarł 20 lat później, 4 października 464 roku. Piotr Iberyjczyk wspominał dzień jego śmierci każdego roku do końca swego życia⁶⁶.

Można do tego dodać opis wizji Trójcy Świętej, którą Piotr miał jako dziecko w Konstantynopolu. Było to widzenie kolejno trzech promieni światła mających formę kół jak Słońce. Były to światła „niedostępne, nieuchwytnie, niewyobrażalne i niepojęte”. Dostępna była jedynie postać ludzka w drugim promieniu. Promienie te były we wszystkim do siebie podobne. Po ukazaniu się trzeciego koła św. Piotr, który był w tej wizji przewodnikiem Iberyjczyka, powiedział: „Jedna natura, jedna istota, jedna chwała, jedna moc, jedno światło, jedna boskość w trzech hipostazach”⁶⁷. Wizja ta znalazła miejsce w twórczości Pseudo-Dionizego, w traktacie *Imiona Boskie*: „Chrystus oświeca nas strumieniami najwspanialszych światła”⁶⁸. Blask nadształncjalnej światłości jest przy tym taki, że nie można go ani pojąć, ani nazwać, ani w żadnej kontemplacji zobaczyć w pełni, ponieważ jest on ponad wszystkim⁶⁹. Najbardziej widocznym wizerunkiem Boskiej dobroci jest nasze – całe w promieniach i zawsze błyszczące – Słońce⁷⁰. Dobro Pseudo-Dionizy nazywa „światłem inteligibilnym, ponieważ jest źródłem promieniowania, będącym ogniskiem jasności, oświecającym swoją pełnią wszystkie intelekty”. Jest wyższym od światła jedynym źródłem światłości⁷¹. Równocześnie autor zastrzega, że nie kieruje się sądami starożytnych, iż Słońce jest bogiem i demiurgiem całości stworzenia, i rządcą widzialnego świata⁷².

Drugi argument dotyczy wspomnienia Dionizego Areopagity i Hieroteusza w kalendarzach. W starej tradycji monofizycznej byli oni wspomniani kolejno 3 i 4 października, co nie jest przypadkiem. Stało się tak ze względu na ich relacje: Piotra Iberyjczyka – Dionizego Areopagity i Jana Eunucha – Hieroteusza. Nikt poza Janem (= Hieroteuszem) nie mógł natchnąć Piotra (= Dionizego).

⁶⁶ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 369–370, 376.

⁶⁷ Jan Rufus, *Plérophories c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le Concile de Chalcedoine). Version syriaque et traduction française (XXXVII)*, red. F. Nau, w: *Patrologia Orientalis*, t. 8, Paris 1912, wyd. 2, Turnhout 1982, s. 485–487. Sam Piotr miał więcej wizji. Gdy na przykład konsekrował ołtarz w Aleksandrii, wyraźnie widział św. Marka Ewangelistę, stojącego i namaszczającego ołtarz; zob. R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (43), dz. cyt. s. 45; *Żywność i diejatelnost'...* (27), dz. cyt., s. 94.

⁶⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* (I, 4), dz. cyt., s. 186.

⁶⁹ Tamże (I, 4), s. 187.

⁷⁰ Tamże (IV, 4), s. 218.

⁷¹ Tamże (IV, 5), s. 221.

⁷² Tamże (IV, 4), s. 220.

Relacje Dionizego i Hieroteusza stały się zatem wzorem do zrozumienia relacji Piotra i Jana⁷³.

Do hipotezy Honigmanna odniosło się wielu badaczy, zwłaszcza Irenée Hausherr⁷⁴, Hieronymus Engberding⁷⁵, René Roques⁷⁶ i Henri-Dominique Saffrey⁷⁷. Teza niemieckiego bizantynisty została jednak zakwestionowana przez trzech ze wskazanych uczonych. Engberding argumentował, że syryjskie kalendarze były zależne od greckich wzorów i dlatego nie można twierdzić, że święto ustanowiono w środowisku monofizyckim. Hausherr podkreślił, że Piotr był uczniem Izaaka z Gazy, który był wrogiem greckiej filozofii; w Gazie zaś działała szkoła monastyczna⁷⁸. Z kolei Roques zauważył, że porządek mocy niebieskich jest inny u Jana Eunucha i w *Corpus Dionysiacum*⁷⁹. Obecnie możemy spojrzeć na te problemy inaczej.

5. Argumentacja van Esbroeck

Pod koniec XX wieku hipotezę Honigmanna poparł znany orientalista Michel van Esbroeck, który z kolei oparł swoje twierdzenie na trzech następujących argumentach:

1. zdecydowanie antychalcedońskie nastawienie Jana Rufusa z Majumy⁸⁰, hagiografa Piotra;

⁷³ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 370.

⁷⁴ I. Hausherr, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?*, „Orientalia Christiana Periodica” 1953, nr 19, s. 247–260.

⁷⁵ H. Engberding, *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?*, „Oriens Christianus” 1954, nr 38, s. 68–95.

⁷⁶ R. Roques, *Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien*, „Revue d'Histoire des Religions” 1954, nr 145, s. 69–98.

⁷⁷ H.D. Saffrey, *Un Lien objectif...*, dz. cyt., s. 98–105; tenże, *Nouveaux liens objectifs...*, dz. cyt., s. 3–16; tenże, *Le Lien le plus objectif...*, dz. cyt., s. 791–810.

⁷⁸ Por. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Leiden–Boston 2006.

⁷⁹ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 370–371.

⁸⁰ Jan Rufus z Majumy (V/VI wiek) – biskup Majumy koło Gazy, pisarz. Święcenia kapłańskie przyjął w 477 roku z rąk patriarchy Antiochii Piotra Folszownika. W 488 roku opuścił wraz z nim Antiochię. Biskupem Majumy został po śmierci Piotra Iberyjczyka, którego spotkał około roku 479 i z którym przebywał aż do jego śmierci. Jest autorem dzieła w języku syryjskim *Pleroforie*; przypisuje się mu także *Żywot Piotra Iberyjczyka*.

2. odrzucenie przez Piotra trisagionu chrystologicznego Piotra Folusznika, o czym pośrednio świadczy Jan Rufus w swoich *Pleroforiach*;
3. przykład cesarzowej Eudokii, która została nawrócona na wiarę chalcedońską przez św. Symeona Słupnika Starszego i św. Eutymiusza Wielkiego około 456 roku, niedługo przed jej śmiercią w 460 roku⁸¹.

Pierwszy argument ma wskazywać, że ponieważ Jan Rufus jest autorem *Pleroforii*, dzieła skierowanego przeciwko Soborowi Chalcedońskiemu, jego informacje o poglądach Piotra nie są w pełni wiarygodne. Tym samym możliwe, że sam Piotr pogodził się ze zwolennikami postanowień tego soboru.

Drugie wskazanie dotyczy formuły $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\theta\epsilon\iota\varsigma\ \delta\acute{\iota}\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ('ukrzyżowany za nas'), która nadała hymnowi Trisagion sens chrystologiczny⁸², o czym mówi Jan Rufus, cytując jeden z niezwykle rzadkich tekstów Piotra Iberyjczyka, mianowicie jego list⁸³, pełen niuansów i niedopowiedzeń znanych jedynie korespondentom⁸⁴.

LIST PIOTRA IBERYJCZYKA

Po przeczytaniu listu Twojej Czystości, my wszyscy, którzy Ciebie kochamy, byliśmy [pogrążeni] w smutku, udręce i jęku na widok sideł oszczercy, który usiłuje i stara się wszelkimi sposobami zabrać Twoją nadzieję i Twoje zbawienie w Bogu, i zhańbić dzieła, które uczyniłeś dla siebie i dla ortodoksji. Albowiem z góry jest pewne, że jeśli pójdziesz do Antiochii, to będziesz niepokojony, a potem przekonywany przez Twoich przyjaciół oraz przez tego, który tam panuje, [a potem] albo dołączysz do niego, albo doznasz jego wrogości i odeśle Cię z powrotem. Działaj więc zgodnie ze swoimi siłami, a my tutaj zrobimy wszystko, co możliwe, abyś nie obraził Boga, nie pozbawił się wielkich dóbr i nie zadał bólu nam, Twoim przyjaciołom⁸⁵.

