

Wydział Filozofii i Socjologii

GRAŻYNA E. KWIATKOWSKA

U źródeł symboliki światła

The sources of the symbolic representation of the light

WPROWADZENIE

Zainteresowanie światłem jako elementem pierwotnym, konstytutywnym dla wszechświata, towarzyszyło człowiekowi niemal od zarania dziejów. Znajdowało to wyraz w mitologiach oraz wielu kosmogoniach.

Światło jest religijnym prasymbolem. Jest przedmiotem i wyrazem elementarnego, wciąż powtarzającego się doświadczenia kosmosu i ukrytych za nim „transcendentnych” sił, sił „sacrum”. Przy skłonnościach ekstacyzno-wizjonerskich przechodzi do oglądu wnętrza, manifestuje się jako „wewnętrzne światło”. Z tego doświadczenia myśl o świetle nigdy nie pozwalała się usunąć. Przeciwnie: trwała przez stulecia i tysiąclecia i pojawia się wciąż od nowa.¹

Wśród starożytnych i średniowiecznych spekulacji dotyczących światła wyróżnić można co najmniej trzy aspekty, w których problem ten był analizowany: a) fizyczny, b) metafizyczny, c) epistemologiczno-mistyczny.

Aspekt fizyczny związany był ze studiami nad prawami optyki, która — w myśl koncepcji przyjętych w starożytności — traktowana była jako nauka matematyczna i przyrodnicza zarazem. Jej związki z filozofią zaczęły się od chwili wprowadzenia przez pitagorejczyków pojęcia „liczby”, która wyrażała

¹ K. Goldammer, *Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung Mystik und theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, 1960, s. 670.

„[...] zarówno rzecz rozważaną jako całość, jak i jej wewnętrzną budowę”² i rozwijały przez następne wieki ewoluując w kierunku fizycznego interpretowania rzeczywistości przy zastosowaniu matematyki.

Aspekt metafizyczny rozwija myśl, że symbol światła mówi o bycie, którego podstawową konstytucją jest jego świetlistość, tzn. inteligibilność. Przewija się przez całą starożytność, a rozwija szczególnie intensywnie od XII wieku. Byt jest światłem dla umysłu, którego struktura odsyła myśl ku źródłu, przyczynie wszystkich bytów. Światłem w sensie najpełniejszym i właściwym jest Bóg.

Z kolei aspekt epistemologiczny związany jest z koncepcją człowieka i ludzkiego poznania. W starożytności rodzi się przekonanie, że umysł człowieka ma „świetlistą naturę”. Stąd biorą swój początek koncepcje przyrównujące działanie umysłu do światła lub ognia. Umysł-swiatło ujmuje swój przedmiot bezpośrednio, a jego działanie podobne jest do widzenia.

ASPEKT EPISTEMOLOGICZNY ŚWIATŁA

Rodowód teorii światła wywodzi się z dawnych teogonii wschodnich i greckich, które antropomorfizowały jeden z elementów świata, a mianowicie ogień. W wyniku kosmogonicznego zracjonalizowania świata rzeczy przez Milezyjczyków praelement ten został pozbawiony swego konkretnego odniesienia rzeczowego, a stał się nazwą ogólną na przasadę, początek wszechistnienia. Dlatego też u HERAKILTA ogień, uznany za taką przasadę świata, utożsamia się z rozumnością i prawem wszechrzeczy; logos ze światłem. Ludzie są zawsze nieświadomi logosu, chociaż wszystkie rzeczy stają się logosem.

(Vorsokr. B 64, 65,66) Hippol. Ref. IX 10. Całością wszechrzeczy steruje, to znaczy kieruje błyskawica. Błyskawicę uważa [Heraklit] za własny ogień. Twierdzi także, że ten ogień jest obdarzony rozumem, że jest przyczyną kształtowania się wszechrzeczy. Nazywa go niedosytem i dosytem. Według niego niedosytem jest kształtowanie, dosytem zaś zognienie światła (*ekpyrosis*). Wszystko bowiem — powiada — będzie sądził i karał ogień, który kiedyś nastanie.³

Motyw ten rozwija DEMOKRYT, według którego za poznanie odpowiada dusza.

(Vorsokr. A 102) Actus IV. 3, 5. Demokryt [uważa duszę] za ogniasty konglomerat uchwytnych tylko myśli [atomów], które mają kształt kuli, moc zaś ognistą.

(Vorsokr. B11) Sext. Adv. Math. VII 138. Demokryt mówi, że są dwa rodzaje poznania: jedno przy pomocy zmysłów, drugie przy pomocy rozumu. Poznanie rozumowe nazywa prawdziwym,

² G. Rosińska, *Optyka w XV wieku. Między nauką średniowieczną a nowożytną*, Wrocław 1986, s. 27.

