

Ks. Tomasz STĘPIEŃ

## PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY IDEA OPATRZNOŚCI BOŻEJ DZIAŁAJĄCEJ W ZNAKACH SAKRAMENTALNYCH

**Treść:** 1. Opatrzność jako harmonia elementów materialnego kosmosu. 2. Opatrzność jako wezwanie powrotu do Jedna. 3. Jezus Chrystus – Boski Promień Światłości. 4. Światło Opatrzności widziane przez zasłony misteriiów. Zakończenie

**Słowa kluczowe:** Pseudo-Dionizy Areopagita, Plotyn, Proklos, Opatrzność, teurgia, symbol, sakrament.

**Keywords:** Pseudo-Dionysius the Areopagite, Proclus, Plotinus, Providence, Theourgia, Symbol, Sacrament.

Pseudo-Dionizy Areopagita, choć jest autorem, którego tożsamości najprawdopodobniej nigdy nie poznamy, to jednak ciągle inspiruje i zaskakuje badaczy. Olbrzymia ilość prac na temat jego pism, które są ciągle wydawane pokazuje, że jego myśl jest w dalszym ciągu zajmującym przedmiotem badań. Jednym z najważniejszych powodów owego zainteresowania są obfite nawiązania do myśli ostatnich filozofów neoplatonickich zawarte w jego tekstach, które wywołały wciąż toczącą się dyskusję na temat chrześcijańskiej tożsamości Pseudo-Dionizego<sup>1</sup>. Jednym z najciekawszych problemów, które pojawiają się w myśli nieznanego autora jest zagadnienie Opatrzności Bożej. Zwłaszcza traktat *Imiona Boskie* w wielu miejscach przywołuje to pojęcie, które narodziło się i zostało rozwinięte w greckiej myśli filozoficznej. W monografii dotyczącej myśli Pseudo-Dionizego podjąłem już ten temat, jednak skupiłem się na rozumieniu Imion boskich, jako opatrznosci i ich nowej interpretacji w świetle niechrześcijańskich korzeni. Jak się wydaje jeszcze niewystarczająco zostało przedstawione inne zagadnienie, które łączy się z tematem Opatrzności i również wskazuje na chrześcijańską tożsamość autora *Corpus Dionysiacum*. Zagadnienie to dotyczy właśnie związku Opatrzności Bożej ze sprawowanymi w Kościele obrzędami sakramentalnymi, które Pseudo-Dionizy najczęściej określa terminem *mysterion*. Ukazanie nauki Pseudo-Dionizego w tej materii nie będzie jednak możliwe, bez uprzedniego odwołania się do niektórych aspektów pojęcia Opatrzności Bożej, które znajdujemy w tekstach pogańskich neoplatoników. Chodzi tutaj przede wszystkim o poglądy Proklosa, stanowiących podstawowe odniesienie dla kształtowania się wizji Pseudo-Dionizego.

---

<sup>1</sup> Zabrałem głos w tej dyskusji broniąc chrześcijańskiej interpretacji jego dzieł (zob. *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty „Corpus Dionysiacum” w świetle mowy św. Pawła na Areopagu [Dz 17, 22-31]*, Warszawa 2010). W literaturze przedmiotu powstają ciągle nowe pozycje dotyczące tego zagadnienia, z pośród nich najważniejsza wydaje się praca S.K.WEAR, J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellens*, Ashgate 2007.

## 1. Opatrzność jako harmonia elementów materialnego kosmosu

To, jak wielką wagę neoplatonicy przypisywali pojęciu Opatrzności możemy zauważyć już u pierwszego neoplatonika – Plotyna. Spośród 54 traktatów zebranych przez jego ucznia Porfiriusza w zbiór nazwany *Enneadami*, aż dwa dotyczą wyłącznie tego zagadnienia. Plotyn jest przedstawiany, jako protoplasta nowego kierunku filozofii starożytnej, ponieważ do hierarchicznego układu hipostaz znanego z tekstów medioplatoników wprowadza pojęcie pochodzenia, które ma wyjaśniać, w jaki sposób wszystkie hipostazy intelektualnego kosmosu pochodzą z najwyższego Jedna. Pojęcie pochodzenia (często mylnie nazywanego *emanacją*)<sup>2</sup> ma bardzo duże znaczenie dla rozumienia interesującego nas zagadnienia Opatrzności. Jedną z podstawowych zasad wyłaniania się kolejnych hipostaz z siebie nawzajem, jest koncepcja naśladowania najwyższego Jedna w jego twórczej działalności<sup>3</sup>. Zarówno Intelpekt (*nous*) jak i dusza (*psyche*) zwracając się kierunku najwyższego Jedna odkrywają je jako tworzące. Można powiedzieć, że jednym z aspektów doskonałości Jednego jest właśnie moc wyłaniania z siebie w procesie pochodzenia kolejnych hipostaz. Naśladując Jedno Intelpekt tworzy Duszę, Dusza zaś wyłania z siebie świat materialny. Jednak przestawiając system Plotyna trzeba także pamiętać, że każda kolejna faza procesu pochodzenia powoduje powstanie bytu, który jest coraz mniej doskonały. Ten odwieczny proces prowadzi więc od jedności do wielości, od tego, co najbardziej – do tego, co najmniej doskonałe. Hipostaza (osobowy byt ponadzmysłowy), jaką jest Intelpekt jest na tyle doskonała, że może wyłonić z siebie niższą hipostazę – Duszę. Jednak tej ostatniej brakuje już doskonałości, aby z niej powstało coś, co samo jest niematerialne i osobowe i dlatego ostatnim etapem tego procesu jest wyłonienie świata materialnego, który sam nie jest już osobowy. Swoistą kontynuacją procesu jest to, że Dusza spełnia funkcję łącznika pomiędzy światem intelektualnym i zmysłowym. Ona nadaje formy bytom materialnym tworząc je w ten sposób. Poza tym wprowadza ona ład świata intelektualnego w materialną rzeczywistość. Dzieje się to właśnie poprzez zarządzanie działaniem całego zmysłowego kosmosu, czyli właśnie sprawowaniem Opatrzności. Plotyn już na samym początku zajmowania się tym problemem<sup>4</sup> definiuje ją, jako istnienie świata przed Intelpektem. To nieco tajemnicze stwierdzenie staje się jaśniejsze, jeżeli przypomnimy, że dla wszystkich platoników świat materialny jest jedynie niedoskonałym obrazem doskonałego świata idei. Dlatego właśnie doskonałe wzory muszą być najpierw obecne w Intelpecku, aby móc być odwzorowywane w materialnym świecie<sup>5</sup>. Choć sama Opatrzność jest, zgodnie z etymologią greckiego słowa, istnieniem Intelpektu przed światem materialnym, to jej sprawowanie, nie jest już sprawą Intelpektu, ale Duszy<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 2002, t. IV, 496.