Wyjaśnienie znajdujemy w liście Piotra Folusznika do patriarchy Akacjusza w Konstantynopolu, w którym Folusznik pisze:

⁸¹ B. Lourié, *Peter the Iberian...*, dz. cyt., s. 148–149.

⁸² H. Paprocki, *Mysterium Eucharystii...*, dz. cyt., s. 194–195.

⁸³ Jan Rufus, *Plérophories...* (XXII), dz. cyt., s. 448–454, w tym list Piotra: s. 449–450.

⁸⁴ M. van Esbroeck, *L'Opposition entre Pierre l'Ibère et Pierre le Foulon (482–491)*, „Caucasica. The Journal of Caucasian Studies” 1998, nr 1, s. 62–64.

⁸⁵ Jan Rufus, *Plérophories...* (XXII), dz. cyt., s. 449–450 (tłumaczenie własne).

doszło do naszej wiadomości, że niektórzy mnisi, zawistni wobec łączącego nas braterstwa, sprawili to, że do Waszych uszu dotarły pewne oszczercze zarzuty, które w poważnym stopniu musiały zasmucić Waszą Świątobliwość⁸⁶.

Chodzi tu o oskarżenie Piotra Foluszniaka o wyklęcie Soboru Chalcedońskiego. Piotr broni się przed tym zarzutem i pisze, że wynalazł formułę, która jest środkiem zaradczym na podziały w Kościele⁸⁷. Mowa właśnie o dodatku do Trisagionu.

Trzeci argument tyczy się cesarzowej Eudokio (Elia Eudokia Augusta), będącej córką znakomitego ateńskiego filozofa Leoncjusza i przed chrztem noszącej imię Atenaida. Zarazem nieobce musiały jej być nauki Proklosa, który w czasach jej młodości nauczał w Atenach⁸⁸. Piotr Iberyjczyk traktował ją jak matkę. Ich kontakty musiały więc mieć wpływ na jego rozwój filozoficzny. Ponadto cesarzowa przyjęła w końcu chrześcijaństwo. Odbyla też dwie podróże do Jerozolimy: w latach 438–439⁸⁹ oraz 441–460⁹⁰. Gdy podczas sporów chrystologicznych zwróciła się do św. Symeona Słupnika Starszego o radę, asceta przysłał jej odpowiedź: „Masz Eutymiusza noszącego Boga. Idź za jego pouczeniami i radami, a będziesz zbawiona”. Po zwróceniu się do św. Eutymiusza Wielkiego cesarzowa powróciła do ortodoksji⁹¹. Klimat środowiska religijnego i filozoficznego, w którym obracała się nawrócona cesarzowa, zdaje się dobrze odpowiadać poglądom i duchowości ukazanym w *Corpus Dionysiacum*⁹².

6. Dyskusja

Omawiana hipoteza nie jest pozbawiona poważnych racji przemawiających za jej prawdopodobieństwem. Kontakty Gruzji z Syrią sięgają bowiem początków chrześcijaństwa w Gruzji, która była zależna od patriarchów Antiochii. Żywe

⁸⁶ Tamże, s. 250.

⁸⁷ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła* (III, 17), tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1990, s. 126–127.

⁸⁸ Na temat Proklosa i szkoły ateńskiej zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, Lublin 2002, s. 656–679.

⁸⁹ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* (VII, 47), tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 561–562.

⁹⁰ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła* (I, 21), dz. cyt., s. 35–39.

⁹¹ *Synaksarion. Sierpień* (13 VIII), tłum. H. Paprocki, Hajnówka 2021, s. 159–160.

⁹² Por. B. Lourié, *Peter the Iberian...*, dz. cyt., s. 173–175.

kontakty utrzymywano także przez monasterium w Syrii i Ziemi Świętej⁹³. To, że Pseudo-Dionizy wywodził się ze środowiska syryjskiego, nie budzi wątpliwości. Gruzja długo zaś pozostawała w orbicie wpływów syryjskich. Bizantynizacja liturgii gruzińskiej dokonała się ostatecznie dopiero w czasach św. Eutymiusza Hagioryty (X wiek)⁹⁴. Zarazem jednak relacje filozoficzne Gruzji i Cesarstwa Rzymskiego sięgają I wieku. W Kolchidzie od III wieku działała Szkoła Retorów, w której zajmowano się filozofią. Według tradycji gruzińskiej w tej szkole uczył się znany komentator Arystotelesa, filozof Temistiusz. Z kolei jeden z wykładowców tej szkoły, Mitrydat Łazyk, czyli pochodzący z kartwelskiego plemienia Łazów, został nauczycielem księcia Nubarnugiosa (inaczej: Murwana, żyjącego mniej więcej w latach 411–489), później znanego jako Piotr Iberyjczyk.

Żywot autorstwa Zachariasza podaje, że książę rozpoczął naukę, mając trzy lata⁹⁵. Murwan został wysłany na dwór bizantyjski w charakterze zakładnika i przybył do Konstantynopola po ślubie cesarza Teodozjusza z Eudokią, który odbył się 7 czerwca 421 roku, a w 424 roku św. Melania Młodsza⁹⁶ spotkała go w tym właśnie mieście⁹⁷. Towarzyszył mu nauczyciel, który w Bizancjum związał się z Proklosem. Pedagog ten pozostał z księciem do końca swego życia⁹⁸; wraz z nim w 438 lub 439 roku opuścił on stolicę i udał się do Palestyny⁹⁹. W Jerozolimie znów spotkali św. Melanię Młodszą, która skierowała ich do monasterium, gdzie zostali mnichami¹⁰⁰.

Po przybyciu do Palestyny Piotr znalazł się na terenach pozostających pod silnym wpływem filozofii neoplatonickiej (orygenizm w środowisku monastycznym

⁹³ D.M. Lang, *Dawna Gruzja*, tłum. W. Hensel, Warszawa 1972, s. 77–78, 127–128.

⁹⁴ Św. Grzegorz Peradze, *Świadczenie historii średniowiecznej liturgii gruzińskiej*, tłum. A. Aleksiejuk, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., t. 1, Warszawa 2010, s. 202–210. Na temat wpływów syryjskich na Pseudo-Dionizego zob. A. Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Tesaloniki 1994; tenże, *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism?*, „Scrinium” 2007, nr 3, s. 128–179.

⁹⁵ *Żywność i diejatelność...* (5), dz. cyt., s. 83–84.

⁹⁶ Św. Melania Młodsza (383–439) – pokutnica, rzymska matrona i ascetka, żona Waleriusza Pinniana (około 381–431), w 417 roku osiadła w Jerozolimie.

⁹⁷ R. Raabe, *Petrus der Iberer...*, dz. cyt., s. 34, przyp. 2; N. Marr, *Priedisłowije k żytiju Pietra Iwiera*, w: *Prawosławnyj palestyński sbornik*, dz. cyt., t. 47, s. XXXVII.

⁹⁸ S. Nucubidze, *Istorija gruzińskiej filozofii*, dz. cyt., s. 71, 73, 85; D.M. Lang, *Dawna Gruzja*, dz. cyt., s. 77.

⁹⁹ P. Devos, *Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem?*, „Analecta Bollandiana” 1968, nr 86, z. 3–4, s. 347.

¹⁰⁰ R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (27–28), dz. cyt., s. 32–22; *Żywność i diejatelność...* (19), dz. cyt., s. 89.

jako *courant* filozoficzny; potępienie Orygenesusa nastąpi jednak dopiero w 553 roku na V Soborze Powszechnym). Tendencje filozoficzne rozwijały się tutaj zarówno w środowisku chalcedońskim, jak i antychalcedońskim. Piotr działał w środowisku spierającym się w kategoriach filozoficznych o kwestie chrystologiczne.