³ J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 79.

przyznając mu wiarygodność w rozpoznawaniu prawdy, natomiast poznanie przy pomocy zmysłów nazywa ciemnym, odmawiając mu pewności w rozpoznaniu prawdy.⁴

PARMENIDES zwraca uwagę przede wszystkim na bezpośredniość ludzkiego poznania.

(Vorsokr. B6) Clem. Strom. VI 23. Byt i myślenie jest identyczne

Myśl-*noesis* porównywana jest do widzenia intelektualnego; etymologicznie oznacza bezpośrednio doświadczenie czegoś, co jest obecne.

Z kontaktu z rzeczywistością pochodzi bezpośrednio poznanie czegoś; bezpośrednio, intelektualne oglądanie czegoś, co jest obecne⁵

(Vorsokr. B7) Plat. Soph. 237 A. Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem. Nie ma bowiem i nie może być czegoś innego poza bytem, ponieważ przeznaczenie go tak zespoliło, że jest niepodzielny i nieruchomy. Dlatego mamy do czynienia tylko z pustymi nazwami, jakie ludzie nadali rzeczom w przekonaniu, że są prawdziwe, jak powstawanie i zanikanie, istnienie i nieistnienie, zmiana miejsca i zmiana jasnej barwy.⁶

PLATON łączy obie tendencje. Wprowadza pojęcie *noesis* — poznania, które oznacza intelektualne — noetyczne poznanie bezpośrednie; kontakt ponadpojęciowy, nie dający się ująć poprzez kategorie słowne (kanał ponadwerbalny) z czymś, co jest obecne, istniejące, a więc z ideami. Poznanie w tym ujęciu wyrasta z intelektu i przekracza go. A zrozumienie jest to nagle oświecenie, zapalenie się światła.

Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając.⁷

Do zrozumienia spraw najważniejszych, trudnych do werbalizacji, potrzebny jest trening, bezpośredni kontakt z czymś, co jest obecne, tj. oświecenie. Ale fakt, iż kontakt ten nie daje się wyrazić słowami powoduje, że filozofowie uciekają się do metafory, czyli tego, co Platon nazywa poznaniem mitycznym.

Niech oto będzie podobna do zaprzęgu uskrzydłonej pary koni i woźnicy. U bogów więc i konie, i woźnice, wszystko takie same, i piękne, i z pięknych, u innych zaś zróżnicowane. A najpierw w nas woźnica trzyma w lejcach parę koni, z których ten ksobny piękny i pełen wdzięku i takiego samego pochodzenia, ten zaś odsiebny wspaniały przeciwnie, przeto powodowanie nimi musi być trudne i uciążliwe.⁸

Skrzydła zaprzęgu symbolizują wszystkie pozytywne wartości.

⁴ *Ibid.*, s. 101–102.

⁵ *Ibid.*, s. 82.

⁶ *Ibid.*, s. 83.

⁷ Platon, *Listy*, Warszawa 1987, s. 50.

⁸ Platon, *Fajdros*, Warszawa 1993, s. 30.

Rzecz zaś ma się jakoś tak: Istotną siłą skrzydeł jest unosić rzeczy ciężkie ku górze, gdzie przebywa ród bogów. Wśród nich rzeczy, które należą do ciała, są jakoś najbardziej spowinowacone z tym co boskie, dobre i wszystko, co jest w tym rodzaju. Tym przeto się karmnią i dzięki nim najbardziej rosną skrzydła duszy, od tego zaś, co przeciwne, haniebne i złe, usychają i zanikają.⁹

Gdy zaprzęg traci skrzydła, upada, dusza się wciela.

Dusza jest szczęśliwa tylko wtedy, gdy ogląda prawdziwy byt; jest bowiem wówczas u siebie w domu. Dlatego władza, która jest podmiotem poznania noetycznego u Platona, zwana jest intelektem albo umysłem, ale nie rozumem. Zrozumienie jest zawsze udzielone. Udzielony ogląd jest wypełnieniem, tym, co przynosi człowiekowi szczęście.

Rzecz zaś ma się tak. Bo trzeba zaiste mieć odwagę powiedzieć prawdę, zwłaszcza gdy się rozprawia o prawdzie. Istnieje bowiem rzeczywiście Istota pozbawiona barw i kształtów, nieuchwytna, dająca się oglądać, za przewodem umysłu, jedynie duszy. Ona to jest przedmiotem prawdziwej wiedzy. Zatem, ponieważ boski umysł karmiony jest myślą i czystą wiedzą, przeto również umysł każdej duszy, która chciałaby osiągnąć to, co godziwe, gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się, a oglądając prawdę rozrasta się i napełnia szczęściem, dopóki po obiegu koła ruch okrężny nie doprowadzi jej do Niego. W czasie zaś drogi okrężnej ogląda Sprawiedliwość Samą, ogląda Rozwagę, ogląda Wiedzę, i to nie tę, która zależy od powstawania i która jest u każdego jakaś inna, mająca za przedmiot te rzeczy, które my nazywamy bytami, lecz wiedzę obecną w tym, który jest Bytem rzeczywiście. A napatrzwszy się w ten sposób innym bytom rzeczywistym i nasyciwszy, wchodząc ponownie do wnętrza niebios, wraca do domu. A gdy ona wróciła tam, woźnica umieściwszy konie u żłobu dawał im ambrozję, a po niej poił nektarem.¹⁰

