

Mariusz Prokopowicz

Zagadnienie obecności w tekstach Pseudo-Dionizego Areopagity

Studia Philosophiae Christianae 17/2, 232-238

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

18. L. Robin, *La Théorie platoniceinne des Idées et dans Nombres d'après Aristote*, Paris 1908.

19. R. Rodier, *Quelques Remarques sur la Conception aristotélicienne de la Substance*, Année Philosophique, 1909.

²⁰ W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978.

21. Sancti Thommae Aquinatis *in Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Taurini 1914.

22. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Roma, 1894.

23. G. Verbeke, *Théorie de la Morale aristotélicienne*, Revue Philosophique de Louvain, 61 (1963).

24. C. J. de Vogel, *La Méthode d'Aristote en Métaphysique d'après „Métaphysique” A 1—2*, W: *Aristote et les Problèmes de Méthode*, Paris—Louvain 1961.

MARIUSZ PROKOPOWICZ

ZAGADNIENIE OBECNOŚCI W TEKSTACH PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY

Aby zrozumieć, w jakim kontekście zjawia się problematyka obecności u Pseudo-Dionizego Areopagity, trzeba zanalizować zagadnienie Boga i człowieka (głównie ludzkiego poznania) i to z różnych punktów widzenia.

1. BÓG

Dla Pseudo-Dionizego istnienie Boga jest oczywistością i zarazem nieistnienie Boga jest może nawet bardziej oczywiste.

Mamy tu do czynienia ze specyficznym rozumieniem słowa „istnienie” oznaczającego jeden z wielu atrybutów, które przypisujemy różnym bytom; atrybutu treściowego, który kryje w sobie różne sensy, a zatem nasze rozumienia. Dlatego stwierdzenie „istnieje Bóg” ryzykuje niebezpieczeństwem ogarnięcia Go, wyczerpania naszym sensem, naszymi znaczeniami. Wtedy Bóg znaczyłby to, co my znaczymy. Tymczasem On istnieje poza naszym ujęciem istnienia, a zatem nie istnieje, albo lepiej: w Nim nie ma istnienia.

Zagadka ta zostanie wyjaśniona, jeżeli odpowie się na pytanie: co jest przedmiotem badania dla autora traktatu *O imionach Bożych*. Dionizy stwierdza, że nie chce „objasniać, czym jest w swojej substancjalnej naturze dobroć, substancja, życie, mądrość...”, ale będzie objaśniał to, co Bóg stwarza przez atrybuty życia, bytu, inteligencji i inne. Zatem filozoficzną perspektywą jest stwarzanie, bo wszystkie imiona, które przypisujemy Bogu (np. byt), oznaczają właśnie relację stwórczą, a nie Jego w tym, czym On jest, ponieważ są brane ze stworzeń. Stworzenia są skutkami — a jak sądzi — „nie ma doskonałej równości między skutkami i przyczynami”, jest to jedynie odległe podobieństwo. Ostatecznie więc mówiąc o Bogu — „Bóg”, „życie”, „substancja”, pojmujemy przez to łaski, które na nas spływają. Z ostatniego zdania wynika, że Pseudo-Dionizy traktuje zamiennie termin „stwarzać” z terminem „łaska”, a w jeszcze innym miejscu „opatrność” i „wypływ”.

Na tej (i nie tylko) podstawie sędzę, że przez „istnienie” Pseudo-Dionizy rozumie obecność i w ogóle perspektywa jego traktatów jest przeniknięta zagadnieniem obecności, a zatem osoby, a nie substancji ujętej od strony aktu i rzeczywistości.

