

Seweryn Blandzi, Agnieszka Blandzi

Dobro światła – światło Dobra **Znaczenie światła w gnozeologii antycznej** **i w myśli wschodniego chrześcijaństwa**

ἀγαθὸν γὰρ εἶρηται διὰ ἄγαν θεεῖν ἐπ' αὐτὸ πάντα

Elias, *Prolegomena philosophiae*

*

Wedle starożytnych myślicieli światło, będąc niewyczerpalną przyczyną życia i wzrostu, a zarazem zjawiskiem, którego materia jest szczególnie trudna do uchwycenia, stanowi wyjątkowo nośną metaforę dla oddania niewypowiedzianej natury bóstwa czy też zasady wszechbytu. Stąd też motyw światła i ciemności zaliczany już do centralnych tematów biblijnych był również wykorzystywany przez filozofów świata antycznego, co jest szczególnie widoczne w wielowiekowej tradycji platonizmu.

W kategoriach filozoficznych tę szczególną wartość światła najdobitniej sformułował Platon. W szóstej księdze *Państwa* najbardziej ze wszystkich świetlista idea Dobra definiowana jest zarówno jako zasada wiedzy, jak i bytu. Filozof zarazem porównuje je do światła słonecznego, które powołując wszystko do istnienia, pozostaje jako źródło całkowicie transcendentne: „rzeczom widzialnym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem”¹.

Platon ukazuje odpowiedniość struktury świata noetycznego, w którym króluje idea Dobra, wobec układu świata zmysłowego, gdzie naczelną rolę odgrywa widzialne słońce. Autor *Państwa* czyni to w sposób szczególnie przejrzysty w księdze siódmej za pomocą paraboli jaskini. Obraz ten, wraz ze swym metafi-

¹ Platon, *Państwo* (509b), 1958, t. 1, s. 352.

zycznym i epistemologicznym przesłaniem, staje się podstawą rozważań zarówno dla neoplatoników, jak i myślicieli chrześcijańskich. Centralnym motywem przekazu jest dążenie do prawdy-źródła światła przez przekroczenie mniemań i rzeczywisty wysiłek duchowy. Światło jest tu pojmowane jako najdoskonalszy przejaw samego Dobra, które powołuje do istnienia wszechbytu i oświeca nasz umysł, tak by mógł on poznawać rzeczy prawdziwie istniejące:

[...] na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan (sc. Helios – p.m.), a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum (ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), i że musi ją dojrzeć ten, kto ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym².

Metafora światła jako czynnika ożywiającego i umożliwiającego prawdziwe poznanie zostanie twórczo rozwinięta w filozofii Plotyna, który przyrównuje proces emanacji Absolutu do promieniowania i rozchodzenia się jasności słonecznej (περίλαμψις)³, drogę wzwyż duszy opisuje zaś jako stopniowe oświecenie i coraz większe uczestnictwo w „innym, silniejszym świetle”⁴.

Wątek ten znajdzie swoją kontynuację w filozofii neoplatońskiej, zwłaszcza u Proklosa, który jednak pod wpływem ksiąg *Wyroczni Chaldejskich* „separuje i łączy w odrębne porządki to, co u Plotyna stanowiło dynamiczną jedność. Dla Plotyna Dobro, Światło, Jedno były różnymi nazwami jednej i tej samej rzeczywistości”⁵. Celem umysłu będzie przeto zjednoczenie nie z plotyńskim Jednym, ale z Bytem, rozumianym jako element inteligibilnej triady Byt–Umysł–Dusza. Owo zjednoczenie dokonuje się przez porzucenie czynności poznawczych umysłu i „powierzenie się boskiemu światłu”⁶. W pismach Pseudo-Dionizego odnajdujemy bardzo silny wpływ tego wątku, połączonego z neoplatońskim rozumieniem znaczenia aktów teurgicznych i hierarchii w procesie poznawania najwyż-

² Platon, *Państwo* (517b 8–c 6), t. 1, s. 364.

³ Por. Plotyn, *Eneady*, I, 8, 1; V, 3, 12, t. 2, s. 253: „Załóżmy zatem, że światłem jakimś jest cała natura umysłowa, a jeden Król, stojący na szczycie umysłowego świata, nad nim króluje: nie odepchnął On zgoda od Siebie tego, co się ujawniło [...], lecz świeci wciąż pozostając w spoczynku nad światem umysłowym”; por. VI, 8, 18, t. 2, s. 666: „To, co jest w Tamtym Jednym, jest takie zaiste, jak to, co jest w umyśle, choć wielokrotnie możniejsze, albo raczej takie, jakby światło rozprzestrzeniło się w dal z jakiegoś jednego, świecącego w sobie źródła: wtedy owo światło rozprzestrzenione jest odbiciem, a prawdą to, od którego pochodzi”.

⁴ Por. Plotyn, *Eneady*, V, 3, 12; VI, 7, 21, t. 2, s. 597.

⁵ Por. A. Kijewska 1994, s. 78–79. Wedle *Wyroczni Chaldejskich* celem zjednoczenia duszy jest Bóg-Światło (Wieczność-Aion), zrodzony z Ojca, który, będąc źródłem, pozostaje poza zasięgiem wszelkiego poznania.