Jan Rufus, biskup Majumy, w *Pleroforiach* przedstawia się jako „uczeń Piotra Iberyjczyka”¹⁰¹, z którego ust usłyszał wiele informacji¹⁰². Piotr miał mu między innymi opowiedzieć, że był świadkiem szokującej homilii Nestoriusza w kościele Czterdziestu Męczenników w Konstantynopolu, wygłoszonej przeciwko tytułowi „Bogurodzica” w odniesieniu do Matki Jezusa. Nestoriusz powiedział: „Nie będziesz uwielbiana, Mario, jakbyś urodziła Boga, albowiem, o Wspaniała, Ty nie urodziłaś Boga, lecz człowieka, narzędzie Boga”¹⁰³. Po tym stwierdzeniu patriarcha miał zostać natychmiast opętany przez demona, co objawiło się tym, że jego twarz i prawa ręka zostały wykręcone, i odprowadzono go do diakonikonu¹⁰⁴.

Jan Rufus podaje też, że Piotr i Izajasz mieszkali w jednym monasterze i przyjmowali przybyszów¹⁰⁵, oraz wspomina o rozmowach Piotra z Izajaszem¹⁰⁶. Wspomina także Jana Eunucha, który był z Piotrem w Jerozolimie¹⁰⁷. Autor *Żywota* podaje, że „od dzieciństwa chodził za tym świętym jak wierny syn”, i opisuje wszystko, co sam widział¹⁰⁸. Podkreśla to jeszcze raz pod koniec żywotu:

Ja, ubogi uczeń świętego, szedłem za nim z Gruzji do jego śmierci. Dlatego opisałem życie i cuda, które widziałem własnymi oczyma i o których słyszałem moimi uszami, gdyż sam błogosławiony i święty niczego przed nami nie ukrywał, mając na uwadze nasz pożytek, jak i dobry ojciec nie ukrywa rzeczy pożytecznych przed swoimi dziećmi, i mówił nam o wizjach i objawieniach od Boga¹⁰⁹.

¹⁰¹ Jan Rufus, *Plérophories...* (I), dz. cyt., s. 411–412.

¹⁰² Tamże (XVII), s. 435.

¹⁰³ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* (VII, 32), dz. cyt., s. 540–541: „Niech nikt nie nazywa Maryi Bogarodzicielką. Maryja bowiem była człowiekiem, a niemożliwością jest, aby Bóg był zrodzony przez człowieka”; por. Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła* (I, 11), dz. cyt., s. 4–5.

¹⁰⁴ Jan Rufus, *Plérophories...* (V), dz. cyt., s. 11–12.

¹⁰⁵ Tamże (XXII₈₋₁₀), s. 448.

¹⁰⁶ Tamże (XII), s. 427–428.

¹⁰⁷ Tamże (V; XVIII), s. 416, 437; R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (21), dz. cyt., s. 28.

¹⁰⁸ *Żywni i diejatelnoś'...* (2), dz. cyt., s. 82.

¹⁰⁹ Tamże (69), s. 114.

Informuje również, że król Gruzji wyprawił dwunastoletniego syna do Konstantynopola w towarzystwie „innych książąt”¹¹⁰; można domniemywać, że także służby. „Eunuch o imieniu Jan, mąż święty i obcy wszelkim złym czynom, który wraz z królewiczem gruzińskim postanowił oddalić się dla służenia Bogu”¹¹¹, pojawia się w tym żywocie później.

Obaj zostali mnichami – książę z imieniem Piotra, a Mityrdat został Janem zwanym Eunuchem¹¹². Obaj przyjaźnili się z prezbiterem Tymoteuszem Elurem (αἴλουρος – ‘kot’), późniejszym patriarchą aleksandryjskim w latach 457–460 i 475–477. Piotr Iberyjczyk zbudował w Świętym Mieście hospicjum¹¹³ i dwa monastera, w tym jeden przy Bramie Dawida:

Dlatego też święty Piotr także wybrał miejsce ponad świętym kościołem Syjon, niedaleko wieży zwanej Dawidową, aby zbudować monaster wciąż znany jako monaster Iberyjczyków i który znajduje się na lewo od drugiego portalu wspomnianej wieży świętego kościoła Syjon¹¹⁴.

Zbudował też monaster w Bir-el-Qutt w pobliżu Betlejem¹¹⁵ i według źródeł pisanych kilka monasterów poza Ziemią Świętą¹¹⁶. Żywot autorstwa Zachariasza wspomina o wybudowaniu cerkwi i monasteru na pustyni w Egipcie¹¹⁷.

W 452 roku Piotr został wyświęcony na biskupa Majumy przez biskupa Teodozjusza, zajmującego miejsce patriarchy Jerozolimy, które w świetle prawa należało się Juwenalisowi. Według Zachariasza Retora mieszkańcy Gazy schwytali

¹¹⁰ Tamże (6), s. 84.

¹¹¹ Tamże (12), s. 87.

¹¹² Należy zaznaczyć, że istnieje sześć apoftegmatów abby Jana Eunucha, o którym nic nie wiadomo; zob. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tłum. M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymuza, t. 1, Warszawa 1986, s. 173.

¹¹³ *Żywni i diejatelnost’...* (20), dz. cyt., s. 90.

¹¹⁴ R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (45), dz. cyt., s. 46; św. Grzegorz Peradze, *Historia gruzińskich mnichów i monasterów w Palestynie w opisach pielgrzymów niebędących Gruzinami*, tłum. J. Sopotyk, w: tegoż, *Dziela zebrane*, dz. cyt., t. 2, s. 66.

¹¹⁵ *Żywni i diejatelnost’...* (28), dz. cyt., s. 91–92; V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (Campo dei Pastori) e i monasteri dei dintorni*, Jerozolima 1955 = *Raskopki w Chirbet Sijjar el-Ganam (Pole Pastuchow) I blizieżaszczyje monastyri*, w: W.I. Czaczanidze, *Pieter Iwier I archeologičeskije raskopki gruzinskogo monastyria w Ijerusalimie*, Tbilisi 1977, s. 59–102.

¹¹⁶ T. Mgaloblişwili, *An Unknow Georgian Monastery in Umm Leisum, near Jerusalem*, w: *Georgian in the Holy Land. The Rediscovery of a Long-Lost Christian Legacy*, red. T. Mgaloblişwili, London 2014, s. 113–114, 116–117, 173.

¹¹⁷ *Żywni i diejatelnost’...* (27), dz. cyt., s. 94.

Piotra i siłą doprowadzili go do Teodozjusza, który wyświęcił go na biskupa¹¹⁸. Gdy bowiem Juwenalis latem 453 roku przybył do Jerozolimy w asyście armii cesarskiej, Piotr zbiegł z Palestyny do Egiptu, gdzie w 457 roku wziął udział w wyświęceniu patriarchy Aleksandrii. Opuścił Majumę po wizji, jaką miał mieć podczas liturgii, gdy nakazano mu, żeby poszedł do swoich braci w Egipcie¹¹⁹. Według jednych świadectw nigdy do Majumy nie wrócił, a zgodnie z innymi powrócił do niej po wielu latach. Do Palestyny miał z kolei wrócić około 475 roku, już jako biskup Majumy.

Zachariasz Retor podaje, że Piotr żył spokojnie dzięki rozkazowi cesarza i protekcji cesarzowej¹²⁰. Przybył ponownie do Majumy po otrzymaniu listu od cesarza Leona I Makellesa¹²¹. Było to za rządów następcy Juwenalisa (451–458), patriarchy Anastazego I (458–478); Piotr ponownie został biskupem. Wydaje się jednak nieprawdopodobne, żeby patriarcha Anastazy I przywrócił monofizytę na stanowisko biskupa Majumy. Protektorka Piotra, cesarzowa Eudokia, nie żyła już od 15 lat, a poza tym kilka lat przed śmiercią powróciła do ortodoksji¹²². Michael van Esbroeck zasugerował natomiast, że Piotr Iberyjczyk wyrzekł się monofizytyzmu tak jak jego protektorka¹²³. Za rządów cesarza Zenona znowu został zmuszony opuścić Majumę, lecz wkrótce cesarz pozwolił mu do niej wrócić¹²⁴.