<sup>3</sup> Proces pochodzenia i rządzące nim zasady opisałem w *Pseudo-Dionizy chrześcijanin i platonik...*, dz. cyt., 139-153.

<sup>4</sup> Trzeba tutaj zaznaczyć, że Plotyn oddziela opatrzność obserwowaną ludzkim postępowaniu, którą nazywa „rozumowaniem przed działaniem” (λόγος πρὸ ἔργου), od Opatrzności, która dotyczy całego materialnego kosmosu (zob. *Enneady* III, 2,1).

<sup>5</sup> *Enneady* III, 2, 1: „...to powiemy o opatrzności słusznie i zgodnie z naszym twierdzeniem, iż jest nią dla świata to, że świat istnieje za sprawą Intelpektu i że Intelpekt jest przed nim, nie w tym znaczeniu, jakoby był pierwaj, lecz dlatego, że świat od niego pochodzi i że Intelpekt jest pierwaj z natury i stanowi jego przyczynę na podobieństwo arcywzoru i arcyprzykładu, bo świat jest tylko obrazem tylko dzięki Intelpektowi jest i bytuje w następujący sposób.”(tł. A. Krokiewicz).

<sup>6</sup> Zob. *Enneady* III, 2, 2.

Jak już wspominaliśmy, działanie to jest pośredniczeniem pomiędzy dwoma światami, które odbywa się nieustannie. Do natury świata materialnego należy brak uporządkowania i brak jedności. Dlatego Dusza nieustannie działa organizując świat na podobieństwo Intelaktu i daje mu w ten sposób pewien udział w najwyższej Jedności. Jak słusznie zauważa G. Lloyd, rozumienie Opatrzności u Plotyna bardzo ściśle łączy się właśnie z umożliwianiem materialnemu kosmosowi udziału w Jednym<sup>7</sup>. Dusza czyni to jednak w pewnym sensie z konieczności, ponieważ jest to dla niej sposób naśladowania najwyższego Jedna i udział w procesie pochodzenia. Zauważmy także, że jeżeli Plotyn mówi o nadawaniu jedności światu materialnemu, to jest to typowo neoplatonicki sposób wyrażenia faktu, że Dusza zapewnia światu materialnemu najwyższą możliwą dla niego doskonałość. W ten sposób Dusza z chaosu, który jest naturalnym stanem istnienia materii, czyni harmonię elementów, tworzących razem całość z części doskonale ze sobą współdziałających<sup>8</sup>. W ten sposób Plotyn dochodzi do poglądu, który moglibyśmy nazwać „strukturą Opatrzności”. Ona może być rozumiana najpierw jako całość, a następnie staje się coraz bardziej szczegółowa. Człowiek, jako byt rozumny ma swój udział w Opatrzności, o ile posługuje się rozumem w swoim działaniu i przez to także porządkuje materialny świat. W najniższej postaci Opatrzność przyjmuje rolę przeznaczenia, które dokonuje się już bez jakiegokolwiek wpływu materialnych bytów na jego bieg. Taka *struktura* Opatrzności jest przez Plotyna porównywana do melodii, w której współbrzmia zharmonizowane są ze sobą różne dźwięki<sup>9</sup>.

W tekstach *Ennead* pojawia się więc w bardzo ogólnym zarysie, koncepcja, która ma wielkie znaczenie dla rozumienia dalszego rozwoju pojęcia Opatrzności. Opatrzność można bowiem rozumieć, jako nieustanną obecność Duszy w materialnym świecie. Jak zobaczymy w dalszej części naszych rozważań, opatrznosciowa obecność bytów intelektualnych w materialnym świecie przybierze u kontynuatorów myśli Plotyna bardziej konkretny wymiar.

## 2. Opatrzność jako wezwanie powrotu do Jedna

Zmiany jakie następowały w rozumieniu Opatrzności u następców Plotyna mają kluczowe znaczenie dla ukazania koncepcji Pseudo-Dionizego. Ponieważ jednak nie jesteśmy w stanie prześledzić dokładnie owych zmian w tak krótkim rozważaniu, sku-

---

<sup>7</sup> Taki sposób rozumienia Opatrzności nie tylko znakomicie wyjaśnia udział Duszy w procesie pochodzenia, ale także pozwala Plotynowi na rozwiązanie problemu zła obecnego w zmysłowym świecie. Z tego rozwiązania będzie później obficie czerpał św. Augustyn, zob. G. LLOYD, *Providence Lost*, London 2008, 132n.

<sup>8</sup> Zob. *Enneady* III, 2, 5.

<sup>9</sup> *Enneady*, III, 3, 5: „Staje się tedy opatrznosc w ciągu swojej drogi z początku do celu nie jakby jednako równa od początku do końca, lecz odpowiednio inna w coraz to innym miejscu, tak jak w jednej istocie żywej, uzależnionej aż do ostatka od swojego początku, każda część ma to, co dla niej właściwe, więc lepsza ma lepszą część działania, a ta na samym spodzie działa znowu i równocześnie doznaje tych wszystkich doznań, które są jej właściwe ze względu na nią tudzież ze względu na jej związek z inną częścią: oto tak a tak się odezwią tak a tak uderzone narządy głosowe, inne zaś znowu doznają w milczeniu i wykonują sobie odpowiednie ruchy i z tych wszystkich głosów i doznań i działań powstaje jeden ton istoty żywej i życie i żywot, mimo że części są różne i mają różne działanie, gdyż co innego robią nogi co innego oczy co innego umysł, a co innego intelekt. Ale z nich wszystkich jest jedno i jedna jest opatrznosc, ona, która, zaczynając od gorszej części, jest *przeznaczeniem*, a tam na górze jedną *opatrznoscia*”.

pimy się na tekstach Proklosa, z którego bezpośrednio korzysta Pseudo-Dionizy. Trzeba na początku zaznaczyć, że zagadnienie Opatrzności wcale nie traci na znaczeniu, ale wręcz zyskuje jeszcze większą wagę w kontekście teurgii<sup>10</sup>, która staje się integralną częścią drogi człowieka do Boga.