⁶ Por. Proklos, TP I, 25, s.10; por. A. Kijewska 1994, s. 80.

szej zasady. Dzieła Areopagity nie są jednak wyłącznie przypisami do Proklosa i Jamblicha, zawierają również wielką ilość odnośników do ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Trzeba podkreślić, że nie są to nawiązania wyłącznie werbalne, lecz starają się oddać ducha chrześcijańskiej wiary w osobowego Boga⁷.

* *

Motyw światła i niejako *proemium* do „metafizyki światła” odnajdujemy już w pierwszych słowach Księgi Rodzaju, w opisie stworzenia świata. Ten dobrze znany *passus* mówi o „początku”, kiedy nad stworzonymi wodami i lądem panowała ciemność, Bóg rzekł:

„Niechaj stanie się światłość”. I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą⁸.

Światło, które jako pierwsze zostało przez swego stwórcę określone mianem Dobra, stanie się metaforą dla opisu boskich działań (aktów), a nawet natury samego Boga. W Biblii znajdujemy zatem bardzo wiele wyrażen oddających istotę Boga poprzez metaforę światła, np.: „światłem okryty jak płaszczem”⁹ albo: „On zamieszkuje światłość niedostępną”¹⁰. Światło w języku starotestamentowym oznacza często życie w szczęściu i powodzeniu, zaś w sensie nadprzyrodzonym – łaskę Boga i Jego kierownictwo w wypełnianiu Prawa¹¹. W Nowym Testamencie symbolika światła zostaje nierozzerwalnie związana z osobą Chrystusa, zostaje ono wręcz utożsamione z Bogiem-Człowiekiem. W Starym Przymierzu ukryte pod imieniem „Mądrości”, która „jest odbłaskiem wieczystej światłości”¹², przepowiadane przez proroków, oczekiwane przez ludzkość przebywającą „w mroku i cieniu śmierci”¹³, pojawia się na ziemi w postaci wcielonego Słowa. Jest Ono „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”¹⁴. Chrystus potwierdza te słowa, mówiąc:

⁷ Oczywiście zupełnie oddzielnym zagadnieniem jest, na ile Pseudo-Dionizemu udało się uniknąć neoplatonistycznego wydzwiku i czy był to efekt zamierzony. Rozważania te są tematem prac wielu współczesnych badaczy, stanowią wręcz oś toczących się wokół Areopagity dyskusji; zob. A. Świtkiewicz-Blandzi, *Uwagi dotyczące wpływu Pseudo-Dionizego w Kościele Wschodnim w: Filozofia wczesnochrześcijańska i jej źródła*, (red.) M. Manikowski, Wrocław 2000, s. 83–95.

⁸ Rdz 1, 3–5

⁹ Ps 104, 2.

¹⁰ 1 Tm 6, 16.

¹¹ por. Ps 27, 1; 43, 3; 119, 105; Prz 6, 23.

¹² Mdr 7, 26.

¹³ Łk 1, 79.

¹⁴ J 1, 9.

Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia¹⁵.

Ewangelista Jan pisze wprost:

Nowina, którą usłyszeliśmy od Niego, i którą wam głosimy, jest taka: Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności¹⁶.

Fundamentem wszelkiej mistyki chrześcijańskiej i teologii boskiej światłości jest opis Przemienienia (Transfiguracji) Jezusa na Górze Tabor¹⁷. Dla filozofów i teologów interpretujących ten passus światło staje się wzorcową epifanią bóstwa, a możliwość duchowej percepcji boskiego światła jest równoznaczna z uczestnictwem, z poznaniem boskich energii, czyli boskich aktów (czynności aktualizujących)¹⁸.

Nie mniej liczne są liturgiczne świadectwa, które mówią o światłości Bożej, głoszą jej chwałę w hymnach, ukazują jej sakramentalną symbolikę. Światłość mistyczna szczególnie rolę odgrywa w pierwszym z sakramentów, który jest swoim impulsem pobudzającym duszę do poszukiwania swego pierwowzoru. M. Eliade w jednym ze studiów pisze:

niewątpliwie symbolika chrztu jest niezwykle bogata i złożona, ale elementy fotyczne (*phos* – światło) i ogniste odgrywają w niej nader ważną rolę. Justyn, Grzegorz z Nazjanzu i inni Ojcowie Kościoła określają chrzest mianem *photismos* (*illuminatio*): opierają się przy tym, rzecz jasna, na dwóch fragmentach *Listu do Hebrajczyków*¹⁹, [...] gdzie ci, którzy zostali ochrzczeni [...], zostali określani terminem *photisthentes* – „oświeceni”²⁰.

Idee te szybko zostały przyswojone przez świat chrześcijański. Znajdujemy je w teorii poznania Augustyna, w kosmologii fizyko-estetycznej Roberta Grosseteste’a i Bonawentury, w teorii bytu Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Jednak twórcą wyraźnej metafizyki, w systemie której światło stanowi pierwszą zasadę zarówno bytu, jak i poznania, jest Pseudo-Dionizy Areopagita.

* * *

Twórca *Areopagityków* nie bezpodstawnie został przez wieki średnie ochrzczony mianem „piewcy światła”. Jego dzieła przetłumaczone przez Jana Szkota Eriugę znajdowały się w klasztorze St. Denis, którego miał być rzekomo założycie-

¹⁵ J 8, 12; 9, 5.

¹⁶ 1 J 1, 5.

¹⁷ Mt 17, 1, Mk 9, 2, Łk 9, 28.