Problematyka osoby u autorów średniowiecznych wprowadza zupełnie inną terminologię i inny typ analizy. Jest tak, bo przedmiotem analizy staje się byt jako jednostkowy, także z punktu widzenia orzekania o nim. Taki byt jednostkowy da się zdefiniować — według św. Tomasza z Akwinu — „tak jak Arystoteles definiuje substancję pierwszą” (I, 29, 1, ad 1). Trzeba sobie tylko zdawać sprawę, że orzekamy wtedy o osobie jako o *absolutum*, a do różnic substancjalnych stosujemy różnice przypadłościowe z braku możliwości orzekania o tych pierwszych. Dlatego zacznie się inaczej rozumieć kategorie bytu. Tomasz z Akwinu powie, że „*substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum*” (I, 30, 4, ad 1). W innym miejscu Tomasz dopowie: „*per hoc quod additur, individua, excluditur a persona ratio assumptibilis*” (I, 29, 1, ad 1), a także: „Jakaś rzecz jest dla kogoś obecna, o ile jest dla niego dostępna, choć od niego co do substancji jest oddalona” (I, 8, 3, ad 2).

Inna jest zatem perspektywa istoty, a inna osoby. W tej pierwszej mówimy o relacji stwarzania, urealniania, a skutkiem aktu stwórczego jest *esse*. W perspektywie osoby mówimy o relacji uobecniania, czego skutkiem jest „życie” (a nie istnienie).

Sędzę, że w takiej perspektywie należy badać nurty neoplatonickie, w których chodzi o obecność będącą skutkiem uobecniania, której przypisuje się życie, uzyskane przez ożywienie. Rzeczywistość zamienia się z obecnością.

Jeżeli zagadnienie rzeczywistości osoby to problem jej obecności, a nie jakkolwiek rozumianej urealniającej funkcji *esse*, należy wydobyć to, jak rozumie osobę i jej relacje Dionizy na przykładzie Trójcy Świętej.

2. TRÓJCA ŚWIĘTA

Imię Trójcy Świętej pojawia się w kontekście imienia „Jeden”, które oznacza zawieranie wszystkich rzeczy, bycie zasadą bytowania, skierowywanie ku sobie. Dionizy nie chce analizować oddzielne Boga w Trójcy i Boga w Istocie, imiona stosuje się do Trzech Osób naraz. Imiona Trójcy „są ponad wszystkie imiona” — a co najważniejsze dla naszej analizy — takie imiona jak „dobroć”, „piękno”, „byt”, „siła”, „mądrość”, „odnoszą się do przyczynowości” oraz wyrażają „dobrodziejstwa”. Ostatecznie „każde stworzenie zawdzięcza to, czym jest — Trójcy”.

O różnicy w Trójcy decydują różne wpływy i przejawy twórczości Bożej, czyli różnicą w Bogu są dzieła uczynione przez Niego. Jedność „ukrywa się pod różnymi postaciami”, przez co „różnica jest wspólna Trzem Osobom, bo ma za podstawę akt stwórczy”. Trójca chce dopuścić wszystkie stworzenia do uczestniczenia w Nim, Bogu Jedynym i Jednym, ale — jak podkreślam — „nie substancjalnie choć realnie”.

Stwarzanie jest tu zamienne z terminem „wpływ”. Nic więc dziwnego, że Dionizy nie tyle mówi o Bogu w tym, czym On jest, ile

o stwarzaniu pojętym jako udzielanie siebie w obecności, przez co zachowany jest trynitarny (Trzy Osoby) charakter jednego Boga.

Niesubstancjalne uczestniczenie w Bogu wyraża się terminami „zawieranie”, „obejmowanie”, „ogarnianie”, które także u Tomasza z Akwinu wyrażają obecność, a nie istnienie. Później często stosowane słowa „tajmnica”, „ciemność”, wyrażają niuchwytność Boga, czy Trójcy, czyli ich nieuchwytność we władzach poznawczych (jeden z momentów relacji osobowej). Także bardzo ważne imię „moc” ma oddawać rozciąganie się bytu, to, dzięki czemu relacja uobecniania ma większą czy mniejszą głębokość „przenikania”, szerokość „ogarniania” (taka terminologia w opisywaniu relacji osobowych jest precyzyjna). Nie jest to oczywiście rozciąganie się bytu substancjalno-istotowe (to nie ten porządek), ale obejmujące, osobowe.