Rangę, jaką Proklos nadaje zagadnieniu Opatrzności możemy łatwo zobaczyć, przytaczając jego uwagę zamieszczoną na początku słynnego dzieła *Teologia platońska*. Twierdzi on, że szczególną zasługą platonizmu jest uzgodnienie szczegółowego wymiaru Opatrzności z całkowitą transcendencją Najwyższej Zasady<sup>11</sup>. Stoicy bowiem uważali, że Opatrzność jest całkowicie szczegółowa i dotyczy wszystkich, nawet najmniej znaczących aspektów funkcjonowania materialnego świata. Jednocześnie twierdzili, że, aby taka Opatrzność była w ogóle możliwa, bóstwo musi być tożsame ze światem<sup>12</sup>. Arystoteles zaś głosząc, że Opatrzność sprawuje Nieporuszony Poruszyciel uważa, że jego Opatrzność może mieć tylko wymiar ogólny, niedosięgający materialnej rzeczywistości<sup>13</sup>. Neoplatonikom, jak stwierdza Proklos, udało się pogodzić te – zdawałoby się sprzeczne – stanowiska. Jednak nie wszyscy proponowali to samo rozwiązanie. Jak wyżej widzieliśmy Plotyn zrobił to poprzez wprowadzenie do układu hipostaz Duszy, która nosiła wiele cech stoickiego *Logosu*. Tak, jak immanentny *Logos* stoików, była ona obecna w całym materialnym świecie i spełniała rolę pośrednika pomiędzy Intelaktem i materią. Z tej racji mogła sprawować szczegółową Opatrzność.

Proklos zaproponował inne rozwiązanie, które niejasno zasugerował sam Plotyn, pisząc o pewnej hierarchii i strukturze sprawowania Opatrzności. W jego rozumieniu Opatrzność jest przede wszystkim sprawowana przez najwyższym bogów, ale nie dzieje się to bezpośrednio. Bogowie ci, umieszczeni zaraz po absolutnie transcendentnym Jednym, udzielają zdolności do sprawowania opatrznosciowych działań kolejnym bogom, którzy są coraz mniej doskonałymi hipostazami zamieszkującymi świat intelektualny. Jest to możliwe, ponieważ w systemie Proklosa cały późno grecki panteon został powiązany z hierarchią wynikającą z procesu pochodzenia. Bogowie ci uczestniczą w pełnej Opatrzności przez partycypację<sup>14</sup>, ale nie bezpośrednio, lecz stopniowo. Każdy z bogów jest ściśle zjednoczony z tym, który jest bezpośrednio nad nim w hierarchii i dlatego też może przekazywać niżej dobra Opatrzności<sup>15</sup>. W ten sposób istnieje jedna Opatrzność, tak jak istnieje jedno najwyższe Dobro, ale wszystkie byty rozumne intelektualnego świata mają udział w jej sprawowaniu. Takie wyjaśnienia umożliwiają Proklosowi dokładne etymologiczne tłumaczenie samego terminu oznaczającego Opatrzność – *pronoia* – jest to działanie, które dokonuje się przed intelektem (*pronou*). W ten sposób ujmuje to sam Proklos: „W bogach więc opatrznosc istnieje pier-

<sup>10</sup> Teurgia (θεουργία) była praktyką religijną, która polegała na sprawowaniu obrzędów, mających poprzez władanie boską mocą, umożliwić duszy ludzkiej wznoszenie się po kolejnych szczeblach doskonałości ku Jednu. Szersze wyjaśnienia znajdziemy w dalszej części tego tekstu.

<sup>11</sup> Por. PROKLOS, *Teologia Platońska* I, 15.

<sup>12</sup> Więcej o Stoickim rozumieniu Opatrzności, zob. G. LLOYD, *dz. cyt.*, s. 90-98.

<sup>13</sup> Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, XII, 9, 1074 B.

<sup>14</sup> *Elementy Teologii* 120: „Wszelki bóg w swojej egzystencji sprawuje opatrznosc nad wszystkimi bytami, a pierwotnie istniejąca opatrznosc istnieje w bogach. Wszystkie bowiem inne niższe od bogów byty sprawują opatrznosc przez uczestnictwo w nich, bogom zaś opatrznosc jest przyrodzona (δὲ θεοῖς ἢ πρόνοια συμφυῆς ἐστίν).” (tł. R. Sawa).

<sup>15</sup> Zob. *Elementy teologii* 134.

wotnie. A gdzież bardziej niż w rzeczach ponadsubstancjalnych może być zawarta energia, która jest przed intelektem (πρὸ νοῦ ἐνέργεια)? Opatrzność bowiem, jak wskazuje jej nazwa, jest energią przedinteligibilną (ἐνέργεια ἔστι πρὸ νοῦ). Bogowie zatem mają opatrzność ponad wszystkim zarówno poprzez swoje istnienie, jak i przez bycie doskonale dobrymi, wypełniając wszystko dobrocią wcześniejszą od intelektu.”<sup>16</sup>