Ale dusza dochodzi do prawdy tylko na chwilę, po czym spada, aby znowu do niej zacząć dążyć. Jest to jednocześnie — według Platona — los filozofa. Filozof to ten, który choć przez chwilę oglądał Prawdę; czyli jego dążenie, to amplituda wzlotów i upadków, przy czym to dążenie nie ma na celu tylko zobaczenia dobra; filozof dąży do trwałego posiadania szczęścia, czyli trwałego posiadania dobra.

Dla Platona, punktem wyjścia poznania jest piękno zmysłowe, traktowane jako wartość estetyczna; jest to jednocześnie pierwszy etap poznania. Etapem drugim jest dostrzeżenie piękna duszy. Zaś etap trzeci to dostrzeżenie piękna czynów i praw, czyli najwyższą — na tym etapie poznania — wartością jest sprawiedliwość.

Od tego etapu można przejść do etapu czwartego, który dotyczy poznania nauk związanych z prawdą. Wówczas dopiero dochodzi do odsłonięcia piękna samego w sobie, czyli do doświadczenia (w kategoriach aksjologicznych) piękna jako pozytywnej, wszelkiej wartości.

I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie i on ogląda piękno wieczne, które nie

⁹ *Ibid.*, s. 30.

¹⁰ *Ibid.*, s. 31.

powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne.¹¹

W *Uczcie* tą największą wartością jest piękno, w Państwie będzie nią dobro.

(Resp. 514 A — 517 A) Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że 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 że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym.¹²

Ale wspólne jest dochodzenie do ich oglądu. Człowiek może się przygotować do tego spotkania. W bezpośrednim oglądzie dojdzie do odsłonięcia najwyższej rzeczywistości. Przerasta jednak ona nasze pojęcie, dlatego możemy ją scharakteryzować negatywnie, poprzez metaforę i mit.

Piękno samo w sobie, w kategoriach aksjologicznych jest to najwyższa wartość, od której zależy wszystko inne. Dlatego oglądając ją dostępujemy oglądu rzeczywistości.

W *Fajdroście* Platon mówi o pięknie w kategoriach ontologicznych; jest to spełnienie całej ludzkiej egzystencji, jest to osiągnięcie mądrości. Konsekwencją praktyczną tych rozważań jest stwierdzenie, że bezpośredni kontakt jest nam dany, a dojście do intuicji intelektualnej jest porównywany do błysku światła, do odsłonięcia. W związku z tym dla człowieka najistotniejszy jest umysł. Dlatego

(Phaed. 72E-73E) [...] nasze uczenie się niczym innym jest, jak tylko przypominaniem sobie, wedle tego konieczne, chyba, musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie wyuczyć tego, co sobie teraz przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przyszła. Tak że i z tego punktu widzenia dusza wydaje się czymś nieśmiertelnym.¹³

Koncepcję tę przejmuje PLOTYN, który w strukturze człowieka wyróżnił dwa elementy: 1) jaźń niższą; czyli nasze świadome „ja”; 2) jaźń wyższą, czyli to co najistotniejsze, ale czego nie jesteśmy świadomi.

Nasze dusze są częstkami duszy świata; tutaj jaźń wyższa należeć będzie do hipostazy intelektu, co oznacza, że stale przebywa ona w obszarze intelektu na wyższym, ontologicznym poziomie i jest tą siłą, która nas pociąga w górę. Celem życia jest podniesienie jaźni niższej do wyższej, zrównania ich, uświadomienie prawdziwej natury.

I wykrywa tę dwoistość umysł. On bowiem rozdziela, aż dojdzie do tego, co pojedyncze i co samo z siebie nie może już być rozłożone. Dopóki zaś może, posuwa się ku jego głębi.

¹¹ Platon, *Uczta*, s. 114–115.

¹² Legowicz, *op. cit.*, s. 156.

¹³ *Ibid.*, s. 164.