W *Żywocie* jest również mowa o bracie Atanazym, uczniu św. Zenona ze Sketis. Zenon powiedział mu: „Po mojej śmierci pójdz do świętego biskupa Piotra Iberyjczyka i pozostań u niego, gdyż ten, kto idzie za nim i jest mu pokorny, ten idzie drogą prawdy”¹²⁵. Atanazy natychmiast po śmierci Zenona przyszedł więc do Piotra i był z nim dwa lata¹²⁶. Święty Zenon objawił się w nocy Atanazemu i powiedział, że święty biskup Piotr Iberyjczyk umrze za kilka dni¹²⁷.

¹¹⁸ *Anecdota Syriaca*, red. J.P.E. Land, t. 3, Leiden 1862, s. 126–127, cyt. za: N. Marr, *Priedisłowije k żytiju Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. V–VI. O tym samym mówi *Priedisłowije k żytiju Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. 95–96.

¹¹⁹ M. van Esbroeck, Петр Ивер и Дионисий Ареопagit: возвращаясь к тезису Хонигмана, s. 372–373.

¹²⁰ *Anecdota Syriaca*, dz. cyt., s. 128, cyt. za: N. Marr, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. VII.

¹²¹ *Żywn’ i diejatelnoś’...* (43), dz. cyt., s. 101–102. Cesarz zmarł 18 stycznia 474 roku.

¹²² O protekcji Eudokii pisze Zachariasz Retor, *Die Sogenannte Kirchengeschichte* (III), tłum. K. Ahrens, G. Krüger, Leipzig 1899, s. 13_{29–31}; 14_{29–15}₅.

¹²³ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 375.

¹²⁴ Zachariasz Retor, *Die Sogenannte Kirchengeschichte* (53), dz. cyt., s. 106–107.

¹²⁵ Tamże (62), s. 111.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże (64), s. 111.

W żywocie wspomniany jest też św. abba Zenon, autor ośmiu apoftegmatów¹²⁸, który około 330 roku wraz z grupą mnichów przeniósł się ze Sketis na Synaj, a potem do Palestyny w okolice Gazy. Zyskał tam ogromny autorytet – radzili się go cesarzowa Eudokia i Piotr Iberyjczyk. Zenon został ponadto kanonizowany¹²⁹.

Pod koniec życia Piotr Iberyjczyk, wycieńczony postami, udał się za radą wiernych do ciepłych wód na leczenie. Żywot napisany przez Zachariasza podaje, że gdy mieszkańcy dowiedzieli się, że święty udaje się do gorących źródeł, szło za nim dużo młodzieży, a wśród nich wielu pogan. Wtedy Piotr zaczął ich nauczać i chrzcic¹³⁰. Jego misyjna działalność wśród pogan to ważny element tego żywotu, o czym nie wspomina dzieło napisane przez Jana Rufusa. Należy przy tym nadmienić, że rejon Gazy długo był twierdzą pogaństwa w Palestynie, dopiero na przełomie IV i V wieku pogaństwo zostało zwyciężone, ale nie ma powodów, żeby twierdzić, iż całkowicie zaniknęło¹³¹.

Biskup udał się do gorących źródeł (obecnie Hammamat Ma'in) w oazie położonej 29,3 kilometra od Medeby (obecnie Madaba) i 9 kilometrów od góry Nebo. Po kuracji Piotr Iberyjczyk zatrzymał się w monasterze św. Mojżesza koło góry Nebo. Sanktuarium to opisała Egeria¹³²; opis ten został też zamieszczony w żywocie Piotra, który dowiedział się od okolicznej ludności wielu informacji o tym monasterze¹³³, przykładowo że miał się w nim znajdować grób Mojżesza¹³⁴. Pielgrzymi pozostawili także opisy źródeł wytryskających na północ od szczytu góry Nebo, których wody spływają do doliny Wadi 'Ayoun Musa. Odkrycia archeologiczne potwierdziły relacje Egerii i żywotu Piotra¹³⁵.

Według żywotu napisanego przez Zachariasza Piotr Iberyjczyk zmarł 2 grudnia w piątek za panowania cesarza Zenona Izauryjczyka (474–491), co wskazuje

¹²⁸ *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, dz. cyt., s. 139–141 (Abba Zenon).

¹²⁹ *Synaksarion. Czerwiec* (19 VI), tłum. H. Paprocki, Hajnówka 2019, s. 281–282.

¹³⁰ *Żywność i diejatelność...* (44), dz. cyt., s. 102–103.

¹³¹ N. Belayche, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky, Leiden–Boston 2004, s. 5–22.

¹³² Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* (VIII–XIII), tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 179–183.

¹³³ R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (83–85), dz. cyt., s. 81–82; *Żywność i diejatelność...* (46; 52), dz. cyt., s. 103, 104–105; por. M.B. Arndt, *Nowe odkrycia archeologiczne w rejonie góry Nebo*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 42, z. 1, s. 42–43.

¹³⁴ W czasach Egerii tradycja ta była nieznaną, inaczej nie omieszkalaby o niej wspomnieć, jak czyni to w wypadku odkrycia grobowca Hioba; por. też, *Pielgrzymka...* (16,5–6), dz. cyt., s. 112–113.

¹³⁵ M.B. Arndt, *Nowe odkrycia archeologiczne...*, dz. cyt., s. 43.

na rok 489¹³⁶. Nie mógł to być rok 491, gdyż Zenon zmarł 9 kwietnia 491 roku. Tymczasem według biogramu spisane go przez Jana Rufusa miał on umrzeć w niedzielę 1 grudnia 491 roku w majątku w Jamni, należącym do trybuna Eliasa, powiernika i ekonoma cesarzowej Eudokii¹³⁷. Synaksarion koptyjski wspomina Piotra 29 i 30 listopada oraz 1 grudnia¹³⁸.

Ewagriusz Scholastyk przekazał natomiast, że Piotrowi Iberyjczykowi powierzono rządy biskupie nad miejscowością Majuma, leżącą nieopodal Gazy¹³⁹. Opisał on także wyświęcenie Tymoteusza o przydomku Kot na patriarchę Aleksandrii. Konsekracji dokonali Euzebiusz z Peluzjum i Piotr z Majumy. Historyk powołał się przy tym na „dzieło opisujące życie Piotra”¹⁴⁰. Wspominał też, że Sewer z Antiochii:

rozpoczął życie samotnicze w pewnym klasztorze, położonym w połowie drogi między miastem Gazą a osadą zwaną Majuma. W tym to klasztorze również Piotr Iberyjczyk, swego czasu biskup tejże Gazy i towarzysz wygnania Tymoteusza Kota, przeszedł przez te same ascetyczne umartwienia i pozostawił po sobie bardzo korzystną opinię¹⁴¹.

Według żywotu Piotr miał być uczniem ascety Izajasza z Gazy¹⁴², przeciwnika filozofów¹⁴³. Izajasz – jeśli był, to drugim – nauczycielem, a poza tym trudno uznać go za wroga filozofii. Jego pobożność rzeczywiście opierała się na doświadczeniu mistycznym i cudach¹⁴⁴, ale nie można odmówić obecności filozofii w jego dziełach i życiu. Ktoś, kto posługuje się pojęciem umysłu (νοῦς) i uważa, że nie tylko ciało posiada swoje zmysły, gdyż mówi o „zamknięciu wszystkich drzwi, czyli zmysłów swojej duszy” (πάσας τὰς πύλας τῆς ψυχῆς, ἤγουν τὰς

¹³⁶ N. Marr, *Priedislowljwe k žytiju Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. XXXVII; por. R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (145), dz. cyt., s. 132.

¹³⁷ R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (123), dz. cyt., s. 114–115.

¹³⁸ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 379.

¹³⁹ Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła* (II, 5), dz. cyt., s. 60–61.

¹⁴⁰ Tamże (II, 8), s. 66.

¹⁴¹ Tamże (III, 33), s. 148.