„Działanie przed intelektem” nie jest tutaj ważne jedynie dlatego, że następuje zgodność z etymologią greckiego terminu. Kluczowe jest ostatnie zdanie powyższego tekstu. Samo najwyższe Dobro, które jest także Jednym, jest przeciwieństwem w układzie hipostaz także wcześniejsze od intelektualnego świata. U Proklosa niezwykle ważne jest połączenie Opatrzności z przekazywaniem dóbr. Dlatego właśnie niżej powie, że: „Cechą boga jest sprawowanie opatrzności i napełnianie wszystkich bytów dobrem.”<sup>17</sup> Zauważmy, że owo napełnianie bytów dobrem nie jest całkowicie tożsame z procesem pochodzenia, ale dokonuje się ono niejako równoległe. Proklos w dalszym fragmencie *Elementów teologii*, wyjaśnia swą koncepcję zgodnie ze schematem: trwanie, pochodzenie, powrót. Twierdzi on, że to właśnie udzielanie dobra polega na tym, że niższy byt najpierw w procesie pochodzenia jest intelektem. Choć Plotyn mówił o jednym Intellektie – drugiej hipostazie, to Proklos nazywa „intelektem” każdego z intelektualnych bogów, który w etapie pochodzenia jest właśnie w fazie doskonałego pojmowania bytów. W kolejnym etapie intelekt naśladuje Jedno dochodząc do jedności z przedmiotami swojego poznania. Jednak owo zjednoczenie jest możliwe tylko ponad intelektem, a każdy z bogów dążąc ku jedności wychodzi niejako z siebie i w ten sposób dokonuje się trzeci etap procesu – powrót. Zakończenie tego etapu umożliwia mu dopiero udzielanie się innym, które także nazywane jest Opatrznością. Oddajmy w tym miejscu głos samemu Proklosowi, który pisze: „Cechą boga jest sprawowanie opatrzności i napełnianie wszystkich bytów dobrem. To udzielanie i napełnianie bytów zakłada ich zjednoczenie z tymi, które je poprzedzają. Naśladując to zjednoczenie, intelekt dochodzi do tożsamości z przedmiotami swojego poznania, na ile więc sprawuje opatrzność, na tyle też jest bogiem, a ponieważ opatrzność zasadza się na energii poprzedzającej intelekt, dlatego udziela się on wszystkim jako bóg, ale nie we wszystkich jest on obecny jako intelekt. I tak samo byty, których nie dosięga emanacja o charakterze inteligibilnym, są przeniknięte boskością. Także i te bowiem, które nie poznają intelektem, chcą być otaczane opatrznością i posiadać jakąś cząstkę dobra.”<sup>18</sup>

Choć te fragmenty *Elementów teologii* wydają nieco zawiłe, możemy wyjaśnić je posługując się znanym już od czasów Platona obrazem Dobra, jako źródła intelektualnego światła. Zarówno u Proklosa, jak i później u Pseudo-Dionizego, udzielanie się dobra jest porównywane do rozprzestrzeniania się intelektualnego światła. Jeżeli bowiem mówimy o dobrach intelektualnych, jasne jest, że owe dobra, to przede wszystkim przekazywane intelektualne treści. Dobro jest także warunkiem poznania intelektualnego, ponieważ dzięki niemu pojmowanie przedmiotów intelektu jest w ogóle możliwe. Jeżeli o tym pamiętamy, to możemy zrozumieć dlaczego bóg, musi niejako wyjść siebie, aby zjednoczyć się z przedmiotami swojego poznania i naśladować w ten sposób Jedno. Tylko wtedy może on udzielić niższym bytom intelektualne dary, jeżeli sam je w pełni posiada. W tym miejscu jednak dopiero zaczyna się wyłaniać prawdziwe znacze-

<sup>16</sup> *Elementy teologii* 120.

<sup>17</sup> *Elementy teologii* 134.

<sup>18</sup> *Tamże*.

nie Opatrzności, jako udzielania intelektualnych dóbr. Jeżeli bowiem byłby wyższy udzielał poznania temu, który jest niżej, to w ten sposób nie tylko jest w nim obecny, on także przekazuje wiedzę na temat ostatecznego celu i ostatecznej możliwej doskonałości każdego bytu. Innymi słowy Opatrzność jest czynnikiem inicjującym proces powracania bytów ku Jednu.

Zauważmy, że tak rozumiana kosmiczna Opatrzność w najlepszy sposób osiąga cel, jakim jest doskonałe działanie i uporządkowanie świata. Świat zaś, zarówno intelektualny, jak i materialny, jest tym bardziej doskonały i tym lepiej funkcjonuje, im bardziej jest jednością – im bardziej jest zjednoczony z Jednym. Koniecznym warunkiem dążenia ku Jednu jest wiedza na temat tego, jak owo dążenie może zostać zrealizowane na każdym kolejnym poziomie bytu. W ten sposób wszystko jest ogarnięte Opatrznością, ale nie dokonuje się to bezpośrednio, tylko poprzez partycypację kolejnych bytów w tych, które są powyżej nich w hierarchii. Dzięki temu mogą one z kolei być obecne w tych, które są od nich niżej. Nawet byty nieożywione są włączone w ten proces, ponieważ nawet przez swoje istnienie mogą one w pewien sposób wracać do Jedna<sup>19</sup>. Jest to o tyle ważne, że opatrnościowa obecność bogów w świecie materialnym jest konieczna, aby zapewnić skuteczność rytów teurgicznych, których znaczenie należy w tym miejscu wyjaśnić.

Teurgia była pewną formą sprawowania rytuałów, które dla późnych neoplatoników były integralną częścią życia filozoficznego. Wśród filozofów tego okresu panowało przekonanie, że naturalne środki, takie jak asceza, medytacje i nauka, nie wystarczą dla osiągnięcia celu. Dlatego właśnie konieczne było korzystanie z mocy samych bogów, czemu miała służyć właśnie teurgia. Obrzędy te łączyły się zawsze z wykorzystywaniem symboli, które dla neoplatoników były nośnikami opatrnościowej obecności i mocy bogów. Znajomość tajemnych rytuałów umożliwiała filozofowi wykorzystanie tej mocy dla oczyszczenia duszy i podniesienie jej na wyższy poziom doskonałości. Celem tego procesu było oczywiście osiągnięcie zjednoczenia z Jednym. Filozof nie tylko musiał znać same symbole, ale także ich hierarchiczne uporządkowanie, aby potrafić, od posługiwania się mocą zawartą w minerałach, wznieść się ku coraz doskonalszemu dysponowaniu tą, która była zawarta w symbolach roślinnych i zwierzęcych, aż w końcu, do wykorzystywania symboli bardziej niematerialnych, jakimi były dźwięki, boskie imiona, symbole matematyczne oraz liczby<sup>20</sup>.

Dzięki powyższym uwagom możemy zobaczyć całość systemu, który Pseudo-Dionizemu posłużył do rozważań nad opatrnościową rolą sakramentów. Opatrzność, która rozciąga się od najwyższych bogów aż po niematerialne byty, polega właśnie na tym, że nieustanna obecność wyższych bytów w niższych sprawia, iż możliwe jest kierowanie wszystkiego na powrót ku Jednu. Człowiek w tak rozumianym kosmosie spełnia rolę szczególną, gdyż jest intelektualną duszą zanurzoną w materialnym świecie. Właśnie dlatego, że jego dusza jest złączona z materią nie może ignorować swojej cielesności, ponieważ jedyną drogą do tego, co duchowe jest oczyszczenie przez władanie mocą zawartą w materialnych symbolach.