Jeżeli stwarzanie jest uobecnianiem, należy zanalizować relację: poznanie a obecność.

3. POZNANIE LUDZKIE A OBECNOŚĆ

Potrójny ruch duszy ludzkiej decyduje o potrójnym zajmowaniu miejsca przez nią, co ma oznaczać, że tam, gdzie jest jej wpływ poznawczy w danym ruchu, tam poznaje. Nazwałbym ten ruch ruchem obecnościowym, czyli takim, który ma na celu uchwycenie i przylgnięcie do przedmiotu poznawanego.

Dionizy podkreśla, że „poznanie łączy ściśle podmiot z przedmiotem”, i znowu to nie jest substancjalne połączenie, ale decyduje o nawiązaniu relacji osobowej.

Ruch prosty to skłanianie się do rzeczy zewnętrznych, w których ogląda się jedność w prostocie; ruch spiralny decyduje o poznaniu przez dowodzenie i dedukcję. Poznanie to skierowane jest do bytów wyższych i niższych.

Tego typu aksjologia „wyższe—niższe” ma taki sens, że dostępność drugiego bytu jest nam dana w większym lub mniejszym stopniu, a im większa tajmnica, tym wyższa hierarchia (stopień poznania).

Dzięki ruchowi okrężnemu porzucamy rzeczy zewnętrzne wchodząc w siebie i upraszczając się (co symbolizuje figura koła), „co pozwala łączyć się z aniołami dając prowadzić się do piękna i dobra”.

Ogólnie mówiąc, rzeczy podpadające pod zmysły stają się zbyteczne, kiedy dusza zajmuje się rzeczami umysłowymi, a siła umysłowa nie jest potrzebna, „kiedy dusza ubóstwiona rzuca się w ślepym porywie w blaski niedostępnej światłości, w tajemnicy niepojętego połączenia”.

Zbyteczność nie oznacza tu oczywiście braku istnienia. Dionizemu chodzi tu o stopnie uobecnienia bytów we władzach poznawczych.

W innym miejscu pisze, że „mamy pewną zdolność, za pomocą której nasz rozum widzi rzeczy umysłowe (ta noeta) oraz jest pewna łączność, dzięki której wchodzimy w pewien stosunek z tym, co wyższe od nas i dokąd nie sięgamy w sposób naturalny”. Do tego potrzeba łaski.

Uważam, że wchodzenie „w pewien stosunek” ma oznaczać dla Dionizego wejście w relację osobową, dla której wywołania samo poznanie nie jest wystarczającym warunkiem i dlatego wymagane jest całkowite zawieszenie poznania intelektualnego, aby odczuć obecność czyli uobecnić istnienie (obecność, opatrność, wpływ) we władzach poznawczych (nie poruszonych *per se*), co daje dostępność poznawczą.

4. ISTNIENIE — OBECNOŚĆ

Pożądanie jest jedną z dróg, prowadzących do nawiązania relacji obecności. Dlatego pierwszym imieniem Boga jest dobro, które oznacza „wszystkie twory wylonione z tej ogólnej przyczyny”. Przez promienie tej zasady powstają wszystkie rzeczy dostępne czystemu rozumowi (*noetai* — *intelligibiles*); umysłowe (*noeraí* — *intelligentes*); substancje, siły, energie.

Użyty tu język jest znowu nie tym, który stosuje się w metafizyce istoty. Wszystkie te terminy zakładają już poznanie, przyłgnięcie, pożądanie, uobecnianie, język miłości osób. Gdyby imiona Boże oznaczały Jego, a nie relacje sprawcze obecności (różne boskie przejawy) byłby tak niedostępny, że nie byłoby możliwe pożądanie Go przez stworzenia i przyciąganie z Jego strony. Rozpoznanie istnienia zamienia się z rozpoznaniem przejawu czyli obecnością. Dlatego wszystkie stworzenia pożądają Go tą władzą, która ma obejmujący i przenikający charakter, co umożliwiwią związek osobowy, albo przez co są podnoszone do związku osobowego przez Tróję.