¹⁸ Zob. M. Eliade 1994, s. 56–64.

¹⁹ L Hi VI 4; 10–32.

²⁰ M. Eliade 1994, s. 56.

lem, a jednocześnie uczniem Chrystusa. Pod wpływem ich lektury Suger, opat St. Denis, dokonał przebudowy chóru w podparyskim klasztorze, rewolucjonizując w ten sposób architekturę i dając potężny asumpt nowemu stylowi, jakim był ażurowy gotyk francuskich katedr z ich niezwykłymi witrażami. Metafizyka światła Psuedo-Dionizego i zawarte w niej przesłanie stały się kluczem do nowej sztuki, której wzniesiony przez Sugera kościół jest wzorem. O tym, że przebudowa starego opactwa nie była przypadkiem, ale dokładnie przemyślaną koncepcją, dowiadujemy się z dwóch traktatów opata, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii* oraz *Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*²¹. Ten ostatni, nie będąc traktatem ani z dziedziny teologii, ani estetyki, ukazuje nam jednak głęboki wpływ obydwu tych dziedzin na myśl opata St. Denis. Suger wyznaje, używając dionizyjskiej terminologii:

Gdy przeto z samego zachwytu nad pięknem domu Bożego wielobarwna nadobność szlachetnych kamieni niekiedy odwoływa mnie od trosk świata zewnętrznego, a szlachetna medytacja przenosząc mnie od rzeczy materialnych do niematerialnych, skłania do skupienia się także na wielości świętych cnót [...] to zdawało się wówczas, że widzę, iż zostałem przeniesiony w jakąś okolicę będącą na zewnątrz świata ziemskiego, która ani nie jest cała pogrążona w mule ziemskim, ani cała w czystości nieba – i zrozumiałem, że z pomocą Bożą można przenosić się w sposób anagogeniczny od świata niższego do wyższego²².

Pierwszym i najważniejszym postulatem Sugera, rozczytanego w dziełach Pseudo-Dionizego, stała się myśl, by tak przebudować kościół, aby stanowił najdoskonalszy symbol Absolutu. Dla opata oznaczało to przesycenie budowli światłem, zatem domeną przemiany estetycznej stał się chór. Miał być ogniskiem światłości jako miejsce sprawowania liturgii, zorientowaną na wschód centralną częścią kościoła. Tutaj postanowił Suger usunąć mury, w tym celu nakazał wykorzystać budowniczym wszelkie możliwości sklepienia krzyżowo-żebrowego, to znaczy tego, co dotąd było jedynie sztuką architektoniczną. Narodził się nowy styl. Zmiany struktury sklepień pozwoliły wprowadzić duże otwory okienne, ściany zastąpić filarami. Ułożone półkoleściami kaplice z murami przeprutymi ogromnymi witrażami nadały widzialny kształt marzeniu Sugera: „rząd kaplic ułożonych półkolem, tak, iż cały kościół zajaśniał cudownym, nieustającym blaskiem spływającym z okien, jak żadne pełnych światła”²³.

Pseudo-Dionizy głosił jedność wszechświata przepelnionego wędrówką światła, jego promieniowaniem. Konieczne wydało się więc, aby od chóru aż po drzwi wejściowe światło mogło bez trudu objąć swym potokiem całe wnętrze, aby budowla stała się symbolem dzieła stworzenia. Suger kazał usunąć lektorium, „któ-

²¹ Suger 1867.

²² Suger, *De rebus*, w: Panofsky 1973, 27 n, s. 62; tłum. za U. Eco 1994, s. 28.

²³ Suger, *De rebus*, w: DUBY 1986, s. 122.

re, mroczne jak ściana, przecinało nawę, i było przeszkodą rzucającą cień na piękność i wspaniałość kościoła”²⁴. Tamujące światło wewnętrzne przegrody zostały zburzone i Suger mógł triumfalnie oznajmić:

Gdy nowa wschodnia część łączy się z częścią przednią, kościół jaśnieje, rozświetlony w części środkowej. Jasne jest bowiem to, co jasno z jasnym się łączy, i dzieło jaśnieje światłem przeniknięte nowym²⁵.

Pierwotnie chór opata Sugera był otoczony podwójnym obejściem z wieńcem dziewięciu kaplic. Po przebudowie z kaplic tych pozostały tylko płytkie, muszlowate konchy, na tyle obszerne, by mogły pomieścić ołtarz; resztę wchłonął ciąg obejścia. Ściany każdej z kaplic przeprute są dwoma wielkimi oknami, które redukują powierzchnię muru do rozmiarów ramy. Właśnie poprzez te płytkie kaplice światło bez przeszkód wpada do obejścia. Według estetycznego, a zarazem dokładnego opisu Sugera „cały kościół jaśnieje cudownym i nieprzerwanym światłem, które przenika przez najświętsze okna”²⁶. Mowa jest oczywiście o słynnych witrażach opata Sugera, od których rozpoczynają się dzieje gotyckiego malarstwa witrażowego²⁷.

Powyższe fragmenty dotyczące estetycznej recepcji myśli Pseudo-Dionizego uzmysławiają dostatecznie, jak wielkie piętno odcisnęły jego idee na umysłach ludzi ówczesnych czasów. Nie tylko tłumaczono i komentowano dzieła Areopagity, ale wręcz zmieniano oblicze świata, dotychczasowy światopogląd i kanon estetyczny na modłę koncepcji zawartych w dziełach „Wielkiego Dionizego”. Można powiedzieć, że Pseudo-Dionizy zastał Europę romańską: ciężką i ciemną, a zostawił gotycką: strzelistą i świetlistą.