<sup>19</sup> Zob. *Elementy teologii* 39.

<sup>20</sup> Rolę obrzędów teurgicznych w drodze człowieka do Jedna opisał G. Shaw (*Theurgy and the Soul. Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995). Kolejność symboli w drodze filozofa ku Jednu przedstawiłem w artykule: "Rola symbolu w filozofii neoplatońskiej", *Studia Theologica Varsaviensia*, 45(2007) nr 2, 79-95.

### 3. Jezus Chrystus – Boski Promień Światłości

Pseudo-Dionizy, który na pewno dobrze znał poglądy Proklosa, przekształca jego naukę o opatrnościowej obecności bogów w materialnym świecie. Dokładnie tak samo jak Proklos uważa on, że Opatrzność leży w samej naturze boskości. Ponieważ jednak jego system jest chrześcijański, Opatrzność jest już działaniem tylko jednego Boga<sup>21</sup>. To właśnie jego istnienie jest przyczyną dobroci, która napełnia wszystkie byty i to On jest źródłem i zasadą wszystkiego, która wszystko wszystkim udziela i wszystkim zarządza. Z tej racji relację Boga do świata określa on terminem *Tearchia* – boska władza (boska zwierzchność). Bóg, który sprawuje świętą władzę, jest zarówno jedynym Stwórcą, jak i powołującym wszystkie byty do powrotu do siebie. Dlatego też pisząc o relacji Boga do świata, Pseudo-Dionizy ciągle nazywa ją opatrnościową. Pojawia się tutaj jednak zasadnicza trudność. Proklos twierdząc, że Opatrzność może ogarniać wszystkie rzeczy uważał, że jest to możliwe dzięki pośredniczeniu i udziałowi niższych bogów w Opatrzności bogów najwyższych. Wydaje się, że w momencie, kiedy istnieje tylko jeden Bóg, znów powraca stary problem polegający na tym, że transcendentna Zasada nie może ogarniać swoją Opatrznością rzeczy szczegółowych. Pseudo-Dionizy rozwiązuje ten trudność wprowadzając boskie imiona. Choć ich status jest do dziś nie do końca wyjaśniony w literaturze przedmiotu<sup>22</sup>, możemy z pewnym przybliżeniem określić je, jako uszczegółowione odniesienia Boga do stworzeń, które, ponieważ są właśnie szczegółowe, nie istnieją w samym Bogu, ale niejako pomiędzy Bogiem i stworzeniami. Na przykład mówiąc o Dobroci, Pseudo-Dionizy stwierdzi, że jest to imię boskie, które wyraża całość odniesienia Boga do świata. Pozostałe imiona opisywane przez niego w traktacie *Imiona Boskie*, będą coraz bardziej szczegółowymi przejawami Boskiego działania w świecie. Imiona boskie wielokrotnie przez Pseudo-Dionizego są nazywane opatrnościami, czyli odniesieniami Boga do świata, które ujawniają i niosą w sobie Jego Opatrzność<sup>23</sup>. W ten sposób problem Opatrzności szczegółowej zostaje rozwiązany. Dzięki imionom boskim, które są opatrnościowymi działaniami Boga, On sam jest obecny we wszystkich rzeczach i wszystko jest ogarniane Jego mocą oraz władzą.

Jak widzimy do tego miejsca Pseudo-Dionizy tylko nieznacznie modyfikował naukę Proklosa, jednak zasadnicze przekształcenie dokonuje się w momencie, kiedy zaczyna on mówić o tym, w jaki sposób człowiek może powrócić do jedności z Bogiem. Dla Proklosa proces ten był całkowicie naturalny i oparty o obecność mocy bogów w kolejnych symbolach. U Pseudo-Dionizego proces powrotu związany z opatrnościową obecnością, dokonuje się w porządku, który, choć jest kontynuacją dzieła stworzenia, to jednak wykracza poza porządek natury<sup>24</sup>. W traktacie *Imiona boskie* obraz światła był, podobnie

---

<sup>21</sup> Zob. *Imiona Boskie* XII, 2, 969 C.

<sup>22</sup> Usiłowałem wyjaśnić ich funkcję i charakter w mojej pracy, zob. *Pseudo-Dionizy Areopagita – chrześcijanin i platonik*, dz. cyt. 154-226.

<sup>23</sup> *Imiona Boskie* V, 2, 816 D – 817 A: „Twierdzą natomiast, że wszelkie wychodzenie dobra i wysławiane przez nas boskie imiona odnoszą się do jednego Boga; jedno z nich wyrażają doskonałą Opatrzność jednego Boga, podczas gdy inne odnoszą się do jej bardziej ogólnych lub szczegółowych przejawów.” (tł. M. Dzielska).

<sup>24</sup> Oczywiście posługując się tutaj bardziej współczesnym odróżnieniem tego, co naturalne i nadnaturalne – jest to terminologia, której nie znajdziemy u Pseudo-Dionizego. Jak słusznie zauważa E.J.D. Perl, Wcielenie jest dla Areopagity naturalną kontynuacją teofanii stworzenia. Jednak wydaje się, że podkreślając jedność porządku Stworzenia i Wcielenia, zbyt mocno zaciera on różnice, niewątpliwie

jak u Proklosa, łączony z Dobrem jako imieniem Boga. W *Hierarchii niebiańskiej i Hierarchii kościelnej* Pseudo-Dionizy powracając do tego, jakże częstego porównania, podaje nam więcej szczegółów odnośnie owego procesu. Na samym początku *Hierarchii niebiańskiej* to Bóg Ojciec jest nazywany „Ojcem Światłości”, od którego pochodzą wszelkie intelektualne dary. Pseudo-Dionizy także bardzo wyraźnie łączy tę światłość z rozprzestrzenianiem się Boskich dóbr, którego podstawowym celem jest powrót wszystkich stworzeń do zjednoczenia z Bogiem<sup>25</sup>. Powrót ten jest możliwy dzięki udzieleniu przez Ojca tego, który jest nazywany „pierworodnym i bardziej niż pierwotnym darem światła” – Jezusowi Chrystusowi.<sup>26</sup> Pseudo-Dionizy pisząc w ten sposób o Chrystusie, odwołuje się do prologu ewangelii według św. Jana, wyjaśniając dalej, że właśnie dzięki Niemu jest możliwe dostosowanie światła do naszych ludzkich możliwości. Człowiek nie byłby w stanie przyjąć tego Pierwotnego Promienia Światłości, gdyby „oświecił nas, nie będąc w swoim wynoszącym działaniu zakryty różnorodnością świętych zasłon, które ojcowska Opatrzność dostosowała do naszych ludzkich właściwości, w stosowny i odpowiadający naturze naszych potrzeb sposób.”<sup>27</sup> Owo dostosowanie Boskiego Promienia Światłości jest najwyższym aktem Opatrzności Ojca.