A głębią każdego bytu jest materia. Toteż cała jest unaoczniona, bo światło jest wątkiem rozumnym i wątkiem rozumnym jest umysł. I dlatego, widząc na każdym przedmiocie wątek rozumny, uważa ono owo „ze spodu” za mroczne, bo pod „światłem”, podobnie jak i oko, które jest świetlane, skoro dosięże światła i barw, będących światłem. obwieszcza, że rzeczy pod barwami są mroczne i materialne, gdyż są zakryte przez barwy.¹⁴

Filozof to ten, który usiłuje dokonać tego zrównania na trwale, może to osiągnąć, wybierając jedną z trzech komplementarnych dróg: filozofii, estetyki i etyki: od percepcji piękna zmysłowego (estetyka), przez doskonalenie moralne (etyka), możemy wznieść się ku górze. Plotyna łączyło z Platonem to,

[...] że obaj przeciwstawiali dwa światy: „ten” i „tamten”, jak je nazywał Plotyn, niedoskonały świat cielesny i zmysłowy, w którym żyjemy i doskonały, nadzmysłowy, duchowy, do którego możemy jedynie sięgać myślą. Różnica między dwoma filozofami polegała zaś na tym, że Platon uznawał tylko piękno nadzmysłowe, a Plotyn także zmysłowe, bo widział w nim odbłask nadzmysłowego. Właściwie samo pojęcie piękna mieli inne: dla Platona prawdziwe piękno było dostępne tylko umysłowi, a dla Plotyna także zmysłom. Również i według niego piękno pochodziło ze świata nadzmysłowego, ale objawiało się w zmysłowym. Piękno jest właśnie odbłaskiem świata nadzmysłowego w zmysłowym. Jest własnością świata zmysłowego, jego własnością najdoskonalszą, a nawet jedyną doskonałą, bo jedyną związaną ze światem doskonałym.¹⁵

Plotyn przejął od Platona podział na: sztukę techniczną, tj. naśladowanie natury, sztukę maniczną, tj. wieszczanie; ten typ sztuki pochodzi od Bogów.

Prawdziwy artysta wciela to, co widzi intelektem. Mamy więc do czynienia z głębszą kreacją, dlatego — według Plotyna — artysta jest nie tylko odtwórcą.

Czy Plotyn miał więc artystę za artystę, za twórcę? Tak i nie. Tak, w tym znaczeniu, że nie odtwarza rzeczywistości, lecz „kształt wewnętrzny”, jaki ma w umyśle. Nie zaś w tym znaczeniu, że kształt wewnętrzny nie jest jego tworem, lecz odbiciem wiecznego wzoru. [...] sztuka była dla Plotyna zawieszona między tym a tamtym światem, jest z tego świata, bo ma wzory zmysłowe, odtwarza widzialne formy i proporcje, a także i z tamtego, bo wywodzi się z umysłu artysty.¹⁶

Dlatego sztuka (piękno estetyczne) podciąga w górę, bo człowiek artysta uświadamia sobie, że piękno jest odbłaskiem intelektu.

(Enn.5) Atoli przedtem czymś bezkresnym była i materia, i owo różne i nie były jeszcze czymś dobrym, lecz były pozbawione Jego światła: Bo jeśli od Niego światło, to to, co przyjmuje światło, nie ma zanim je przyjmie, zawsze światła, lecz ma je jako inne, ponieważ to światło jest od Innego.¹⁷

Inną drogą jest droga uświadczenia sobie jaźni wyższej. Ma ona doprowadzić do tego, aby stanąć na „przodzie naszego intelektu”, w którym uobecnia się

¹⁴ *Ibid.*, s. 378.

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 1985, s. 291–292.

¹⁶ *Ibid.*, s. 294–295.

¹⁷ Legowicz, *op. cit.*, s. 379.

jednia, źródło wszelkiej rzeczywistości. Można ją scharakteryzować tylko negatywnie.

Więc kiedy „trwa we właściwym sobie stanie zwyczajnym” (cf. Plat. Tim. 42e), powstaje z niego to, co powstaje, atoli z niego trwającego w sobie. Skoro więc Ono trwa jako przedmiot umysłowy, to to, co powstaje, staje się myślą i myśląc To, od czego powstało — nie ma bowiem niczego innego — staje się umysłem, niby innym przedmiotem umysłowym i niby Nim tudzież Jego naśladownictwem oraz widmem.¹⁸

AURELIUS AUGUSTINUS (św. Augustyn), podobnie jak większość teologów chrześcijańskich, pojmował Boga jako „byt”. Pośród wielu atrybutów Boga, dwa posiadają szczególne znaczenie. Sam w sobie i dla siebie Bóg jest wiecznością; w stosunku do ludzi Bóg jest zarazem światłością i szczęśliwością.

Św. Jan mówi, że słowo jest światłością, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego (1,9). Z punktu widzenia filozofii znaczy to, że Słowo jest żywą i wieczną myślą Ojca. Innymi słowy, jest ono samowiedzą Ojca i jako takie jest Jego doskonałym obrazem i podobieństwem [...] Znaczy to, że doskonałe podobieństwo absolutnego „bytu” jest wzorem tego wszystkiego, co jest, lub może być. Słowo zatem zawiera w sobie albo raczej Ono jest wszystkimi intelektualnie poznawalnymi wzorami, czyli „racjami”, tego wszystkiego, co jest zdolne do istnienia. Owe wieczne intelektualnie poznawalne wzory lub modele nazywają się Boskimi ideami.[...]