* * * *

Gnostycki wymiar światła w rozważaniach Pseudo-Dionizego

Bodźcem dla frankońskiego opata był niewątpliwie fragment, w którym Pseudo-Dionizy rozwija motyw światła jako jednego z imion bożych. Najwyższym

²⁴ Tamże, s. 123.

²⁵ Tamże, s. 123.

²⁶ Suger, *De consecratione Ecclesiae*, 4, s. 225, w: Simpson 1989, s. 140.

²⁷ Opat zamówił je u artystów lotaryńskich i nadreńskich. Wykonane przez nich dzieła miały się jak ametysty czy rubiny, a przez to miały oddawać szlachetne piękno światłości bożej i wieść ku niej umysł ludzki „drogą medytacji anagogicznej”. Suger nie był pierwszym, który ujrzał w witrażu szczególne możliwości unaocznienia owej „anagogicznej” teologii (tj. wznoszącej duszę). Metaforykę okna witrażowego wykorzystał już Hugo od św. Wiktora (w: *In didactione ecclesiae. Sermones*, PL 177, 904), technika ta stosowana była również we Francji od najdawniejszych czasów. Jednakże Suger nadał od dawna znanemu elementowi dekoracji zupełnie nowe znaczenie. Okna nie były dlań otworami w ścianie, lecz prześwietlonymi ścianami, które w najdoskonalszy sposób dawały wyraz wrażliwości estetycznej ludzi jego epoki.

z przejawów boskości jest Dobro, zasada wszelkich bytów, przenikająca całe uniwersum, będąca zarazem całkowicie wobec nich transcendentna²⁸. Tym, przez co Dobro objawia się stworzeniom, jest właśnie światło, przy czym jego transcendencja zostaje w pełni zachowana na mocy relacji archetypu i widzialnej ikony:

Światło przecież wywodzi się z dobra i jest wizerunkiem dobroci. Stąd dobro jest wysławiane pod imieniem światła; tak to pierwowzór odzwierciedla się w swoim wizerunku²⁹.

Światło jest przeto emanowaną przez Dobro energią, która jednocześnie objawia przyczynę swego istnienia i ku niej wiedzie. Powrót ten odbywa się wedle określonego porządku, gdyż Dobro jest źródłem hierarchii i układu form. Byty wyższe przekazują dobro i jego dary bytom niższym, uzdatniając je tym samym do uporządkowanego wznoszenia się ku Boskiej Zwierzchności³⁰. Dobro jest więc przyczyną celową (*causa finalis*), źródłem życia rozumianego jako nieustanna chęć powrotu do swej przyczyny, ciągłym pożądaniem dobra i jednocześnie spełnieniem danej entelechii na miarę jej wewnętrznych możliwości. Jest ono zarazem przyczyną sprawczą (*causa efficiens*), sprawiającą najpierw swoje aktualizacje, które to aktualizacje-*energeiai* utwierdza przez skierowanie ich ku samej sobie:

[...] dobro jest tym, dzięki czemu wszystko trwa i jest [...]. Wszystkie rzeczy powracają do niego zgodnie ze swoim ograniczeniem i wszystkie go pożądają³¹.

Ruch ku Dobru (*causa finalis*), wywołany już przez sam moment stwórczy (*causa efficiens*), i przez to z konieczności wpisany w każde, nawet najmniejsze istnienie, Pseudo-Dionizy umieszcza na dwóch płaszczyznach, noetycznej i zmysłowej. W obydwu przypadkach rolę pierwszoplanową odgrywa światło, „widzialny obraz dobra” (DN, IV, 4). Autor *Areopagityków* konsekwentnie rozwija tu ideę absolutnej transcendencji Boskiej Zwierzchności względem stworzeń, których jest ona przyczyną. Pomiędzy Dobrem i światem istnieje łącznik w postaci mocy aktualizujących, które po stopniach hierarchii prowadzą ku swemu archetypowi. Wędrowka ta, będąca w istocie stopniowym nabywaniem wiedzy, jest realizacją entelechii każdego z istnień i zachodzi wedle jego wewnętrznych możliwości. Ta

²⁸ Por. DN, IV, 1–6; tamże IV, 4, s. 247: „Dobroć najwyższej Boskości przenika bowiem wszystkie byty od najwyższych i najznamięnitszych aż do ostatnich i najmniejszych, przewyższając jednak wszystkie tak bardzo, że ani te najbardziej wyniesione nie mogą osiągnąć jej doskonałości, ani najniższe uniknąć jej wpływu. To dobroć oświeca, i stwarza, i ożywia, utrzymuje i doskonali wszystkie rzeczy, które są zdolne ją przyjąć. Ona jest miarą bytów i wiecznością, i liczbą i porządkiem, i ochroną, i przyczyną, i celem rzeczy”. Por. Ep. II, 1068–69, s. 336: „Ten, który jest ponad wszelką zasadą, przekracza to, co nazywa się Boskością i Dobrocią, jako sama zasada Boskości i Dobroci”.

²⁹ DN, IV, 4, s. 247.

