

Ks. Tomasz STĘPIEŃ

## TEOLOGIA NEGATYWNA W PISMACH "CORPUS AREOPAGITICUM"

### Wstęp\*

Na początku tych rozważań należy zauważyć, że problematyka orzekania negatywnego nigdy nie jest oderwana od teorii Boga. Kiedy rodziła się problematyka negacji, była ona niejako koniecznym wynikiem metafizyki bytu jako jedności. Stając się nie tylko najlepszym sposobem orzekania o Jedni, ale także umożliwiając jej identyfikację. Jest to już widoczne w poglądach Platona choć jeszcze w sposób niewyraźny. Potem zagadnienie to doczekało się uściślenia u neoplatoników, stając się zagadnieniem wręcz kluczowym dla rozumienia problematyki orzekania o Jedni. W ten sposób formuje się metafizyka bytu jako jedności, wraz z apofatyką, jako sposobem identyfikowania Jedności absolutnej. Nowe treści przynosi zetknięcie platońskiej filozofii z Pismem św. Niosło ono za sobą utożsamienie Jedni platoników z Bogiem. I choć Biblia przynosi twierdzenia wręcz sprzeczne z twierdzeniami neoplatońskimi, to neoplatonizm nadaje się do uprawiania teologii i obrony prawd chrześcijańskich.

Jednym z najciekawszych Ojców Kościoła który starał się uzasadniać prawdy wiary na gruncie neoplatońskim był Pseudo-Dionizy Areopagita. Był on autorem z V w., który dla podkreślenia wagi swoich twierdzeń przybrał imię ucznia św. Pawła. Prawdziwy Dionizy Areopagita nawrócił się słuchając mowy św. Pawła na Areopagu w Atenach (Dz 17,22-34). W ten sposób stał się on pierwszym filozofem z Platońskiej szkoły, który przyjął wiarę chrześcijańską. Nieznany autor zbioru *Pism Areopagickich* chciał prawdopodobnie nawiązać do tej sytuacji prezentując swoje poglądy<sup>1</sup>. Jednak fałszerstwo to wyszło na jaw dopiero w epoce renesansu i całe pokolenia średniowiecznych teologów darzyły Pseudo-Dionizego autorytetem ucznia św.

---

\* Artykuł stanowi fragment pracy magisterskiej napisanej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, pod kierunkiem ks. dr Marka Kiliszka.

<sup>1</sup> Obecnie powszechnie przyjmuje się, że był on autorem prawdopodobnie Syryjskim z przełomu V i VI w. Dyskusja na temat pochodzenia dzieł i hipotezy na ten temat są przedstawione w: A. LOUTH, *Denys the Aeropagite*, London 1990, s. 2-4.

Pawła. Dlatego właśnie wywarł on bardzo duży wpływ na całą filozofię europejską i do dziś można spotkać jego poglądy w wielu wersjach.

Należy jednak zauważyć, że w pismach Pseudo-Dionizego bardzo wiele zagadnień pozostaje niewyjaśnionymi, wyjaśnionymi w sposób niepełny, bądź nie do końca doprecyzowanymi. Język, którym posługuje się autor jest często bardziej poetycki, niż filozoficzny i dlatego Pseudo-Dionizy częstokroć przeczy sam sobie. Jego system jest jakby ramowy, zostawiający wiele możliwości interpretacyjnych dla jednego tekstu, czy zagadnienia. Być może właśnie dlatego jego poglądy przetrwały tak długo w tak licznych wersjach.

W tej pracy szczególnie będzie interesować nas zagadnienie negatywnego orzekania o Bogu. Zetknięcie się chrześcijaństwa z radykalnym neoplatonizmem w pismach Pseudo-Dionizego pozwoli nam bowiem dostrzec jak zmienia się neoplatońska koncepcja orzekania negatywnego o Pierwszej Przyczynie i jej przymiotach pod wpływem prawd zawartych w Piśmie św. W tej pracy będzie to ukazane na tle całego systemu autora, co pozwoli lepiej zrozumieć te przemiany.