W sposób szczególniejszy Słowo jest światłością umysłów ludzkich. Platon, a za nim Plotyn, wyraźnie zdawali sobie sprawę, że w świecie, gdzie rzeczy są tylko obrazami, prawdziwe poznanie dopóty jest niemożliwe, dopóki poznający intelekt nie odniesie rzeczy do ich modeli, którymi są Boskie Idee. To stanowisko stanowi powód, dla którego Augustyn mówi, że Plotyn zgadza się ze św. Janem w nauczaniu, iż: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było słowo... Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (1, 1 i 9).¹⁹

Św. Augustyn, który wyszedł ze sceptycyzmu, twierdził że człowiek nakierowany jest na osiągnięcie mądrości i szczęścia, dlatego gdy tego nie osiągnie, nie może być szczęśliwy.

Człowiek może być pewny swoich wrażeń zmysłowych, ale już gdy wydaje sąd, może się mylić. Ale nawet wtedy, gdy myślę się, to wątpię, a w rezultacie myślę; człowiek posiada wówczas świadomość siebie jako myślącego, wątpiącego podmiotu.

Komentarz na biblijną Księgę Rodzaju wymienia trzy typy „wizji”, a mianowicie: cielesną, duchową i intelektualną. Wymienione typy ludzkiego poznania posiadają swój przedmiot, władzę oraz właściwe sobie „światło”, powodujące konfrontację przedmiotu z odpowiadającą mu władzą. Poszczególne elementy są ontycznie zróżnicowane w zależności od określonego typu „widzenia”.²⁰

Pierwszym stopniem ludzkiego poznania jest *visio corporalis*. Dokonuje się ono poprzez działanie pięciu zmysłów zewnętrznych. Ich przedmiotem jest świat materialny: niedoskonały i zmienny.²¹

¹⁸ *Ibid.*, s. 384.

¹⁹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 69.

²⁰ S. Kowalczyk, 1987, s. 167.

²¹ *Ibid.*, s. 168.

Wyższym stopniem ludzkiego poznania jest *visio spiritu alis*; częściowo niezależna od poznania zmysłowego, ponieważ w oparciu o nagromadzony materiał wrażeń wyobraźnia człowieka często tworzy obrazy zmysłowe rzeczy nigdy niewidzianych. Może więc zachodzić wewnętrzna „wizja duchowa” przy równoczesnej absencji zewnętrznych podmiotów zmysłowych.²²

Visio intellectualis jest trzecim stopniem naturalnego poznania człowieka. Jej przedmiotem jest to wszystko, co uchwytnie jest wyłącznie dla intelektu. Wizja umysłowa jest w zasadzie nieomylna. Poznanie intelektualne dokonuje się przy pomocy oświecenia bożego. Posiada ono charakter naturalny i powszechny, przysługujące każdemu człowiekowi niezależnie od jego osobistej wartości.²³

Człowiek poznaje pewne rzeczy, własności, które są wieczne, niezmiennie. Ale ta prawda jest mu udzielona, bo bytowo jestem za słaby, aby je wytworzyć, są to bowiem prawdy przekazywane przez Boga. Prawda więc odsłania się w oświeceniu za sprawą Boga. Bóg jest wewnętrznym nauczycielem; przekazuje tę samą prawdę wszystkim szukającym jej umysłem.

Jest On, rzec można, intelektualnie poznawalnym słońcem, które oświeca umysły wszystkich ludzi.²⁴

Powyższe rozważania uwidaczniają nam, jak za sprawą poszczególnych myślicieli wyłania się pojęcie symbolu, jako znaku specjalnego rodzaju.

Dym, który widzimy, jest wprawdzie znakiem tego, że pali się ogień, którego nie widzimy, ale nie jest to symbol ognia. Byłby nim, gdyby ogień należał do obszaru rzeczy niewidzialnych i duchowych. Ogień i dym należą do tego samego obszaru przyrody; specyfiką symbolu jest to, że wskazuje on na obszar, nie mający nic wspólnego z przyrodą, wznosi się ponad nią. Więc istnieje zawsze różnica nie do usunięcia pomiędzy symbolem, a tym, na co on wskazuje, i ta różnica jest nieskończona, gdy chodzi o Boga i to, co Boskie. Ponieważ zdaniem symbolistów chodzi o odniesienie do bytu, to, co jest symbolizowane, manifestuje się w jakiś sposób w symbolu. Symboliczna wypowiedź próbuje właśnie wyrazić to, co niewidzialne w widzialnym, to co Boskie, w stworzeniu.²⁵

W wizji symbolicznej natura [...] staje się alfabetem, za pomocą którego Stwórca mówi nam o porządku świata, o dobrach nadprzyrodzonych, o krokach, które musimy podjąć, aby orientować się w świecie i zdobyć nagrodę niebios.²⁶

To, co powiedzieliśmy, staje się jaśniejsze, gdy uzmysłowimy sobie pojęcie symbolicznej teologii na podstawie pism PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY. Teologia znaczy u niego albo wypowiedź o Bogu, albo o dziele, które traktuje o tych wypowiedziach.