¹⁴² Św. Izajasz Anachoreta, *O straży umysłu*, w: *Pseudo-Antoni Wielki. Izajasz Anachoreta. Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, tłum. C. Dobak, Kraków 2017, s. 109–124 = *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 109–112 (fragmenty); *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, dz. cyt., s. 142–143 [Abba Izajasz – 11 apoftegmatów]; por. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 491–492.

¹⁴³ *Żywni i diejatelnoś'...* (52), dz. cyt., s. 105.

¹⁴⁴ M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 375.

αἰσθήσεις)¹⁴⁵, oraz pisze, iż „jeśli umysł zostanie uwolniony, znika granica między nim a Bogiem”¹⁴⁶, nie może być wszak przeciwnikiem filozofii¹⁴⁷.

Koncepcja „rozumnych zmysłów”, znana już Dydy mowi Ślepemu jako „oko w duszy” (ὄφθαλμὸς ἐν ψυχῇ), Klemensowi Aleksandryjskiemu (ὄμμα τῆς ψυχῆς – ‘oko duszy’) i Orygenesowi (αἱ τῆς ψυχῆς ὄψεις)¹⁴⁸, jest w istocie parafrazą platońskiej metafory „oka duszy” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα)¹⁴⁹, która trafiła do chrześcijaństwa poprzez traktat *De opificio mundi* Filona Aleksandryjskiego (τῆς διανοίας ὄμμα – ‘oko umysłu’)¹⁵⁰, czyli jest w istocie grecką tezą filozoficzną¹⁵¹.

Orygenes zaś mówi o widzeniu Boga „oczami umysłu” (διανοίας ὄφθαλμοί), o słyszeniu Boga „uszami duchowymi” (ὤτα πνευματικά) i o mówieniu do Boga bezcielesnym głosem (φωνὴ μὴ σώματι). Opisuje też dotyk (ἀφῆς) umożliwiającą dotykanie „Słowa Życia”¹⁵². Każdy członek zewnętrznego człowieka ma swój odpowiednik w człowieku wewnętrznym¹⁵³. Dlatego też mowa o oczach i uszach człowieka wewnętrznego. W traktacie *Przeciw Celsusowi* wspomniane są przy tym takie formy wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku, które postrzegają „rzeczy niematerialne”, dzięki czemu przypominają swoje materialne odpowiedniki¹⁵⁴. Również św. Grzegorz z Nyssy głosił doktrynę pięciu zmysłów duchowych¹⁵⁵, o tym samym mówił też św. Augustyn¹⁵⁶.

¹⁴⁵ Św. Izajasz Anachoreta, *O straży umysłu* (7), dz. cyt., s. 112–113; por. 14, s. 116; por. Pseudo-Antoni Wielki, *Pouczenia o zachowaniu ludzi i właściwym sposobie postępowania* (79), w: *Pseudo-Antoni Wielki. Izajasz Anachoreta...*, dz. cyt., s. 74.

¹⁴⁶ Św. Izajasz Anachoreta, *O straży umysłu* (9), dz. cyt., s. 113.

¹⁴⁷ P. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Kraków 2014, s. 117–138.

¹⁴⁸ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana* (XX, 32), tłum. S. Kalinkowski, t. 2, Warszawa 1981, s. 73.

¹⁴⁹ Platon, *Sofista* (254a), w: tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999, s. 482; tenże, *Państwo* (519b; 533d), dz. cyt., s. 222, 241.

¹⁵⁰ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata* (71), w: tegoż, *Pisma*, tłum. L. Jachimowicz, t. 1, Warszawa 1986, s. 51.

¹⁵¹ D. Szymańska-Kuta, *Koncepcja zmysłów wewnętrznych z perspektywy późnoantycznych teorii percepcji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Series Religiosa” 2006, nr 30, z. 39, s. 101.

¹⁵² P. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 38–39.

¹⁵³ Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensia” 1967, nr 5, z. 2, s. 167.

¹⁵⁴ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (I, 48), tłum. S. Kalinkowski, t. 1, Warszawa 1977, s. 100–101; por. P. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 39, 41.

¹⁵⁵ P. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły...*, dz. cyt., s. 57–80.

¹⁵⁶ Tamże, s. 81–89.

Co ważne, „inteligibilne widzenie Boga”¹⁵⁷, o którym pisze Pseudo-Dionizy, zostało przez niego określone jako widzenie „niematerialnymi i niewzruszonymi oczami naszych intelektów” (ἀυλοῖς καὶ ἀτρεμέσι νοῦς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι) – daru „bardziej niż pierwotnego światła”, które nie traci właściwej mu pojedynczej jedności¹⁵⁸.

Zachariasz Retor podał, że filozof Eneasz z Gazy¹⁵⁹ pewnego razu przyszedł porozmawiać z ascetą Izajaszem o filozofii Platona, Arystotelesa i Plotyna¹⁶⁰. W innym miejscu informuje, że w tym samym celu ktoś odwiedził też Piotra Iberyjczyka, ucznia Izajasza¹⁶¹.

Wszystkie swoje traktaty Pseudo-Dionizy zadedykował Tymoteuszowi, którego uważa za ucznia Hieroteusza. Dedykacje na pewno są autentyczne. Prawdopodobnie nie jest to jednak Tymoteusz znany z listów św. Pawła, a Tymoteusz Elur, przyjaciel Piotra Iberyjczyka. Można się domyślać, że właśnie imię przyjaciela natchnęło Piotra do stworzenia mitu o Dionizym Areopagicie jako autorze zbioru.

Z kolei Piotrowi Iberyjczykowi przypisywano różne traktaty, nawet agresywny monofizycki *Pleroforie*, którego główną postacią jest on sam¹⁶². Historyk Zachariasz Retor¹⁶³ przekazał, że aleksandryjski filozof Jan część swoich „heretyckich” dzieł przypisał Piotrowi Iberyjczykowi, żeby wprowadzić w błąd wiernych¹⁶⁴. Skoro więc Piotrowi przypisywano jakieś traktaty, musiał być znany jako autor prac podobnego typu.

Piotr Iberyjczyk był czczony w Gruzji od XII–XIII wieku, gdy pojawił się jego żywot, napisany w języku syryjskim przez Gruzina Zachariasza. Gruziński prze-

¹⁵⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* (I, 4), dz. cyt., s. 187.

¹⁵⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* (I, 1), w: *Corpus Dionysiacum*, dz. cyt., s. 6.

¹⁵⁹ Eneasz z Gazy (V/VI wiek) – neoplatonik chrześcijański ze szkoły w Aleksandrii; jego dzieło *Teofrast, czyli o nieśmiertelności duszy* naśladował Zachariasz Retor w *Ammoniosie*; zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 683; M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 306.

¹⁶⁰ Zachariasz Retor, *Leben des Isaias*, w: tegoż, *Die Sogenannte Kirchengeschichte*, dz. cyt., s. 270₃₁–271₆.

¹⁶¹ Tamże, s. 271_{28–33}.

¹⁶² M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 176 (Πληροφορία – ‘zbiór’).

¹⁶³ Zachariasz Retor, także Zachariasz z Gazy, Zachariasz Scholastyk (zm. przed 553) – bizantyński pisarz, teolog, filozof, prawnik, historyk i retor. Spod jego pióra wyszła *Historia Kościoła* (księgi III–VI) z lat 450–490. Był uczniem Piotra Iberyjczyka, początkowo monofizytą; nawrócił się na wyznanie chalcedońskie i został biskupem Mityleny; por. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik...*, dz. cyt., s. 985–986.