A zatem: duchy czyste i dusze pożądają Go rozumem, zwierzęta — zmysłowością, rośliny — przez ruch wegetatywny, rzeczy nie mające życia, ale obdarzone egzystencją — zdolnością uczestniczenia w bycie.

Charakterystyczne jest tu odróżnienie terminu „egzystowanie” od „życia”. Życie jest tym stanem bytowym, który odnosi się do tego, co ukonstytuowane na mocy relacji obecności co jest możliwe tylko w wyniku posiadania władz ogarniających, czy przenikających (emocji czy poznania intelektualnego).

W neoplatonizmie często pierwszym „imieniem” Boga jest dobro. Wydaje się, że jest to konsekwentne. Dobro jest pierwszym warunkiem otwarcia na drugi byt, a zatem nawiązania relacji obecności. Brak dobra to brak spotkania. Dobro wyzwala pożądanie, które określa drugie imię skutku relacji obecności: „piękno”. Relację do tak pojętego „bytu” nazwie się miłością. Dopiero „na czwartym miejscu” pojawia się imię „byt”. Dlatego też właściwe imię „istnienia” jest poza istnieniem pojmowanym jako obecność.

5. POZNANIE BOSKIE I OBECNOŚĆ

Potrójny ruch Boga oznacza zachowanie w opiece, to „że jest we wszystkim obecny”, obejmuje wszystko w sposób niezbadany. Jest to najwyraźniej język relacji osobowych.

Ruch prosty to siła, rozwój regularny, akt, przez który Bóg stworzył wszechświat. Ruch spiralny symbolizuje wyłanianie się Boga. Ruch okrężny — Jego tożsamość, a zarazem powrót do Niego wszystkiego, co z Niego wyszło.

Te trzy rodzaje ruchu są związane z trzema wymiarami ciała Boga, które nazwałbym trzema stopniami uobecnienia:

- szerokość: opieka nad stworzeniami,
- długość: siła rozciągania się poza świat,
- głębokość: tajemnica Jego ciemności.

Ta troistość jest reprezentowana przez imię różnorodności, a jak mówi Pseudo-Dionizy: „Bóg jest różnorodny, ponieważ Jego opatrność czyni Go obecnym”, a jak pamiętamy — „opatrność” jest zamienna z terminem „stwarzanie”.

Obecność Boska ma charakter przemieniający i ubóstwiający. Nie jest to, oczywiście, przemiana substancjalna. W języku osoby mówilibyśmy raczej o przemianie upodabniającej. Dlatego możemy upodobnić się do poznania anielskiego. Upodobnienie umożliwia przebywanie, a przedmiot, z którym przebywamy, musi być na jakiś sposób poznany.

Relacje sprawcze (uobecniające) dlatego, że uobecniają prawdę, dobro, miłość, przyciągają, co w konsekwencji doprowadza do problemu harmonii i hierarchii.

6. POZNANIE ANIELSKIE A OBECNOŚĆ

Potrójny ruch anielski skłania aniołów w ruchu prostym do troski o istoty podrzędniejsze, w spiralnym do skierowania do istot podrzędniejszych, a zarazem w górę — do prawdy i dobra. Ruch okrężny zmusza do grawitowania do odwiecznych blasków piękna i dobra.

Ten wciąż tryadycznie-osobowy układ ma swoje źródło w koncepcji Trójcy, jak i dostrzeżeniu przez niego ładu, harmonii świata. Ostatecznie przecież, relacje osobowe poprawnie ustawione nie pomijają nikogo w dążeniu do ogarnięcia przyciągającego, wyrażonego w trosce o opiekę i prawdę. Dynamizującą siłą jest tu miłość.

7. JAK ZJAWIA SIĘ PORZĄDEK ANIELSKI: PROBLEM TAJEMNICY

W aspekcie osobowym Dionizy określił głębokość Boga jako tajemnicę Jego ciemności. Tajemniczość oznacza tu niedostępność do końca w poznaniu, nieogarnioność.