#### 4. Światło Opatrzności widziane przez zasłony misteriów

Dochodzimy tutaj do kluczowego miejsca naszych rozważań; do ukazania na czym polega owo dostosowanie Boskiego Światła do naszych ludzkich potrzeb, które jest możliwe dzięki Chrystusowi. Nie sposób nie zauważyć, że w tym miejscu Pseudo-Dionizy nie mówi już o naturalnym oświecaniu człowieka, ale właśnie o oświeceniu, które jest darem nadprzyrodzonym. To nadprzyrodzone działanie Opatrzności polega przede wszystkim na Wcieleniu Chrystusa, które jest najbardziej podstawowym dostosowaniem dobroci Boga do naszych ludzkich możliwości<sup>28</sup>. Pojawia się tutaj kolejna transformacja pogańskiego neoplatonizmu. Mówiąc bowiem o Wcieleniu Pseudo-Dionizy posługuje się terminologią zaczerpniętą z nauki o teurgii. Już w *Imionach boskich* termin *theourgia* jest używany w odniesieniu do samego wcielenia Chrystusa: „Przykładem zróżnicowania jest ta dobroczynna dla nas teurgia Boga, przez którą nadsubstancjalne Słowo w pełni i prawdziwie przyjęło na siebie naszą substancjalność, działało i wycierpiało wszystko zupełnie wyjątkowo i niepowtarzalnie w swoim człowieczeństwie, będącym dziełem

---

istniejące w tekstach Pseudo-Dionizego. Różnice te zostały dostrzeżone przez badaczy, z którymi polemizuje (przede wszystkim przez K.P. Wesche, por. E.J.D. PERL, "Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite", *Greek Orthodox Theological Review* 39(1994) nr 4, 311-355) Te różnice są tym bardziej widoczne, jeżeli interpretuje się doktrynę Pseudo-Dionizego w kontekście polemiki z pogańskim neoplatonizmem.

<sup>25</sup> *Hierarchia niebiańska* I, 1, 120 B: „Wszelkie dobre uposażenie i każdy dar doskonały jest z wysoka, zstępuje od Ojca Światłości” (ἀπὸ πατρὸς τῶν φώτων). A jednak każde wychodzenie świetlistej jasności (φωτοφανείας πρόοδος), zstępujące na nas w darze dobroci, z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i bosko-stwórczej prostoty Ojca, skupiającego w sobie wszystko. Bo przecież, jak mówią święte słowa Pisma: „Z Niego i dla Niego jest wszystko.”

<sup>26</sup> Zob. CH I, 2, 121 B.

<sup>27</sup> *Hierarchia niebiańska* I, 2, 121 B.

<sup>28</sup> *Hierarchia kościelna* III, 3, 11, 441 A.

boskim”.<sup>29</sup> Całe dzieło Zbawienia i wszystko, co czynił Chrystus także ma prawdziwie teurgiczny charakter<sup>30</sup>. Jednocześnie Zbawcze Dzieło ma także charakter opatrzniościowy, ponieważ jego podstawowym celem jest umożliwienie człowiekowi powrotu do jedności z Bogiem. Dlatego w opisie Sakramentu Eucharystii Pseudo-Dionizy wyjaśnia, że stojąc przed ołtarzem biskup wysławia: „święte teurgie Jezusa, które spełnił On w swojej najwyższej boskiej Opatrzności dla zbawienia rodzaju ludzkiego i – zgodnie ze słowami Pisma – z upodobania najświętszego Ojca, i w Duchu Świętym”.<sup>31</sup> Ponieważ tekst ten pojawia się w opisie rytów sakramentalnych możemy zobaczyć, że w naturalny dla Pseudo-Dionizego sposób, to właśnie *Święte Misteria* są miejscami, w których szczególnie ujawnia się światło Opatrzności. Sakramenty to także kolejne *zasłony* i symbole, dzięki którym nasze słabe ludzkie intelekty mogą zobaczyć boskie światło. Zasłony te są o tyle skuteczne, o ile przywołują i uobecniają Najwyższy Symbol, jakim jest tajemnica Wcielenia<sup>32</sup>.

Rozpoczynając traktat *Hierarchia kościelna* Pseudo-Dionizy pisze, że właśnie podstawowym celem hierarchii kościelnej i sprawowania czynności kapłańskich jest napełnienie wiernych światłem i wtajemniczanie ich w „teurgie Boga”. To wtajemniczenie i sprawowanie sakramentów jest przez niego nazywane *hierourgią*. Pseudo-Dionizy wyraźnie odróżnia *teurgię* – działanie samego Boga, od *hierourgii* – uświęcającego działania człowieka, który poprzez sakramentalne rytury powtarza i uobecnia boskie dzieło<sup>33</sup>. Takie działanie jest jednak możliwe tylko wtedy, kiedy kapłani sami będą zdolni unieść swój intelektualny wzrok ku promieniowi boskiego światła, którym jest Jezus<sup>34</sup>.