Sprawa ta stanie się bardziej zrozumiała, jeśli zwrócimy uwagę na podstawowy szkielet teologicznej konstrukcji Ps.-Dionizego. Ze względu na różne sposoby orzekania o Bogu wyróżnić

²² *Ibid.*, s. 168.

²³ *Ibid.*, s. 169.

²⁴ Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 1988, s. 73.

²⁵ J. Koch, *op. cit.*, s. 653.

²⁶ U. Eco, *Sztuka*, s. 85.

w niej można trzy zasadnicze działy. Są to: teologia symboliczna, teologia pozytywna i teologia negatywna. Pierwsza tłumaczy, w jaki sposób przedmioty, względnie ich obrazy, zaczerpnięte, bądź ze świata materialnego, bądź z opisów Pisma Św., bądź wreszcie z wizji mistycznych, wskazują sobą na rzeczywistość ponadzmysłową i jakie jest istotne — pod tym względem — znaczenie. Druga nie dotyczy już symbolów, lecz pojęć oznaczających jakieś doskonałości, a odnoszących się wprost do Boga i określających różne aspekty Jego natury. Trzecia wreszcie ukazuje, że w istocie swej Bóg nie jest osiągalny dla ludzkich orzeczeń, przekracza je wszystkie absolutną transcendencją swej natury, i że orzeczenia te nigdy w sposób adekwatny nie są go w stanie określić.²⁷

Dla Ps.-Dionizego świat, piękno ma funkcję anagogeniczną. Jest to koncepcja materializmu „prowadzącego za rękę”. Oglądając piękno świata musimy odczytywać to, co jest jego istotą, czyli że świat jest znakiem Boga. Dlatego świat stanowi hierarchię znaków (odczytując je dochodzimy do poznania Boga).

(O hierarchii niebieskiej 3, 1–2). Hierarchia jest, zdaniem moim jednocześnie porządkiem, nauką i działalnością, stosującą się, o ile możliwości, do właściwości boskich i odtwarzającą przez swoje pierwotne blaski jakby wyobrażenia rzeczy znajdujących się u Boga. Otóż piękność niestworzona przez to, że jest niezłożona, dobra i że jest zasadą doskonałości, jest zarazem czysta od wszelkich niskich przymieszek; udziela ludziom światła, według osobistego uzdolnienia każdego, i w boskiej tajemnicy (sakramencie) przekształca się na wzór swojej najwyższej i niewzruszonej doskonałości.²⁸

Każdy element hierarchii pełni po trzy funkcje: oczyszczającą; oświecającą; udoskonalającą. Od Boga schodzimy po spirali aż do człowieka. Mamy więc do czynienia z przechodzeniem oświecenia, krążeniem światła. Stąd świat materii ma funkcję oświecającą (anagogeniczną). W świetle prześwieca boska mądrość; jest teofanią — symbolem Boga; my odczytujemy znaczenie tego symbolu Boga.

Dla rozwoju symboliki światła jest on po prostu podstawowy. [...] Symboliczne znaczenie światła obejmuje boski i ludzki wymiar. W obu przypadkach Ps.-Dionizy nawiązuje do słów Pisma, które wciąż powracają u symbolistów: „Bóg mieszka w niedostępnej światłości” (1. Tym. 6, 16) i: [...] Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca światłości” (Jak. 1, 17). Tym słowem zaczyna się dzieło „O hierarchii niebieskiej”, parafrazuje je w Ep.5 w charakterystyczny sposób: „Boska ciemność jest niedostępnym światłem, w którym Bóg, jak się mówi, mieszka. Jest ono z powodu nadmiernej jasności niewidzialne i z powodu nadmiernej nadnaturalnej emanacji światła niedostępne”. [...] Dionizy nazywa symbole „niepodobnymi podobieństwami”. To prowadzi go po pierwsze do paradoksu (ciemność jest światłem; nadjasność jest niewidzialna; światło emanuje a jest przecież niedostępne), po drugie do jak najsilniejszego oderwania tego, co symbolizowane, od symbolu przez stałe stosowanie przymiotników wzmocnionych przedrostkiem „naj”. Określa Boga także jako światło i mówi o „nie zmierzonym i arcybogatym oceanie boskiego światła”, lecz jest to także tylko figura; ponieważ nie ma światła, które może charakteryzować prabóstwo.²⁹

²⁷ W. Stróżewski, *O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku*, Warszawa 1961, s. 13.