W anagogenicznym ruchu, unoszącym duszę, odbywającą ruch okrężny, dusza ślepnie, przez co uniemożliwione jest jej naturalne poznanie. Ponieważ Bóg jest absolutnym milczeniem (*sige*), po to, aby dusza skierowała się ku Niemu, a nie błądziła, niezbędni są połańcy (*angellos*) milczenia Bożego, opiekujący się i prowadzący duszę do Boga, który w ten sposób zostaje wydobyty z milczenia. Sam Bóg nie może pociągnąć bezpośrednio będąc Tym, który daje się poznawać. Bóg już dał się poznać przez swoje stworzenia i imiona, a my go tylko rozpoznajemy, dlatego aniołowie to czyste inteligencje.

Wydaje się, że obok perspektywy osoby i relacji osobowych wchodzi tu zagadnienie istoty. Bóg staje się obecny, ale wciąż jest. Tajemnica zamienia się tu z istotą. Aniołowie zjawiają się tu jako pośredniki, funkcje umożliwiające uobecnienie, ale nie istnienie. Dlatego hierarchia wydaje się być ustopniowaniem obecności, której zasadą jest moc (*dynamis*) i działalność (*energeia*), zakorzenione w substancji (*usia* — w znaczeniu podłoża: *suppositum*).

Te trzy atrybuty wyróżniamy we wszystkich czystych inteligencjach. Pseudo-Dionizego dalej interesuje już tylko problem spotkania bytów z bytami, którego charakter jest zasadniczo uzależniony od mocy i działania. Dlatego im wyższa hierarchia, tym wyższa tajemnica, stąd wymagana wyższa moc, skupienie, dynamika bytu.

8. ZAGADNIENIE HIERARCHII

Sprawiedliwość — jedno z imion Boga — wprowadza w świat pewną równowagę, proporcję, wyklucza nierówność.

Pokój — inne imię, rozstrzyga o jedności, dzięki której: 1) moce jednoczą się najpierw same w sobie,, 2) jedno z drugimi, 3) zbliżają się do natur podrzędniejszych.

Ten triadyczny układ wyzwala ciszę, „zespala rzeczy w braterskiej zgodności”. Nawet gwałciciele pragną pokoju, uważając gwałt, za najlepszą do tego celu metodę.

Imię „Jednego” skierowuje do Trójcy, dlatego zasadą hierarchii jest Trójca. Celem jej — miłość do Boga i zjednoczenie z Nim przez upodobnienie.

Uważam, że jest to nadal perspektywa obecności, w której chodzi o niepomijanie żadnej osoby łącznie ze sobą. Dlatego występuje usymbolizowany porządek troistości, skierowania ponad siebie, w siebie i pod siebie. Rozpisuje się to na taki układ, jakim jest państwo ziemskie i troisty układ sfer anielskich. Pomijanie innych osób uniemożliwia obecność Boga, wyrażaną przez stwórcze (opiekujące) wyłanianie się Trójcy. Dlatego Pseudo-Dionizy definiuje hierarchię także układem „trójek”. Jest to:

- porządek święty,
- nauka (wiedza, *episteme*)
- działalność (aktywność, *energeia*).

Porządek umożliwia podtrzymywanie obecności, nauka — poznawanie tego, co się uobecnia; działalność — wzajemne udzielanie relacji osobowych, wnoszenie do wciąż nowych układów.

Zaadoptowanie relacji osobowych jest możliwe dzięki upodobnieniu; chodzi w tym świętym porządku o upodobnienie do Boga, czyli do Jego imion, z których pierwszym jest dobro.

Poznajemy hierarchię albo przez stworzenia, albo przez symbole, a w najlepszym wypadku analogicznie — przez wnoszenie ubóstwiającej.