³⁰ Por. DN, I, 2.

³¹ DN, IV, 4, s. 248.

sama zasada obowiązuje zarówno na płaszczyźnie inteligibilnej, jak i w świecie podlegającym percepcji zmysłów. Areopagita próbuje to ukazać, opisując najpierw poziom najniższy (świat materialny), czyli działanie promieni Słońca, w którym w pełni ujawniają się podstawowe cechy pierwowzoru. Jest to zdolność pobudzenia do życia, wzrostu, doskonalenia, jest to nadawanie miary i tworzenie umiarowego czasu. Przede wszystkim jednak Słońce jest zasadą jedności zmysłowego świata, gdzie wszystko, co żyje, zmierza ku ożywczym promieniom światła. Jedynym wyjątkiem są byty z natury swej niezdolne do przyjęcia światła³², poza nimi całość stworzenia zalewa kaskada życiodajnych promieni.

Tak też jest ze światłem – widzialnym obrazem dobra. Ono zbiera i przyciąga do siebie to wszystko, co się widzi, co się porusza, co jest zdolne przyjąć światło i ciepło, i w ogóle wszystko, co powstaje dzięki jego promieniom. Dlatego słońce nazywa się *helios*, bo i skupia wszystkie rzeczy, i zbiera wszystko, co rozproszone³³.

Wypełnienie cyklu (a) „trwanie” (ἡ μὀνῆ), rozumiane jako niewzruszone bycie Jednego i jego nienaruszoność, (b) „wylew”, *resp.* „przelew”-*emanatio* (ἡ πρῶδοϑ), akt stwórczy i jednocześnie objawienie poprzez energie, oraz (c) „zwrot”, *resp.* „powrót” (ἡ ἐπιστροφῆ) stworzenia ku swemu źródłu, ku Jednemu – dzięki owym energiom (aktualizującym mocom) dynamizuje dionizyjski kosmos przede wszystkim w sferze umysłowej, nie zaś, jak się powszechnie sądzi, w sferze zmysłowej. Dlatego Areopagita podkreśla, iż Dobru w pierwszym rzędzie przysługuje miano „światła inteligijnego”, czyli tego, które jest niezmienną i transcendentną jednością (μὀνῆ), a zarazem źródłem oświecenia intelektów i dynamiczną siłą, która je jednoczy, udoskonala i kieruje ku Jednemu. W pierwszym rzędzie oświeceniu podlegają istności inteligibilne, czyli umysły anielskie poznające w sposób bezpośredni. One to przekazują (ἄγγελοι – *sc.* posłańcy) otrzymane dary bytom znajdującym się na niższych stopniach hierarchii, uzdalniając je tym samym do wznoszenia się ku Dobru. Pseudo-Dionizy, pisząc o procesie oświecania, w istocie mówi nam o hierarchicznym przekazywaniu wiedzy poprzez „jasne światła” (inteligencje anielskie³⁴) duszom rozumnym podległym ograniczeniom swej natury:

[dusze] dzięki niej [*sc.* dobroci] mogą w swoim byciu wznieść się do życia przysługującego Aniołom i z pomocą Aniołów działających na modłę dobrych przewodników, zbli-

³² DN, IV, 4, s. 247; „I jeżeli się zdarzy, że jakiś przedmiot w nim nie uczestniczy, to nie można tego przypisać światłu, jego małej aktywności czy powolności udzielania się, lecz samym rzeczom, które nie dążą do uczestnictwa w nim z racji swej niezdolności do przyjęcia światła”.

³³ DN, IV, 4, s. 248.

³⁴ DN, IV, 2, s. 245, „To dobroć nadała im formę dobra i zdolność ujawniania dobra ukrytego w nich samych i uczyniła ich rzeczywiście Aniołami, czyli posłańcami boskiego milczenia i jakby jasnymi światłami, obwieszającymi tego, który jest w niedostępnych przybytkach”.

żyć się do samej zasady dobra [...] i uczestniczyć, na swoją miarę, w tych olśniewających światłach, które stamtąd tryskają³⁵.

Światło noeryczne (sc. inteligijne), podobnie jak opisywane wcześniej Słońce, rozlewa się na istotności inteligibilne. To, że nie wszystkie (Szatan, demony) podlegają jego zbawczej mocy, wynika nie ze słabości światła, ale z niechęci umysłów. Mogą one dzięki swej wolnej woli odwrócić się od światła wiedzy ku błędom i mniemaniom, jednak owo światło zawsze pozostaje niezmiennie w ich zasięgu. Podobnie, gdy umysły pragną zdobyć więcej wiedzy, niż pozwalają im na to ich moce poznawcze i miejsce w hierarchii, zostają niejako „oślepione”, tzn. pozbawione wcześniej uzyskanej wiedzy³⁶. Pseudo-Dionizy podkreśla jednocześnie niezmiennność i niezależność boskiego światła od tego, czy odbiorca jest je w stanie percypować czy nie, ponieważ źródłem jest najwyższa zasada:

Pomimo to jednak, boskie światło nigdy nie przestaje szczerobliwie udzielać się intelektualnemu oku; to do niego należy uchwycenie go, ponieważ ono (sc. światło) jest zawsze obecne i zawsze najbardziej gotowe do przekazywania z hojnością właściwą Boskości swoich własnych dóbr³⁷.