²⁸ Legowicz, *op. cit.*, s. 607–608.

²⁹ Koch, *op. cit.*, s. 656.

Symbol światła pełni w koncepcji Ps.-Dionizego pewne funkcje: 1) intelektualną, ze względu na działanie Boga wobec aniołów i ludzkich dusz:

[...] „dobry” oczyszcza ich duchowe oczy z mgły niewiedzy, otwiera „oczy zamknięte wielkim ciężarem niewiedzy, przekazuje im najpierw umiarkowany błysk światła, następnie zgodnie z postępującym dążeniem odbiorców — silniejszy i w końcu nadmiar światła itd.³⁰

2) druga funkcja symbolu światła odnosi się do obszaru stworzeń. Ponieważ Bóg jest „Ojcem światłości”, każdy dar jest emanacją światła.

Promień boskiego światła jest sam w sobie całkiem prosty, lecz nie tracąc swej prostoty dociera wszędzie, nawet przez pierwszą materię, i powiela się w stworzeniach. Lecz nie pojawia się w niezalamanej jasności, ale w „różnorodnej pełni świętych powłok, zawierających wyższy sens”, tzn. w stworzeniowych symbolach, odpowiadających naszej naturze. Równocześnie promień prowadzi z powrotem do jedności Ojca. Jak pokazuje początek *De caelesti hierarchia*, idea ta leży Dionizemu szczególnie na sercu: „Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały zstępuje z góry od Ojca światłości (Jak. 1, 17). Ale każde wstąpienie spowodowanej przez Ojca emanacji światła, które łaskawie nadane dociera do nas, prowadzi nas znów jako w jedności kształtująca siła w górę i upraszcza nas i zwraca nas znów do jedności Ojca, który jednoczy, i do jego bożej prostoty”.³¹

Kontynuatorem poglądów Ps.-Dionizego był Jan Szkot Eriugena autor *De divisione naturae*.

Trzeba mieć przed oczyma neoplatoński sposób myślenia, szczególnie symbolikę światła i ciemności u Ps.-Dionizego, aby nie zrozumieć całkiem źle wypowiedzi Eriugeny i zaliczyć go do gnostyków, którzy przyjmują wyjście swoich kosmogonii z ciemności irracjonalnej pra-przyczyny, rozwijającej się w światło. Oczywiście boska natura jest dla naszego filozofa irracjonalna w tym sensie, że jest niedostępna żadnej ratio i żadnemu intelektowi, lecz wznosi się po prostu ponad wszelkie poznanie i wszelki (nam znany) byt. Dlatego może także powiedzieć, że swoimi ideami tkwi w ciemności, podczas gdy to, co przez nią stworzone, jest światłem.³²

Według Eriugeny, Bóg jest jedynym światłem (*lux*), które wpływa do wszystkiego, żeby wszystko posiadało istotę, które we wszystkim, co jest, rozbłyska, żeby wszystko korzystało z pełni jego doskonałości i wszystko było w nim jedno. A więc z Ojca Światłości (*luminum*) emanują wszystkie światła. Pojawia się terminologiczna różnica między boskim światłem i stworzeniowymi światłami.

Dla Eriugeny każda rzecz jest światłem prowadzącym do Boga. W ten sposób „niedostępny” Bóg czyni się „dostępnym” w swoich stworzeniach jako w swoich symbolach.

Relacja, która tkwi w „objawiającym się” jest relacją, której miejsce jest w klasie symbolicznych lub poglądowych relacji: obiektywnego bycia znakiem dla czegoś, wskazywaniem przedmiotu

³⁰ *Ibid.*, s. 656.

³¹ *Ibid.*, s. 657.

³² *Ibid.*, s. 659.

na inny przedmiot, [...] w wyższych formach objawienia obwieszczeniem, komunikacją, wyartykułowaniem się.³³

Jeżeli więc wszystkie rzeczy są światłami, które zapalił Bóg, żeby prowadzić do siebie oglądającego ducha, to uderzające światło musi mieć specjalną funkcję symboliczną.

Ta symboliczna relacja światła obejmuje trzy momenty: jako przyczyna widzenia wskazuje na „prawdziwe światło, które oświeca każdego człowieka, który przychodzi na świat” (Jan 1,9), a kierując spojrzenie najpierw na siebie, potem dopiero na widzialne rzeczy, wskazuje na „porządek boskiego prawa”, według którego poznanie Stworzyciela powinno wyprzedzać poznanie Stworzenia.³⁴

Symbolika światła rozszerza się na człowieka. Człowiek posiada podwójne światło, wzniosłe światło rozumu i rozsądku oraz drugorzędne światło poznania zmysłowego. Tak więc, według Eriugeny, świat jest symbolem Boga, który informuje dwuwarstwowo, poprzez to, co znaczy wskazuje na coś innego, jest oznaczeniem tego, co jest ukryte. Świat jest więc symbolem w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo odkrywa i zakrywa.