## 1. TEORIA BYTU W "PISMACH AREOPAGICKICH"

### 1. *Metafizyka bytu jako jedności*

Już na samym początku rozważań nad poglądami Pseudo-Dionizego należy zauważyć podstawową trudność na jaką napotyka badacz jego dzieł<sup>2</sup>. System stworzony przez Dionizego miał być wyjaśnieniem doktryny chrześcijańskiej, a więc dziełem teologicznym. Jak każdy system teologiczny i ten posiada swoje filozoficzne podstawy. Pseudo-Dionizy zajmuje się w zasadzie tylko Bogiem - orzekaniem o Nim i poznawaniem Go. Mówiąc o bycie Pseudo-Dionizy zajmuje się nim tylko jako imieniem Boga. Interesuje go jak możemy imię bytu orzekać o Bogu i trudno jest znaleźć u niego teksty, które by bezpośrednio mówiły o przedmiocie filozofii. Ma to jednak, jak się przekonamy uzasadnienie w samym systemie Pseudo-Dionizego. Sam autor jednak naprowadza nas na bardzo ważny ślad pisząc w rozdziale 13 księgi *O imionach Bożych*: "[...] bez jedności nie ma wielości, lecz jedność jest bez wielości, tak jedność jest przed wszystkim i jeśli się rozważy wszystkie rzeczy

<sup>2</sup> Cytowane dzieła Pseudo-Dionizego znajdują się w :

- S. DIONISII AEROPAGITAE, *Opera omnia quae extant*, PG 3,119-1120.

- *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, tł. E. Bułchak, Kraków 1932.

- "O teologii mistycznej", tł. M. Dzielska, *Znak* 44(1992) nr 2/441, s. 5-10.

Cytując poszczególne dzieła stosujemy następujące skróty:

CA - *Corpus Areopagiticum* DN - *Divinis Nominibus*

EH - *Ecclesiastica Hierarchia* Ep - *Epistolae*

MTh - *Mystica Theologia* PG - J.P. MIGNE (ed.) *Patrologia Graeca*

ze względu na ich jedność, to wszystkie będą w całości jednością<sup>3</sup>. Ten tekst chyba najlepiej pokazuje to, co najbardziej istotne w metafizyce Pseudo-Dionizego. Przyczyną bytu nie jest tu byt, ale jedność, a więc mamy tu do czynienia z metafizyką bytu jako jednością<sup>4</sup>.

Już Parmenides zauważył, że byt jest i nie sposób twierdzić o nim czegokolwiek innego. Byt może jednak być tylko dzięki temu, że na sposób trwały jest ze sobą tożsamy. Dlatego rzeczywistość poznawalna zmysłowo nie może być bytem, bo się zmienia i to, co było jakieś jest już czymś innym. Było to więc raczej stwierdzenie, które nie oznaczało, że byt istnieje, ale że jest tym, czym jest. Jeżeli bowiem nie ma stanów pośrednich między bytem i niebytem, to wszelka zmiana bytu prowadziłyby z konieczności do niebytu. Konsekwentnie byt nie może mieć początku i końca, być nieciągły i niejednorodny, a także nie może być w nim ruchu, gdyż ruch oznacza zmianę. Tak pojmowany byt musi być jednocześnie w jakiś sposób jednością, skoro nie posiada żadnych części i jest jednorodny.

Te właśnie twierdzenia o bycie są podstawą metafizyki Pseudo-Dionizego, który przyjął je za Platonem. Postarajmy się je uwyraźnić analizując sposób określania przedmiotu tak pojmowanej teorii bytu. Platon chcąc wskazać na to, co najpełniej zasługuje na miano bytów używa terminu ὄντως ὄν<sup>5</sup>. Wyrażenie to najczęściej bywa tłumaczone jako "prawdziwie byt", E. Gilson proponuje tłumaczenie go na "rzeczywiście rzeczywiste." Pseudo-Dionizy w V rozdziale dzieła *O imionach Bożych*, który traktuje o bycie jako imieniu Boga, używa tego właśnie sformułowania na określenie bytu<sup>6</sup>. To spostrzeżenie pozwala nam lepiej zrozumieć metafizykę Pseudo-Dionizego, a także ustalić, co uważa on za jej przedmiot. Cóż więc znaczy owo ὄντως ὄν dla Pseudo-Dionizego i czym różni się jego rozumienie bytu od rozumienia platońskiego?

U Platona wyrażenie to znaczy być samym sobą, jako samym sobą, a więc być ze sobą tożsamym. Tożsamość jest tu wyraźnie utożsamiana z rzeczywistością. Po prostu być dla jakiejś rzeczy, znaczy być tym, czym się jest i jeśli byt by się zmieniał, to przestawałby być bytem, bo nie byłby ze sobą tożsamy. Poza tym jeśli byt by się zmieniał to wszelka zmiana mogłaby prowadzić tylko do niebytu. Znaczy to, że byt określany jako ὄντως ὄν, jest niezmienny i co za tym idzie wieczny, a zatem także jest w jakiś sposób jednością, ponieważ to, co nie podlega żadnej zmianie jest proste i niezłożone. W ten sposób przechodzimy w sposób dość nieoczekiwany z metafizyki bytu w metafizykę jedności. Ostatecznie więc być bytem znaczy tyle, co być jednością.