Na poziomie zmysłowym zjednoczenie z boskim Dobrem dokonuje się również dzięki wznoszącej mocy światła w sensie źródła wiedzy. Jest ono celem i jednocześnie początkiem drogi. Ten moment konwersji, pierwszego kontaktu ze „światłem inteligijnym”, jest dany człowiekowi w sakramencie chrztu, stąd też wywodzi nazwę sakramentu, „oświecenie”, *μυστήριον φωτισματος*:

Οὕτω δὲ καὶ τὴν ἱερὰν τῆς θεογενεσίας τελετὴν, ἐπειδὴ πρώτου φωτός μεταδίδωσι καὶ πασῶν ἐστὶν ἀρχὴ τῶν θεῶν φωταγωγιῶν, ἐκ τοῦ τελουμένου τὴν ἀληθῆ του φωτισματος ἐπωνυμίαν ὑμνοῦμεν³⁸.

Pseudo-Dionizy opisuje ryt chrztu właśnie jako chwilę „boskich narodzin”, początek wędrówki po szczeblach hierarchii, czyli realizację swojej entelechii³⁹. Z drugiej strony Areopagita wykorzystuje ten moment, by podkreślić główne zadanie hierarchii, jakim jest przekazywanie wtajemniczonym wiedzy, tzn. „święte-

³⁵ DN, IV, 2, s. 245.

³⁶ Por. EH, II, 3, 3. Jest to jedna z najgłębiej zakorzenionych myśli w tradycji mądrościowej starożytnych kultur: proces *paidei* musi być stopniowy, pod nieustanną kontrolą nauczyciela (Mistrza). Ominięcie koniecznych stopni powoduje regres i powrót do stanu jeszcze większego chaosu. Jest to dosłowne oślepienie, takie jakie może spowodować obserwacja zaćmienia Słońca bez odpowiednich zabezpieczeń (środków).

³⁷ EH, II, 3, 3, s. 151.

³⁸ EH, III, 1, 425A, s. 157: „Tak samo święty sakrament naszego odrodzenia w Bogu, który pierwszy wprowadza nas do światła i jest zasadą (*resp.* początkiem – S. i A. Blandzi) wszelkiej boskiej iluminacji, opiewamy z racji istoty jego działania pod imieniem oświecenia”.

³⁹ Por. EH, II.

go światła”. „Dar widzenia”, powodując wewnętrzną przemianę, uzdalnia do powrotu ku Jednemu. Zachodzi tu oczywista analogia światła z Dobrem, które, rozlewając się, stwarza wszystko i jednocześnie pociąga ku sobie, przechodzi ze swego spoczynku w jedność ku wielości, by potem zjednoczyć w sobie rozproszone byty. Pseudo-Dionizy, komentując sakrament chrztu, powiada:

I chociaż jest rzeczą wspólną wszystkich operacji hierarchicznych przekazywanie inicjowanym świętego światła (εἰ γὰρ καὶ πᾶσι κοινὸν τοῖς ἱεραρχικοῖς τὸ φῶς τοῦ ἱεροῦ μεταδιδόναι τοῖς τελουμένοις), ten jednak właśnie jako pierwszy obdarza moje oczy darem widzenia i dopiero przez działanie tego najbardziej pierwotnego światła mogę wznieść się do oglądania światłości, którą rozlewają inne święte sakramenty⁴⁰.

Pseudo-Dionizy, pisząc o świetle, kładzie ogromny nacisk na jego aspekt gnostyczny, przez który ujawnia ono swój zbawczy charakter. Pozwala bowiem umysłowi uzyskać jedność utraconą przez tkwienie w niewiedzy i błędnych mniemiach, umożliwia wznoszenie się ku Dobru i osiągnięcie doskonałości.

[...] obecność inteligibilnego światła zbiera razem i jednoczy tych, których dosięga swoim oświeceniem, i udoskonala, i kieruje do tego, co jest prawdziwie bytem, odwraca od różnorodności mniemań i zapatrywań [...] ku jednej tylko, prawdziwej, i czystej, i prostej wiedzy, i napełnia je jednym i jednoczącym światłem⁴¹.

Analizując uważnie liczne fragmenty, w których Pseudo-Dionizy opisuje sposób dochodzenia do nadbytowego Dobra, zauważamy, iż autor zamiennie stosuje termin „światło” i „wiedza”, również po to, by dobitniej podkreślić jej nadnaturalny i ekskluzywny charakter. W pierwszym rozdziale *Imion boskich* autor mówi o wielu śladach, jakie zostawiła Opatrzność, by umożliwić dotarcie wtajemniczonym⁴². Podstawą inicjacji będzie studiowanie Pisma, a wiedza w ten sposób uzyskana uzdolni do zrozumienia rzeczy niepojętych, rzecz jasna – proporcjonalnie do możliwości poznającego rozumu. Pseudo-Dionizy zaznacza:

One (sc. księgi Pisma) powiodą nas, oświeconych tym ponadświatowym blaskiem, do głoszenia chwały Boskiej Zwierchności [...], zostaniemy obdarowani boskim światłem, współmiernie do naszych zdolności⁴³.

Pełnia wiedzy, czyli oświecenie, będzie dostępna wtedy, gdy stworzenie wyrwie się z więzów materii i subiektywnych pragnień, naśladowując doskonałe bo-

⁴⁰ Por. EH, III, 1, 425A.