Omawiana cyrkulacja ruchu, dającego poznanie i nawiązanie kontaktu obecności, wiąże się z cyrkulacją dobra i piękna, pobudzanego przez miłość, dla którego początkiem i celem jest Bóg, albo stwórczość Boga. To poznanie dokonuje się w etapach oczyszczenia w aktywności, oświecenia przez wiedzę, udoskonalenia przez włączenie w porządek święty.

Aniołowie to pośredniki, wydobywające Boga z milczenia dla człowieka:

- obwieszczają mu prawa zakonu,
- prowadzą do Boga skierowując na prawdę,
- przekazują ustrój hierarchii niebiańskiej,
- udzielają widzeń rzeczy nadludzkich,
- wykładają przyszłe zadania w prorocत्वach.

9. NAZWY NATUR ANIELSKICH

Jest 9 nazw natur anielskich, ustopniowanych w 3 hierarchie, z których każda ma trzy chóry:

- Serafiny
- Cherubiny
- Trony

Panowania
Moce
Zwierzchności

Księżstwa
Archaniołowie
Aniołowie

Imię jest oznaką właściwości Boskich, które je charakteryzują. Są to stopnie uobecniania mocy Boskich, dlatego o każdym z aniołów możemy powiedzieć „moce”. Ta uogólniona nazwa, (podobnie jak aniołowie) „nie miesza właściwości różnych stopni”.

Mówiłem już, że każdy duch obok właściwości substancji ma atrybut mocy, decydujący o stopniu rozprzestrzeniania się obecności — która ma dany sobie charakter wydobywania i przenikania tajemnicy oraz działalności. Dlatego każdego można nazwać aniołem z racji bycia pośrednikiem i głosiцеlem tajemnic.

Sądze, że tych 9 nazw natur anielskich oznaczają sposób obecności, reprezentowany u Boga przez szerokość (opiekę), długość (siłę), głębokość (tajemnicę). Opieka, czyli moment stwarzania, daje aniołom substancję, siła daje moc, a tajemnica stopień działalności.

Im wyższy stopień hierarchii, tym wyższe objęcie przez Boga i Boga, czyli tym większe rozpoznanie tajemnicy, co wreszcie daje — obrazowo mówiąc — mocniejsze rozświetlanie. Pierwsza hierarchia — najbardziej kontemplatywna — przekazuje tajemnicę drugiej, a ta z kolei trzeciej, co jest odbierane przez hierarchię ludzką. Za tym idzie zmniejszający się charakter jedności. Ustopniowanie jedności w perspektywie relacji obecności, oznaczałoby większą czy mniejszą podzielność obecności, co za tym idzie — kontemplatywność i uwagi.

Idee wzorcze, umieszczone w Bogu, pomagają Pseudo-Dionizemu uzasadnić niepominianie stopni niższych hierarchii przez wyższe. Wzór rozumiany jest tu jako czynny aspekt sprawczy Pierwszej Zasady.

Pośrednie stopni triady mają funkcje harmonizowania przeciwieństw.

10. ZAKOŃCZENIE

W pracy wyróżniłem aspekt obecności, związany przecież z naturą i osobą. Do tego skłoniły uwagi Pseudo-Dionizego, że nie chce on rozważać aspektu istoty, a także i ten fakt, że imiona aniołów (i nie tylko), wydobywa z Pisma Świętego, gdzie centralnym zagadnieniem jest obecność Boga w świecie. Tu jest punkt, w którym możliwa jest partycypacja filozofii w teologii i odwrotnie.

Nie neguję, że pewne fragmenty tekstu wskazują na analizę w perspektywie istoty, pominąłem je częściowo dla lepszego wyakcentowania propozycji, w świetle której przemyślenia Pseudo-Dionizego wydają się sensowne, a realistyczne propozycje Tomasza z Akwinu w stosunku do tych (i nie tylko) ujęć neoplatońskich — wzajemnie niesprzeczne.

W opracowaniach często uwypukla się zagadnienie światła u Pseudo-Dionizego, wydaje się, że występuje ono na dalekim planie i to tylko w roli niezupełnie trafnego przykładu (w opinii Pseudo-Dionizego).