Wydaje się, że Pseudo-Dionizy rozumie byt w ten sam sposób mimo, iż trochę inaczej tłumaczy jego pochodzenie. Byt wedle Pseudo-Dionizego jest

---

<sup>3</sup> DN XII,2, PG 3, 980 A.

<sup>4</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm*, Warszawa: IWPax 1969, s. 201.

<sup>5</sup> Por. E. GILSON, *Byt i istota*, Warszawa: IWPax 1963, s. 23.

<sup>6</sup> Por. DN V,1; V,5; V,10; PG 3, 816 B; 817 C; 825 B.

pierwszą partycypacją w absolutnej Jedności, którą jest Bóg<sup>7</sup>. Byt jest więc stałością i ciągłym trwaniem jako właśnie ten byt. To trwanie w tożsamości ze samym sobą Platon nazywa οὐσία i tylko οὐσία oznacza byt, gdyż to, właśnie jest niezmiennie i trwałe. Konsekwencją takiej metafizyki jest twierdzenie, że prawdziwym bytem są tylko idee. To zaś, co poznawalne zmysłowo nie może być bytem, bo się zmienia. Wiedza jaką posiadamy dotyczy bytu, więc tylko idee mogą być przedmiotem wiedzy. Rzeczywistość poznawalna zmysłowo może być jedynie przedmiotem mniemania, czyli poznania doksalnego<sup>8</sup>. W ten sposób to, co "jest zawsze" zostaje przeciwstawione temu czego "nigdy nie ma", a rzeczywistość poznawalna zmysłowo zostaje przeniesiona w stan ułudy i niebytu. Terminowi byt odpowiadają najlepiej idee, jako istoty rzeczy, które istnieją poza rzeczami. Kiedy Pseudo-Dionizy zajmuje się bytem jako imieniem Boga, już na samym początku zaznacza, że nie chce się zajmować wyjaśnieniem samego Boga, który ze swej natury jest niepoznawalny, ale chce "omówić tylko imiona, oznaczające Bożą Opatrzność"<sup>9</sup>. Znaczy to, że zajmując się rozumieniem bytu u Pseudo-Dionizego musimy przede wszystkim wyjaśnić czym są owe "imiona Boże oznaczające opatrzność."

## 2. Paradygmaty a platońskie idee

Jak sugeruje sam autor nie są one tylko imionami Boga i nie są z nim tożsame. Pseudo-Dionizy nazywa je różnie: paradygmatami (παραδειγματα), predeterminacjami (προορισμοὺς), czy opatrznościami (προνοίας)<sup>10</sup> i mówi, że najpierw przedistnieją one w Bogu. On jak gdyby je przedposiada (προέχει)<sup>11</sup>. Jak pisze Pseudo-Dionizy, one są w jednym punkcie, są już, ale jeszcze nie są wielością, są w Nim i wymykają się wszelkiej mnogości. Dopiero w drugiej kolejności one stają się obecne poza Bogiem. Autor nie używa tutaj terminów określających następstwo czasowe, paradygmaty jednocześnie przedistnieją w Bogu, wypływają z Niego poprzez emanację, i jednocześnie istnieją poza Nim. Wydaje się to podobne do tego, co mówili platonicy, że idee istnieją o tyle, o ile mają udział w Jedności. To jednak także oznacza, że nie można jednoznacznie określić paradygmatów. Nie można powiedzieć czy są one Bogiem, czy nie. Paradygmaty po prostu raz są z Bogiem tożsame, w innym przypadku są przez Pseudo-Dionizego opisywane jako samodzielnie istniejące byty. Konsekwencje takiego stanowiska wydają się wprost przeczyć zasadzie niesprzeczności, zwłaszcza, że nie daje się ustalić precyzyjnie także innych problemów związanych z teodyceą i orzekaniem o Bogu. Te trudności mają swój początek już w ontologii Pseudo-Dionizego. Mimo to, takie

<sup>7</sup> Por., DN V,1; PG 3, 816 B.

<sup>8</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 88.

<sup>9</sup> DN V 1-2, PG 3, 816 B-C.

<sup>10</sup> *Tamże*, V 2; 8; PG 3, 817 C; 824 C.