Napełnianie wiernych światłem realizuje się więc we wszystkich sakramentach, jednak w szczególnie sposób dokonuje się to poprzez obrzęd Chrztu. Jest to bowiem początek drogi człowieka ku Bogu, początek drogi ku światłu. Pseudo-Dionizy nazywa Chrzt sakramentem oświecenia i praktycznie cała trzecia część drugiego rozdziału *Hierarchii kościelnej* (rozdziału traktującego właśnie o sakramencie Chrztu), w której kontempluje on znaczenie tego sakramentu, jest wyjaśnieniem, w jaki sposób człowiek może przyjmować boskie światło. Choć udziela się ono wszystkim i zawsze, w taki sposób, że nic nie może przyćmić jego blasku, to jednak człowiek nie potrafi go przyjąć. Niektórzy nie są w stanie tego uczynić, dlatego że są pogrążeni w grzechu, i z tego powodu „tłumią w sobie przyrodzone moce przyjmowania światłości i oddalają się od światła, które w nich zawsze tkwi...”<sup>35</sup> Niemożność przyjęcia boskiego światła nie jest jednak spowodowana tylko odwróceniem się od niego, ale także chęcią przyjęcia go w

---

<sup>29</sup> *Imiona Boskie* II, 6, 644 C.

<sup>30</sup> Współcześnie badacze są zgodni, że Pseudo-Dionizy, w przeciwieństwie do swoich hellenistycznych źródeł, nie używa terminu teurgia w odniesieniu do rytów sakramentalnych, a jedynie w odniesieniu do działania samego Boga, zob. S.K. WEAR, J. DILLON, *dz. cyt.*, 99n.

<sup>31</sup> *Hierarchia kościelna* III, 12, 441 C-D. W innym fragmencie *Imion boskich*, gdzie Pseudo-Dionizy mówi o imieniu Boga, jakim jest pokój, uściśla on, że pokój płynie od Chrystusa. Pokój ten uczy ludzi współpracować z aniołami „zgodnie z Opatrznością Jezusa (κατὰ πρόνοιαν Ἰησοῦ), zob. *Imiona boskie* XI, 5, 953 A-B.

<sup>32</sup> Por. *List* III, 1069B.

<sup>33</sup> Por. komentarz dotyczący tego zagadnienia w: S.K. WEAR, J. DILLON, *dz. cyt.* 101n.

<sup>34</sup> Zob. *Hierarchia kościelna* I, 1-5, 372 B; por. także, V, 1,2, 501C.

<sup>35</sup> *Hierarchia kościelna* II, 3, 3, 398E-399A.

niewłaściwy sposób. Taka sytuacja także powoduje całkowitą utratę światła przez intelekt człowieka<sup>36</sup>.

Jedyną możliwą drogą jest właśnie przyjęcie Chrztu. W obrzędzie sakramentalnym biskup, sam oświecony boskim światłem, naśladuje zbawcze działanie Boga, udzielając w ten właściwy sposób światła wiernym, którzy przyjmują Chrztę<sup>37</sup>. Pierwszym i podstawowym darem jest tutaj poznanie samego siebie oraz swojego stanu. Człowiek widząc własną brzydotę i nieszczęśliwość, może dzięki temu odwrócić się od dawnego życia i skierować ku Bogu<sup>38</sup>. Wiele czynności, które są wykonywane w czasie tego rytu, symbolicznie oznacza Boskie oświecenie. Wkroczenie na drogę ku światłu znajduje najgłębszy wyraz w skierowaniu się nowo ochrzczonego ku wschodowi<sup>39</sup>, natomiast to, że przyjął już światło, którym jaśnieje jego dusza, jest wyrażane przez symbol nałożenia na niego „ośniewającej szaty.”<sup>40</sup> Najlepszym podsumowaniem rozumienia sakramentu Chrztu – rytu, w którym człowiek może w dostosowany dla siebie sposób przyjąć boskie oświecenie jest tekst, w którym Pseudo-Dionizy objaśnia, dlaczego pierwszy sakrament umożliwia przyjmowanie następnych: „Tak samo święty sakrament naszego odrodzenia w Bogu, który pierwszy wprowadza nas do światła i jest zasadą wszelkiej boskiej iluminacji, opiewamy z racji istoty jego działania pod imieniem „Oświecenia”. I chociaż jest rzeczą wspólną wszystkich operacji hierarchicznych przekazywanie inicjowanym świętego światła, 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 sakramenty.”<sup>41</sup>

Zatem pozostałe sakramenty są także rytami, w których udziela się człowiekowi Boskie Światło, będące pierwszym darem Jego Opatrzności. Eucharystia, która jest przez Pseudo-Dionizego nazywana *synaksą*, symbolicznie uobecnia całe Dzieło Zbawienia, dlatego właśnie opis wyjaśnienia tego sakramentu zawiera streszczenie dziejów Zbawienia<sup>42</sup>. Z tej racji na początku kontemplacji sakramentu Eucharystii Pseudo-Dionizy woła: „A ty, najbardziej boski i przenajświętszy Sakramencie, unieś symboliczne zasłony, które spowijają Twoje tajemnice, ukaż się nam w swojej całej wyrazistości i napełnij oczy naszych umysłów jednoczącym i nie skrywającym się przed nami światłem!”<sup>43</sup> W dalszej części zaś autor mówi, że upodobnienie się do Boga jest możliwe tylko przez: „...nieodmienne przypomnienie sobie Jego najświętszych teurgii w sakralnych hymnach uwielbienia i w świętej liturgii ustanowionej przez hierarchię [świętą władzę Boga – przyp. aut.]”<sup>44</sup> Trzeci sakrament, o którym pisze Pseudo-Dionizy – Sakrament poświęcenia świętego oleju, jest także opisywany przy pomocy symboliki światła. Jest to obrzęd, który według autora ma najbardziej teurgiczny i tajemny charakter, ponieważ w nim: „Promień emanujący z rzeczy najświętszych oświeca z czystością i bezpośrednio

<sup>36</sup> Zob. *tamże*, 399B.

<sup>37</sup> Zob. *tamże*, 399B.

<sup>38</sup> Zob. *tamże*, II, 3, 4, 399C.

<sup>39</sup> Zob. *tamże*, II, 3, 5, 401B.

<sup>40</sup> *Tamże*, II, 3, 8, 403C-D.

<sup>41</sup> *Tamże*, III, 1, 425A-B.

<sup>42</sup> Zob. *tamże*, III, 3, 11, 439C-441C.

<sup>43</sup> *Tamże*, III, 3, 2, 427C.

<sup>44</sup> *Tamże*, III, 3, 12, 441C-D.

boskich mężów, jako potomstwo inteligibilnego Światła i napełnia swoim słodkim zapachem ich intelektualne władze”<sup>45</sup>.