Koncepcje Pseudo-Dionizego i Eriugeny stanowią źródło średniowiecznej symboliki światła. Oddziaływały one przez

[...] eremity Honoriusa Augustodunensisa (połowa XII wieku), którego indywidualność i okoliczności życiowe trudno zrozumieć. Honorius chce podać klucz do wydarcia naturze (w duchu Jana Szkota) tajemnic. Gdyż pod powłoką zmysłowych zjawisk, wskazuje ona na boski plan dotyczący świata. A więc symbol kosmosu jest tu centralnym tematem.³⁵

W XII wieku, symboliści wychodzą od stworzeniowego i zmysłowego świata w poszukiwaniu symbolicznych relacji. Ich wysiłki skierowane są w stronę realnego świata, jego obserwacji, co sprawia, że symbolika światła jest zawsze tylko wycinkiem z całości.

Rozważania dotyczące światła poszerzają się w nurcie epistemologicznym o aspekt mistyczny. Średniowieczna mistyka stosuje symbol światła zarówno dla świata Boga, jak i dla ludzkiej duszy. Wspomnieć tu można o Bernardzie Silvestris z Tour, dla którego światło jest symbolem Boga, w specyficznej funkcji żywego zwierciadła. Mistyczny nurt symboliki światła reprezentuje Hildegarda z Bingen, według której Bóg jest żywym światłem, z którego wszelka światłość otrzymuje blask. Stworzenia są zwierciadłami odbijającymi wspaniałość Boga. Methilde z Magdeburga, która przekształca symbolikę w alegorię.

³³ *Ibid.*, s. 660.

³⁴ *Ibid.*, s. 660.

³⁵ *Ibid.*, s. 661.

Z czasem nieokreśloność, łączona z koniecznością z symbolizmem, nowy ideał surowej naukowości, który opanował świat teologii i filozofii spowodował, że symbolizm traci swe podłoże.

Poznanie części arystotelesowskiej logiki, kontakt z filozoficzną literaturą, która w tłumaczeniach dociera na północ przez Hiszpanię, Sycylię i Włochy sprawia, że jądrem filozofii staje się metafizyka. Prezentowana jest ona m.in. przez Awicennę, Avencebrola, Maimonidesa, Averroesa.

Jednym z tych doświadczeń jest tzw. metafizyka światła, zainspirowana głównie przez Isaaca Israelego i Avencebrola ujawniająca wpływ św. Augustyna i Pseudo-Dionizego.

Wszystkie rzeczy rozumiane są jako pochodne światła, które nie posiada już funkcji symbolu, ponieważ przedstawia właściwą rzeczywistość.

Ujęcie światła w obu tych wymiarach metafizycznym i epistemologicznym charakteryzuje koncepcje Mistra Eckharta, Roberta Grosseteste i św. Bonawentury. Pojmowani oni światło jako pierwszą cielesną formę, choć nie odzęgują się wcale od symbolizmu.

Bóg jest światłem, można Go widzieć, chociaż oczy duchowe potrzebują oświecenia przez Boga i przez jego łaskę. *Biblia*, a w niej szczególnie piśmiennictwo św. Jana i Pawła, stanowiło dostateczny powód tego, aby w języku symbolicznym kultu, kazaniach, literaturze „budującej” i w teologii to wyobrażenie nieustannie przybliżano ludziom. Nie zgubiło się ono, gdy kult i teologia uległy głębokim zmianom a świadomość pobożności silnie się zmieniła.

ZAKOŃCZENIE

Wszystko to sprawiło, że problematyka światła była przez kolejnych myślicieli podtrzymywana i rozwijana. Czasy i sytuacja europejskiej historii kultury przyczyniły się do tego, że symbol światła wręcz zdobył kluczową pozycję w historyczno-naukowym i kulturowym (duchowym i umysłowym) rozwoju.

Stare pytanie o funkcjonowanie, o możliwości i granice ludzkiego poznania w tym okresie stawiano od nowa. Do jego egzemplifikacji nadawał się ten symbol jak żaden inny, tym bardziej że przedmiot porównawczy dla empirycznego postrzegania ma znaczenie konstytutywne. Stara gra słów lumen-numen sprawdzała się z niemalejącą siłą. Równocześnie dochodziło do bardzo interesujących strukturalnych osobliwości i odmian, wynikających z indywidualności autorów.³⁶

³⁶ Goldammer, *op. cit.*, s. 671.