⁴¹ DN, IV, 6, s. 249. Zamiast „obecność inteligibilnego światła” powinno być „obecność inteligijnego światła” jako pochodzącego od *Nous*.

⁴² DN, I, 4, s. 220–221: „mnóstwo jest także różnych innych teurgicznych światel, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane w sekrecie tradycyjnego nauczania przez naszych natchnionych mistrzów”.

⁴³ DN, I, 3, s. 219.

skie umysły. Stan przeniknięcia światłem wiedzy, tak jak doświadczyli tego uczniowie podczas Przemienienia Chrystusa na Górze Tabor, jest jednak możliwy dopiero po śmierci. Bo chociaż Pseudo-Dionizy mówi o „widzialnym uobecnieniu” Chrystusa, „który nas oświeci strumieniami najwspanialszych światel”, to podkreśla jednak, iż stanie się to w momencie, gdy będziemy „równi aniołom i będziemy dziećmi Boga, będąc *synami Zmartwychwstania*”⁴⁴, a także „kiedy i my staniemy się niezniszczalni i nieśmiertelni”⁴⁵. Tym, czego można dostąpić na ziemi, jest uczestnictwo w światłej wiedzy przekazywanej przez Chrystusa wybranym hierarchom za pośrednictwem symboli i liturgii. Wiedza ta ma charakter dynamiczny, zdolny do przekształcenia umysłu swych odbiorców, tak by mogli oni dalej udzielać tego daru stojącym niżej w hierarchii prawdy. Pseudo-Dionizy, opisując ten proces, wyraźnie mówi o oświecającym poznaniu, które sprawia, iż jego odbiorcy uformowani przez światło będą tę wiedzę przekazywać innym, czyniąc ich umysły doskonałymi:

unosimy nasze spojrzenia jeszcze wyżej – do najświętszego i boskowładczego promienia Jezusa. I wtedy, oglądając w sposób święty to, czego należą nam miarą możemy dosięgnąć w tym oglądzie, oświeceni wiedzą o tym, co było nam dane zobaczyć, nie tylko sami dostąpimy uświęcenia, ale i będziemy tą sekretną wiedzą uświęcać innych (καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνῶσεως ἐλλαμφωέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀθιερωταί); „podobni światłu”, i wtajemniczeni w teurgie Boga, sami staniemy się doskonali i będziemy udoskonalać innych (φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνήσόμεθα)⁴⁶.

Rozważając drogi poznania Boga, Pseudo-Dionizy samo Jedno-Dobro stawia poza możliwością wszelkiego orzekania, transcendujące całkowicie w tym względzie nie tylko świat stworzeń i obszar noeryczny, ale również wykluczające z orzekania siebie samo. Autor *Imion boskich* przyznaje jednak, iż czyste umysły anielskie, ale i także inne „intelektu o boskim kształcie” mogą dostąpić zjednoczenia ze „światłością ponadboską” przez *aphairesis*, teologię negatywną: odrzucenie wszelkich pojęć i wyzbycie się „działań intelektualnych”⁴⁷. Również w tym przypadku imię boskości jest silnie związane z wiedzą, a dokładnie z ostatecznym kresem jej nabywania (sc. niewiedzą stojącą ponad wszelką wiedzą i niewiedzą, z punktem, do którego można dotrzeć tylko przez teologię mistyczną), ze źródłem i punktem dojścia ludzkiego doświadczenia intelektualnego:

⁴⁴ Łk 20, 36.

⁴⁵ DN, I, 4, s. 220–221.

⁴⁶ EH I, 1, 372B, s. 140. Zastępujemy tu tłumaczenie słowa φωτοειδεῖς „napelnieni światłem” na „podobni światłu”, aby mocniej zaakcentować dionizyjską myśl, iż przebóstwiony (sc. przemieniony przez światło) hierarcha posiada czynną (sc. przebóstwiającą) moc światła-energii, dzięki której może dokonywać wtajemniczenia wiernych.

⁴⁷ DN, I, 5, s. 222.

A kiedy za jednym razem zatrzymamy wszelką intelektualną aktywność, zanurzymy się, tak dalece, jak to jest możliwe w nadsubstancjalnym blasku, w którym, sposobem bardziej niż niewysłowionym, preegzystują wszystkie granice wszelkiej wiedzy⁴⁸.

Widzimy zatem, iż w kontekście *Areopagityków* określenie światła boskości występuje w trojaki sposób. Autor *Imion boskich* mówi o świetle w znaczeniu metaforycznym, odnosząc jego zmysłowe właściwości do sposobu przekazywania wiedzy (rozlewanie się, promieniowanie, oświecanie, nadawanie życia, przenikanie), następnie używa terminu „światło”, by oddać aktualizujące moce będące przejawem Boskiej Zwierzchności nazwanej Dobrem, oraz nazywa właśnie „nadsubstancjalnym światłem” to, w czym transcendentne Jedno pozwala uczestniczyć boskim intelektom, czyli w najwyższej, dostępnej stworzeniom, wiedzy o sobie.

Wydaje się, że „Wielki Dionizy” używa wyrażenia „światło” na określenie różnych aspektów wiedzy i w zasadzie stosuje obydwie terminy zamiennie (sc. wiedza=światło umysłowe). Światło ma zatem wymiar inteligibilny, jego sfera oddziaływania dotyczy umysłu i jest ograniczona hierarchią bytów zarówno co do zakresu, sposobu, jak i mocy działania⁴⁹.