W dalszej części traktatu opisując hierarchię duchowieństwa Pseudo-Dionizy znów mówi, że rolą wyświęconych jest przekazywanie światła, które sami otrzymali. Mają to czynić dlatego, że sami, jako bardziej oświeceni, mogą poprzez sprawowanie świętych misterii udostępniać i wyjaśniać boskie tajemnice wiernym, którzy kroczą drogą ku Bogu<sup>46</sup>. Możemy tutaj dostrzec kolejną różnicę pomiędzy nauką neoplatoników, a tekstami Pseudo-Dionizego. Obrzędy teurgiczne były bowiem drogą doskonałości tylko dla samych pogańskich filozofów, a wiedza na ich temat była zazdrośnie przekazywana i dostępna tylko dla wybranych. W Kościele podstawowym zadaniem oświeconych kapłanów sprawujących obrzędy, jest oświecanie i pouczanie wiernych, którzy poprzez przyjmowanie sakramentów dostępują udziału w światłości. Zatem droga ku światłu jest otwarta dla każdego, kto zechce na nią wkroczyć.

W nauce Pseudo-Dionizego symbolika światła jest podstawowa dla rozumienia wszystkich sakramentów. Choć w tych fragmentach nie jest ono bezpośrednio łączone z Opatrznością, to na podstawie naszych wcześniejszych rozważań możemy zobaczyć, że udzielanie boskiego światła jest podstawowym działaniem opatrnościowym. Zadaniem boskiego światła, udzielanego w odpowiedni sposób i w odpowiedniej dla człowieka mierze we wszystkich misteriach, jest skierowanie i prowadzenie człowieka do zjednoczenia z Bogiem, a to jest także podstawowym celem Opatrzności. Jest to możliwe dzięki temu, że sam Chrystus działający w rytach sakramentalnych jako Światłość, upodabnia człowieka do siebie, czyniąc go „uformowanym ze światła” (*photoeides*)<sup>47</sup>.

### Zakończenie

Jak zatem widzimy Pseudo-Dionizy Areopagita przekształca naukę o Opatrzności i jej działaniu zaczerpniętą z tekstów Proklosa, nadając jej prawdziwie chrześcijański charakter. Wyraża się on przede wszystkim w tym, że działanie światła, łączone tutaj z Opatrznością nie dokonuje się na sposób naturalny. Choć Pseudo-Dionizy mówi o Dobru, jako imieniu Boga i przedstawia je, jako Intelektualne słońce dające wszystkim istotom możliwość poznania intelektualnego. Jednak kiedy mówi o drodze człowieka do Boga, to zaczyna od tego, że jest ona możliwa tylko dzięki Wcieleniu Chrystusa, które nie jest działaniem naturalnym. Wcielenie wykracza poza porządek natury, a Chrystus, który jest Pierwotnym Promieniem, niesie w sobie światło nadprzyrodzone. To boskie światło może być przecież przyjęte tylko wtedy, kiedy dostosuje się do naszej ludzkiej natury. Według Pseudo-Dionizego, w porządku natury człowiek nigdy nie mógłby przyjmując światła w taki sposób, aby był w stanie się nawrócić i rozpocząć swoją drogę ku Bogu. Trzeba było przewyciężenia grzechu i stopniowego dostosowania światła do możliwości człowieka, poprzez wprowadzanie kolejnych symbolicznych *zaston*, które umożliwiają stopniowe postępowanie wzwyż. Owe zasłony to właśnie symboliczne obrzędy sakramentalne, które, choć tak bardzo przypominają znaną z pism neoplatoników teurgię, to jednak znów nie działają w porządku naturalnym.

---

<sup>45</sup> *Tamże*, IV, 3, 2, 475B-C.

<sup>46</sup> *Zob. tamże*, V, 1, 2-3, 501A-503C.

<sup>47</sup> *Zob. tamże*, I, 1, 372B.

Na koniec naszych rozważań należałoby dodać jeszcze jedno wyjaśnienie. Można bowiem zapytać, dlaczego nieznanemu syryjskiemu autorowi z przełomu V i VI w. po Chr., zechciał posłużyć się naukami neoplatoników dla wyjaśnienia działania Opatrzności w obrzędach sakramentalnych. Jak się wydaje, nie chodziło wcale o to, aby naukę chrześcijańską uczynić bardziej neoplatonicką, ale raczej o to, aby pokazać neoplatonikom, że prawda na temat drogi człowieka do Boga, która wiedzie przez sprawowanie czynności kapłańskich, jest obecna w Kościele. Kościół przekazuje bowiem Objawienie prawdziwej teurgii – boskiego dzieła, którym jest Zbawcze Dzieło Chrystusa i dlatego może sprawować prawdziwą *hierourgię* – uświęcające działanie jednoczące człowieka z Bogiem.

CONCEPTION OF GOD'S PROVIDENCE ACTING IN SACRAMENTAL SYMBOLS  
IN PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE

*Summary*

Great interest among scholars in thought of Pseudo-Dionysius Areopagite is mainly caused by the presence of Neoplatonic thought in his system. One of the issues which clearly show the importance of the Hellenic heritage is the problem of Providence. In Plotinus' *Enneads* providential activity was understood as making a sensible cosmos organized according to the ideal order present in the Intellect. This ordering was conceived as providing to the material world as much participation in the One as possible. Proclus, who is the most important Hellenic predecessor of Pseudo-Dionysius, understands Providence as the presence of gods in the sensible world. The main goal of the providential presence of powers of gods is to evoke the process of returning to unity with the One. The presence of gods had very specific dimension. They are present in material symbols which are used by philosophers in theurgical rites, to gain power to reach unity with the One.

Pseudo-Dionysius the Areopagite transforms Hellenic teaching of the presence of gods in material symbols. For him the one and only God is present in his creation by the light of Providence. This "natural" providential light is not sufficient to make man's return to unity with God possible. Conversion to God and return is possible only thanks to Jesus Christ, who is called First Ray of Providential Light, and the Incarnation of Christ is for Pseudo-Dionysius the first and only Symbol of God's presence in the material world. The mystery of the Incarnation is constantly repeated and represented in sacramental rites and the power of the Sacraments comes from this one Symbol of the Incarnation. The sacramental Grace, described by Pseudo-Dionysius as a Divine Light, has providential character because it makes the conversion to God and going forward to unity with Him available to all mankind.