¹⁶⁴ *Anecdota Syriaca*, dz. cyt., s. 130–131, cyt. za: N. Marr, *Priedisłowije k żytiju Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. II–III.

kład żywotu Piotra Iberyjczyka, dokonany przez kapłana Makara Meshi, którego nową redakcją opracował w XVII wieku Paweł Dekanosi, różni się istotnie od wersji opublikowanej przez Richarda Raabego¹⁶⁵. Jego tekst wspomina bowiem mnicha Zachariasza¹⁶⁶. W gruzińskim *Horologionie*, wydanym w Tbilisi w 1710 roku, pod datą 2 grudnia figuruje: „Św. Piotr, biskup Majumy”. W wydaniu z 1722 roku nie ma już tej informacji¹⁶⁷. W *Synaksarionie* z 1736 roku jest jednak żywot Piotra Iberyjczyka wraz z przedstawieniem świętego¹⁶⁸. Miniatura przedstawiająca tę postać znajduje się też w *Menei Świątecznej* z 1746 roku, pochodzącej z cerkwi w Zemo-Czale¹⁶⁹. Dodatkowo w pierwszej połowie XVIII wieku imię Piotra zostało usunięte z gruzińskich ksiąg liturgicznych przez patriarchę Mikołaja, brata Sulchana Sawy Orbelianiego. Ostatecznie usunął go ze spisów świętych patriarcha Antoni I Bagrationi¹⁷⁰.

Hipoteza o autorstwie Piotra Iberyjczyka opiera się na ustaleniu, że Jan Eunuch był autorem jakichś dzieł, chociaż nie wiadomo, czy chodzi o traktat *Elementy teologii*¹⁷¹. Pseudo-Dionizy w żadnym wypadku nie powołuje się bowiem na dzieło Proklosa *Elementy teologii*:

Gdy nasz znakomity nauczyciel Hieroteusz sporządził najdoskonalej swoje *Elementy teologii*, my – jak gdyby nie były one wystarczające – napisaliśmy jeszcze inne dzieła teologiczne i niniejszą rozprawę o Bogu¹⁷².

Pseudo-Dionizy cytuje nawet fragment rozprawy Hieroteusza, lecz nie przypomina ona pism Proklosa¹⁷³. Hieroteuszowi „w następnej kolejności po świętym Pawle” zawdzięcza wiedzę o rzeczach boskich, „kradnąc” owoce jego najgłęb-

¹⁶⁵ N. Marr, *Priedisłowije k żywotiu Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. XXI–XXII, XXXI–XXXIV; W.I. Czaczanidze, *Pietr Iwier i archeologiczeskije raskopki...*, dz. cyt., s. 29–30.

¹⁶⁶ R. Raabe, *Petrus der Iberer...* (124), dz. cyt., s. 116.

¹⁶⁷ N. Marr, *Priedisłowije k żywotiu Pietra Iwiera*, dz. cyt., s. XXIII–XIV.

¹⁶⁸ Tamże, s. XVI.

¹⁶⁹ Tamże, s. XVII, przyp. 11.

¹⁷⁰ W.I. Czaczanidze, *Pietr Iwier i archeologiczeskije raskopki...*, dz. cyt., s. 29–30.

¹⁷¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska* (VI, 2), dz. cyt.; tenże, *Imiona Boskie* (II, 9; III, 2), dz. cyt., s. 30, 205, 211.

¹⁷² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* (III, 2), dz. cyt., s. 211.

¹⁷³ Tamże (II, 10), s. 206–207. Ten godny uwagi fragment mówi o Boskości Syna będącego źródłem doskonałości, formą wszelkiej formy, ale pozbawioną formy, gdyż przekracza wszelką formę. Jest on bowiem substancją przenikającą wszystkie substancje.

szych kontemplacji i badań. Cytuje także *Hymny miłości* Hieroteusza¹⁷⁴, których treść jest wyraźnie uzależniona od myśli neoplatonickiej V wieku.

Ponadto imię Hieroteusza znamy tylko z dzieł Pseudo-Dionizego i z greckich *Menologionów*, zależnych od dzieł Pseudo-Dionizego. Kim był ten człowiek? Mamy w tym wypadku dwie możliwości. Albo chodziło o upodobnienie wszystkiego do czasów apostołskich, albo też Janowi zmieniono imię przy kolejnych ślubach zakonnych. Opis zaślubienia Bogurodzicy i Hieroteusza wygłaszającego pochwałę¹⁷⁵ wpłynął przy tym na ikonografię tego święta¹⁷⁶ oraz był później cytowany przez Ojców Kościoła¹⁷⁷, także we wspomnianej już *Historii Eutymiackiej*¹⁷⁸.

Pseudo-Dionizy pisze, że w Heliopolis (hellenistyczne miasto w Libanie, główny ośrodek kultu triady bogów: Jowisza, Wenus i Bakchosa) widział zaćmienie Słońca podczas ukrzyżowania Chrystusa, gdy Księżyc nałożył się niespodziewanie na Słońce, choć nie był to czas ich koniunkcji, i od godziny dziewiętej aż do wieczora zupełnie zakrył tę wielką gwiazdę¹⁷⁹. Wtedy obecny z Dionizym pogański retor Apollofanos zawołał, że „nastąpiła jakaś nieoczekiwana przemiana w dziełach boskich”¹⁸⁰. Wydarzenie to – także z punktu widzenia neoplatonizmu – można traktować jako rodzaj wtajemniczenia, podobnie jak Piotr uznał za takie wtajemniczenie swoją obecność podczas Przemienienia Chrystusa (2P 1, 16)¹⁸¹.

W syryjskim żywocie Dionizego Areopagity, a właściwie w relacji o „spektaklu, który widział w mieście Słońca, a którym jest Heliopolis w Egipcie”¹⁸², w opisie zaćmienia Słońca nie wspomniano o obecności Apollofanosa¹⁸³. Może być to wskazówką, że posiadany tekst jest rozwinięciem wcześniejszej wersji. Autor

¹⁷⁴ Tamże (IV, 15), s. 232–233.

¹⁷⁵ Tamże (III, 2), s. 212–213.

¹⁷⁶ M. van Esbroeck, *Gruziński program ikonograficzny Zaślubienia Bogurodzicy*, tłum. H. Paprocki, „Pro Georgia” 2010, nr 20, z. 20, s. 5–15.

¹⁷⁷ Św. Jan z Damaszku, 2 *Homilia...*, dz. cyt., s. 257; tenże, 3 *Homilia na Zaślubienie NMP* (3), w: *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁷⁸ *Historia Eutymiacka*, dz. cyt., s. 834.

¹⁷⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List VII. Do Polikarpa, biskupa* (2), w: *Corpus Dionysiacum*, dz. cyt., s. 332–333.

¹⁸⁰ Tamże (3), s. 333.

¹⁸¹ Na ten temat zob. J. Klinger, *Drugi List świętego Piotra Apostoła*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, oprac. H. Paprocki, t. 2, Kraków 2023, s. 75–103.

¹⁸² M.A. Kugener, *Une Autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite* (15, 11–13), „Oriens Christianus” 1907, nr 7, s. 339.

¹⁸³ Tamże (7–11), s. 301–309.

żywotu inspirował się traktatem astronomicznym *Księga o sferach*¹⁸⁴, pochodzącym z połowy VI wieku, przeto zależna od niego autobiografia powstała prawdopodobnie pod koniec VI lub na początku VII wieku. Podobnie jak traktat astronomiczny została ona napisana przez Syryjczyka w języku syryjskim. Zdaje się na to wskazywać czystość języka, który jest wolny od wszelkich hellenizmów¹⁸⁵. Żywot ten podaje, że św. Dionizy został wyświęcony przez Apostoła Pawła na biskupa Aten¹⁸⁶.

Według tradycji Hieroteusz z czasów apostołskich był biskupem Aten do 52 roku, a po nim był Dionizy. Obaj mają w Kościele prawosławnym wspomnienia liturgiczne kolejno po sobie 3 (Dionizy) i 4 (Hieroteusz) października¹⁸⁷. Przeczy to wspomnianemu już jedynemu zachowanemu świadectwu, mianowicie Dionizego Korynckiego, cytowanemu przez Euzebiusza z Cezarei. Nie zachowały się żadne informacje, że Hieroteusz pozostawił po sobie jakiegokolwiek pisma¹⁸⁸.