Podsumujmy:

Dionizyjski temat światła rozumianego jako źródło umożliwienia wiedzy prowadzi nas ku bardzo obszernemu zagadnieniu znaczenia wiedzy i hierarchicznego jej przekazywania w procesie powrotu do Jednego. Stanie się to punktem wyjścia rozważań wielu chrześcijańskich teologów, którzy będą się starali pogodzić neopłatońską gnozę Pseudo-Dionizego z w pełni ortodoksyjną doktryną Kościoła. Jednym z najwybitniejszych teologów, który twórczo rozwinął dionizyjską metafizykę światła, był bizantyjski myśliciel Grzegorz Palamas. Światło-wiedza w rozumieniu Palamasa neguje zasadność istnienia hierarchicznej i symbolicznej struktury kosmosu Pseudo-Dionizego, ponieważ utożsamia je z Bogiem wcielonym, Chrystusem, który zbawił każdego człowieka i przychodzi doń wprost, bez zasłony symboli i stopni hierarchii.

Konsekwencją palamickich analiz będzie nowe spojrzenie na gnostyczny charakter światła. Straci ono swój wyłącznie intelektualny i metaforyczny aspekt ukształtowany przez tradycję neopłatońską na korzyść nowego wymiaru stworzonego przez chrześcijaństwo – światła wiedzy rozumianego jako zbawienie o charakterze powszechnym i bezpośrednim.

⁴⁸ DN, I, 4, s. 221.

⁴⁹ DN, IV, 5, s. 248, „Dobro jest nazywane inteligibilnym światłem dlatego, że napędza inteligibilną światłością wszystkie inteligencje ponadniebiańskie. Ono rozprasza wszelką niewiedzę i błędy dusz, w których przebywa, udziela im świętego światła i oczyszcza ich intelektualne oczy z ogarniającego je mroku niewiedzy, i te zasłonięte wielkim ciężarem ciemności oczy pobudza i otwiera. Najpierw ofiarowuje im umiarkowaną ilość światła, a następnie [...] rozdziela [...] hojniej, by wreszcie oświecić je z całą obfitością [...], i unosi je coraz bardziej w górę, odpowiednio do ich gorliwości w dążeniu do światła”.

Bibliografia

Skróty dotyczące źródeł

TP	<i>Theologie Platonicienne</i>
Suger <i>De rebus</i>	<i>Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis</i>
Suger <i>De consecratione Ecclesiae</i>	<i>Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completes, series Latina</i>
DN	<i>De Divinis Nominibus</i> , w: <i>Corpus Dionysiacum</i> I (strony polskiego tłumaczenia w nawiasie)
CH	<i>De Coelesti Hierarchia</i> , w: <i>Corpus Dionysiacum</i> II (strony polskiego tłumaczenia w nawiasie)
EH	<i>De Ecclesiastica Hierarchia</i> , tamże (strony polskiego tłumaczenia w nawiasie)
Ep.	<i>Epistulae</i> , tamże (strony polskiego tłumaczenia w nawiasie)

A. teksty źródłowe

Platon, *Państwo*, t. 1–2, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Plotyn, *Eneady*, t. 1–2, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Corpus Dionysiacum* I (hers.) von B.R. Suchla, Berlin 1990; *Corpus Dionysiacum* II (hers.) von G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 1991; tłum. M. Dzielska, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005.

Proklos, *Theologie Platonicienne*, t. 1–2, Paris 1968.

Suger *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*, *Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*, w: *Ouvres completes de Suger*, Paris 1867.

B. Opracowania (prace cytowane)

Duby G., *Czasy katedr*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 1986.

Eco U., *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Zabłocka i M. Olszewski, Kraków 1994.

Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994.

Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.

Panofsky E., *Abbot Suger in the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures*, Princenton 1973.

Simpson O., *Katedra gotycka*, tłum. A. Palińska, Warszawa 1989.

The Goodness of Light and the Light of Goodness—Symbolism of Light in Ancient Gnoseology and in Eastern Christianity

Light and darkness were central motives in the Bible and in the Platonic tradition (Plato, Plotinus, Proclus). First and foremost light was the essential element and the basic principle of existence and cognition in the philosophy of Pseudo-Dionysius Aeropagite. His metaphysics of light contained imagery that inspired builders of French cathedrals and provided Christian thought with rich presuppositions and themes. The main purpose of the article is to highlight the gnostic aspect of the reflection on light in the writings of Pseudo-Dionysius. The author of the *Divine names* speaks of light in a figurative sense and compares its physical properties to the process of transmission of knowledge. He uses the term “light” to describe the actualising powers of God or God’s sovereignty over the world that he identifies with goodness. This goodness is also described as “supersubstantial light” which as a transcendent Unity permits divine intellects to partake of the supreme knowledge about themselves. Thus light is shown as essential to the transmission of knowledge. It constitutes the process of enlightenment and supports the hierarchical process of transmission of knowledge. Assuming that this is a correct reading of Pseudo-Dionysius Aeropagite the authors conclude that contrary to the predominant interpretation his philosophy Pseudo-Dionysius did not describe emanations of beings but transmission of knowledge. Which in turn indicates that he developed his theory as part of Christian philosophy rather than neoplatonic thought.