7. Podsumowanie

Wszystko to czyni hipotezę Honigmanna wysoce prawdopodobną, choć wciąż nieudowodnioną. Niewątpliwie autor *Areopagiticum* był jednym z ostatnich neoplatoników. Włodzimierz Łoski uważał go za myśliciela chrześcijańskiego w masce neoplatonika¹⁸⁹. Nie była to jednak maska. Tożsamość Dionizego ciągle pozostaje nieznaną, lecz jego pisma zdradzają głęboki związek z poglądami Szkoły Ateńskiej¹⁹⁰. Przyjaźń Mitrydata Lazyka z Proklosem mogła wszak poważnie wpłynąć na poglądy Piotra Iberyjczyka, który sam miał wykształcenie filozoficzne. Jak wspomniano, niemałe znaczenie miały też jego kontakty z cesarzową Eudokią.

Podsumowując, należy podkreślić, że obecny stan wiedzy nie pozwala na definitywne stwierdzenie, czy Piotr Iberyjczyk jest autorem *Corpus Dionysiacum*. Mimo to hipoteza Nucubidzego–Honigmanna, zwłaszcza po sprostowaniach

¹⁸⁴ Tamże (10), s. 328–331.

¹⁸⁵ Tamże, s. 293–294.

¹⁸⁶ Tamże (14), s. 311.

¹⁸⁷ *Synaksarion. Październik* (3–4 X), tłum. H. Paprocki, Hajnówka 2022, s. 49–53, 61–63.

¹⁸⁸ Przypisano mu apokryf zatytułowany *Księga Hieroteusza*; por. M. van Esbroeck, *Petr Iver i Dionisij Areopagit*, dz. cyt., s. 381.

¹⁸⁹ W. Łoski, *The Vision of God*, tłum. A. Moorhouse, London 1963, s. 99–100.

¹⁹⁰ T. Stępień, *Ciało ludzkie...*, dz. cyt., s. 199.

i uzupełnieniach dokonanych przez van Esbroeckę, zasługuje na poważne potraktowanie. Wiele bowiem przemawia za tym, że to Piotr Iberyjczyk rzeczywiście jest autorem tych dzieł.

Bibliografia

Źródła

- Anecdota Syriaca*, red. J.P.E. Land, t. 3, Academiae Typographum, Leiden 1862.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni*, tłum. M. Borkowska, M. Starowiejski, M. Rymuza, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.
- Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021.
- Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.
- Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Lisiecki, wyd. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, wyd. 2, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, tłum. L. Jachimowicz, t. 1, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Grzegorz Peradze św., *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, red. B. Outier, H. Paprocki, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015.
- Grzegorz Peradze św., *Historia gruzińskich mnichów i monasterów w Palestynie w opisach pielgrzymów niebędących Gruzinami*, tłum. J. Sopotyk, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, red. H. Paprocki, t. 2, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 63–138.
- Grzegorz Peradze św., *Świadectwo historii średniowiecznej liturgii gruzińskiej*, tłum. A. Aleksiejuk, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, red. H. Paprocki, t. 1, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego Warszawa 2010, s. 202–210.

- Hänggi A., Pahl I., *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires Fribourg, Fribourg 1968.
- Historia Euty miacka*, w: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, t. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 832–834.
- Izajasz Anachoreta św., *O straży umysłu*, w: *Pseudo-Antoni Wielki. Izajasz Anachoreta. Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, tłum. C. Dobak, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017, s. 109–124.
- Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski)*, tłum. S. Kalinkowski, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994.
- Konstytucje apostołskie*, tłum. S. Kalinkowski, A. Caba, oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Kugener M.A., *Une Autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*, „Oriens Christianus” 1907, nr 7, s. 292–339.
- List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła*, wyd. G. Peradze, „Elpis” 1937, nr 11, z. 1–2, s. 111–142.
- List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła*, w: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 461–470.
- List apokryficzny Dionizego Areopagity do biskupa efeskiego Tymoteusza o męczeńskiej śmierci apostołów Piotra i Pawła*, w: *św. Grzegorz Peradze, Dzieła zebrane*, red. H. Paprocki, t. 2, Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 225–234.
- Maksym Wyznawca św., *Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis sanctorum Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi ad Thomam sanctum, Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.P. Migne, t. 91, Migne, Paris 1857–1866, kol. 1031–1418.
- Maksym Wyznawca św., *Mistagogia, Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.P. Migne, t. 91, Migne, Paris 1857–1866, kol. 657–718.
- Maksym Wyznawca św., *Scholia in eos beati Dionysii libros qui exstant, Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, red. J.P. Migne, Migne, t. 4, Paris 1857–1866, kol. 15–432, 527–576.

- Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. *Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Ojcowie Franciszkanie, Niepokalanów 1981.
- Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, tłum. A. Zajkowski, „*Studia Theologica Var-saviensia*” 1967, nr 5, z. 2, s. 129–180.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, t. 2, Akade-mia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981.
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, t. 1, Akademia Teologii Ka-tolickiej, Warszawa 1977.
- Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, wyd. 3, Antyk, Kęty 1999.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, wyd. 2, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2000.
- Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Wydawnictwo AKME, Warszawa 2002.
- Proklos, *Tria opuscula*, red. M. von Moerbeke, De Gruyter, Berlin 2014.
- Pseudo-Antoni Wielki, *Pouczenia o zachowaniu ludzi i właściwym sposobie postępowania*, w: *Pseudo-Antoni Wielki. Izajasz Anachoret. Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, tłum. C. Dobak, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kra-ków 2017, s. 43–105.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, wyd. 2, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Synaksarion. Czerwiec*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo „Bratczyk”, Hajnówka 2019.
- Synaksarion. Sierpień*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo „Bratczyk”, Hajnówka 2021.
- Synaksarion. Październik*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo „Bratczyk”, Haj-nówka 2022.
- Tomasz z Akwinu św., *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, red. C. Pera, Marietti, Torino 1950.
- Vitae virum apud Monophysitas celeberrimorum, CSCO. Scriptores Syri*, red. E.W. Brooks, t. 25, E typographeo Reipublicae, Paris 1907.
- Zachariasz Retor, *Die Sogenannte Kirchengeschichte*, tłum. K. Ahrens, G. Krüger, B.G. Teubner, Leipzig 1899.

Żywn' i diejatelnost' swjatogo i błazennogo otca naszego Pietra Gruzina, kotoryj był synom gruzinskogo sarja [Жизнь и деятельность святого и блаженного отца нашего Петра Грузина, который был сыном грузинского царя], tłum. N. Marr, w: *Prawosławnyj palestynskij sbornik* [Православный палестинский сборник], t. 47, Impieratorskoej Prawosławnoje Palestinskoje Obszczestwo, Sankt-Petersburg 1896, s. 81–115.

Opracowania

- Arndt M.B., *Nowe odkrycia archeologiczne w rejonie góry Nebo*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, nr 42, z. 1, s. 42–51.
- Balthasar H.U. von, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, tłum. L. Lhaumet, H.A. Prentout, Aubier, Paris 1947.
- Beierwaltes W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Antyk, Kęty 2003.
- Belayche N., *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky, Brill, Leiden–Boston 2004, s. 5–22.
- Bitton-Ashkelony B., Kofsky A., *The Monastic School of Gaza*, Brill, Leiden–Boston 2006.
- Bornert R., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècles*, De Gruyter, Paris 1966.
- Corbo V., *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (Campo dei Pastori) e i monasteri dei dintorni*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerozolima 1955 = *Raskopki w Chirbet Sijjar el-Ganam (Pole Pastuchow) I blizieżaszczyje monastyri* [Раскопки в Хирбет Сийяр эль-Ганам (Поле Пастухов) и близлежащие монастыри], w: W.I. Czaczanidze, *Pietr Iwier I archeologiczeskije raskopki gruzinskogo monastyria w Ijerusalimie* [Петр Ивер и археологические раскопки грузинского монастыря в Иерусалиме], Tbilisi 1977, s. 59–102.
- Czaczanidze W.I., *Pietr Iwier i archeologiczeskije raskopki gruzinskogo monastyria w Ijerusalimie* [Петр Ивер и археологические раскопки грузинского монастыря в Иерусалиме], Mecniereba, Tbilisi 1977.
- Devos P., *Quand Pierre l'Îbère vint-il à Jérusalem?*, „Analecta Bollandiana” 1968, nr 86, z. 3–4, s. 337–350.
- Dunajew A.G., Florenski P.A., *Ob izdanii „Ikonostasa”* [Об издании „Иконостаса”], w: P. Florenski, *Ikonostas* [Иконостас], Iskusstwo, Moskva 1994, s. 20–28.

- Edwards M., Dillon J., *God in Dionysius and the late Neoplatonists*, w: *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, red. M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris, Oxford University Press, Oxford 2022, s. 142–145.
- Engberding H., *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?*, „Oriens Christianus” 1954, nr 38, s. 68–95.
- Esbroeck M. van, *Gruziński program ikonograficzny Zaśnięcia Bogurodzicy*, tłum. H. Paprocki, „Pro Georgia” 2010, nr 20, z. 20, s. 5–15.
- Esbroeck M. van, *L’Opposition entre Pierre l’Ibère et Pierre le Foulon (482–491)*, „Caucasica. The Journal of Caucasian Studies” 1998, nr 1, s. 60–67.
- Esbroeck M. van, *Petr Iver i Dionisij Areopagit: vozvrašaâs’ k tezisu Honigmana [Петр Ивер и Дионисий Ареопagit: возвращаясь к тезису Хонигмана]*, tłum. S. Chorużyj, „Simvol” 2007, nr 39, z. 52, s. 369–382.
- Florenski P., *Filosofia kul’ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej) [Философия культа (Опыт православной антроподицеу)]*, Izd. Myzl’, Moskva 2004.
- Florenski P., *Ikonostas*, w: *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, wyd. 3, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1997, s. 104–111.
- Gavrilyuk P., Coakley S., *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- Golitzin A., *Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism?*, „Scrinium” 2007, nr 3, s. 128–179.
- Golitzin A., *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita*, Patriarchon Idruma Paterikon Meleton, Tesaloniki 1994.
- Gułkowski J., *Trzy wizje paruzji*, red. A. Górniak, A. Hryniewicka, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2023.
- Hadot P., *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Antyk, Kęty 2004.
- Hausherr I., *Le pseudo-Denys est-il Pierre l’Ibérien?*, „Orientalia Christiana Periodica” 1953, nr 19, s. 247–260.
- Honigmann E., *Pierre l’Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Palais des Academies, Bruxelles 1952.
- Jan Rufus, *Plérophories c’est-à-dire témoignages et révélations (contre le Concile de Chalcedoine). Version syriaque et traduction française*, red. F. Nau, w: *Patrologia Orientalis*, t. 8, Firmin-Didot et com, Paris 1912; wyd. 2, Turnhout 1982, s. 5–206 = *Les Plérophories. Récits anecdotique relatifs au V^e siècle*, red. F. Nau, François Graffin, Paris 2016.

- Kimmel E.J., *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, t. 1, Friderich Mauke, Jena 1850.
- Klinger J., *Drugi List świętego Piotra Apostoła*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, oprac. H. Paprocki, t. 2, wyd. 2, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023, s. 75–103.
- Kosiński R., *Why Peter the Iberian Could Not Have Been the Author of the Corpus Dionysiacum*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska, M. Salamon, S. Sprawski, M. Stachura, S. Turlej, *Historia Jagiellonica*, Kraków 2014, s. 329–339.
- Lang D.M., *Dawna Gruzja*, tłum. W. Hensel, PIW, Warszawa 1972.
- Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.
- Lourié B., *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann – van Esbroeck's thesis revisited*, „*Scrinium*” 2010, nr 6, s. 143–212.
- Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. M. Szaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Łoski W., *The Vision of God*, tłum. A. Moorhouse, The Faith Press, London 1963.
- Marr N., *Priedisłowije k žytiju Pietra Iwiera [Предисловие к житию Петра Ивера]*, w: *Prawosławnyj palestynskij sbornik [Православный палестинский сборник]*, t. 47, Impieratorskoej Prawosławnoje Palestinskoje Obszczestwo, Sankt-Petersburg 1896, s. I–XXXIX.
- Meyendorff J., *Note sur l'influence dionysienne en Orient*, „*Studia Patristica*” 1957, nr 1, s. 547–552.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Mgalobliszwili T., *An Unknow Georgian Monastery in Umm Leisum, near Jerusalem*, w: *Georgian in the Holy Land: The Rediscovery of a Long-Lost Christian Legacy*, red. T. Mgalobliszwili, Bennett & Bloom, London 2014, s. 111–122.
- Milasz N., *Pravila Svâtoj Pravoslavnoj Cerkvi s tolkovaniâmi [Правила Святой Православной Церкви с толкованиями]*, <https://predanie.ru/book/73745-pravila-svyatoy-pravoslavnoy-cerkvi/>.
- Nucubidze S., *Istorija gruzinskoj filozofii [История грузинской философии]*, Izdatielstwo Uniwersitieta, Tbilisi 1960.
- Nucubidze S., *Tajna Psiewdo-Dionisija Arieopagita [Тайна Псевдо-Дионисия Ареонагита]*, Izdatielstwo Uniwersitieta, Tbilisi 1942.

- Obłok niewiedzy i inne dzieła*, tłum. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
- Pallis D., *Re-Thinking Clement the Philosopher of the Corpus Dionysiacum*, „Academia Letters” 2021, s. 1–8, <https://doi.org/10.20935/AL4344>.
- Paprocki H., *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Paprocki H., *Sakramentologia prawosławna*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 537–556.
- Paprocki H., *Sztuka ikony wobec zła*, „Ikonotheka” 2008, nr 21, s. 69–80.
- Peeters P., *La Version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, „Analecta Bollandiana” 1921, nr 39, s. 293–313.
- Platon, *Państwo*, w: tegoż, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Raabe R., *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sitten-geschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten Griechischen Biographie*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1895.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 4, Wydawnictwa KUL, Lublin 2002.
- Roques R., *Denys l'Aréopagite*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Editions Beauchesne, Paris 1957, s. 244–429.
- Roques R., *Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien*, „Revue d'Histoire des Religions” 1954, nr 145, s. 69–98.
- Saffrey H.D., *Le Lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, w: *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75^e anniversaire*, red. J. Hamesse, Fédération des Instituts d'Etudes Médiévales, Louvain-la-Neuve 1998, s. 791–810.
- Saffrey H.D., *Un Lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, „Studia Patristica” 1966, nr 9, s. 98–105.
- Saffrey H.D., *Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 1979, nr 63, s. 3–16.
- Słownik grecko-polski*, oprac. Z. Abramowiczówna, t. 2, PWN, Warszawa 1960.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, wyd. 2, PWN, Warszawa 1998.
- Stang Ch.M., *Dionysius, Iamblichus, and Proclus*, w: *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, red. M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris, Oxford University Press, Oxford 2022, s. 122–135.

- Starowieyski M., Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski, W. Stawiszyński, Święty Wojciech Dom Medialny – Wydawnictwo, wyd. 2, Poznań 2018.
- Stępień T., *Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba – koncepcja Pseudo-Dionizego Areopagity wobec poglądów neoplatoników pogańskich*, „Vox Patrum” 2015, nr 35, z. 63, s. 199–215.
- Stępień T., *Wprowadzenie*, w: *Corpus Dionysiacum*, tłum. M. Dzielska, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2021.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, PWN, Warszawa 2000.
- Szymańska-Kuta D., *Koncepcja zmysłów wewnętrznych z perspektywy późnoantycznych teorii percepcji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Series Religiologica” 2006, nr 30, z. 39, s. 101–112.
- Żywow W., „Mistagogia” Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyjskiej teorii obrazu, tłum. R. Mazurkiewicz, w: *Ikona. Symbol i wyobrażenie*, red. E. Bogusz, Warszawskie Centrum Studenckiego Ruchu Naukowego, Warszawa 1984, s. 82–105.