<sup>11</sup> DN V 9; PG 3, 825 A.

sformułowania dają możliwość traktowania idei - paradygmatów jako urzeczywistnionych odniesień Boga do świata. Stają się one "prostymi promieniami", czy "energiami", które nie tylko są pierwowzorami dla stworzeń, ale także łączą nieskończenie transcendentnego Stwórcę z Jego stworzeniami. Pseudo-Dionizy, aby przybliżyć koncepcję paradygmatów posługuje się typowo neoplatońskimi obrazami. Paradygmaty są jak promienie koła - jednością w środku. Jednak w miarę jak oddalają się od środka koła coraz bardziej stają się wielością<sup>12</sup>. Mimo tego, że w procesie emanacji oddalają się od Boga, to nie przestają być Bogiem i mimo, że istnieją jakby samodzielnie, to nie można o nich powiedzieć, że są odrębnymi bytami. Stanowią jakby etap pośredni między Bogiem, a stworzeniem i dzięki Nim wszystko, co stworzone może istnieć<sup>13</sup>. One właśnie są w najwyższym stopniu bytem, gdyż są pierwsze po Bogu, będąc jeszcze Bogiem, a w ten sposób są najbliżej jedności. Im przede wszystkim należy się miano bytu, bo są wieczne i niezmiennie tak, jak niezmienna jest wola stwórcza Boga i jak niezmiennie jest Jego odniesienie do stworzenia. Od razu widoczne jest tu podobieństwo z plotyńską pierwszą hipostazą – *νοῦς*, gdzie podobne idee są wielością, ale jeszcze nie rozdzieloną, wielością pierwszą po absolutnej jedności Jedni. Paradygmaty, podobnie jak idee, są wzorami dla rzeczy stworzonych, czy wręcz ich istotami.

Dopiero po paradygmatach w świecie Pseudo-Dionizego ma swoje miejsce hierarchia. Dopiero tu zaczyna się świat rzeczy stworzonych. świat ten jest uporządkowany w hierarchię doskonałości. Wszystkie rzeczy stworzone są podtrzymywane w istnieniu przez pośrednictwo paradygmatów. Przez nie Bóg stwarza wszystkie rzeczy jako niedoskonałe odbitki doskonałych wzorców. Paradygmaty są więc wzorem rzeczywistości postrzegalnej zmysłowo. Na tym jednak nie kończy się rola Bożych energii. One nie tylko są wzorem dla Stwórcy, ale także są wzorem doskonałości i pełnią doskonałości dla wszystkich stworzeń. Każde z nich ma dążyć do pełni doskonałości jaka jest dla każdego możliwa do osiągnięcia. Ta pełnia jest właśnie w odpowiadającym stworzeniom paradygmatach. Cała rzeczywistość bowiem jest skierowana do Boga i do Niego ma powracać. Tutaj właśnie od stworzenia przechodzimy do przebóstwienia. Każdy byt stworzony za pośrednictwem energii ma ją jednocześnie za cel. Tak właśnie energia staje się celem dla danego bytu, który w niej posiada swoją najwyższą możliwą do osiągnięcia doskonałość. Aby dążyć do tej doskonałości należy współpracować z Bożymi energiami. Tę współpracę Pseudo-Dionizy nazywa synergią i sam określa ją pisząc: "[...] każdy członek układu hierarchicznego wznosi się zgodnie ze swoją własną analogią do współdziałania (synergii) z Bogiem urzeczywistniając dzięki łasce i cnocie to, co Bóg posiada z natury w nadmiarze"<sup>14</sup>. Stworzenia, będąc niedoskonałymi odbitkami boskiej rzeczywistości, jednocześnie mogą osiągać

<sup>12</sup> Por. DN V, 6; PG 3, 821 B.

<sup>13</sup> Por. DN V, 8; PG 3, 824 A

<sup>14</sup> CH III 3; PG 3, 168.

doskonałość współpracując z Bożymi wolami. Zauważmy jednak, że ta doskonałość jest możliwa do osiągnięcia tylko w zakresie osiągalnym dla danego stworzenia. Gdyby tak nie było, nie mógłby być zachowany hierarchiczny układ rzeczywistości. Znaczy to, że na przykład człowiek nigdy nie może osiągnąć doskonałości dostępnej dla aniołów. W ten sposób paradygmaty - Boże energie, umożliwiają obustronne odniesienie: Boga do świata i stworzeń do Boga. Dlatego właśnie w zależności od aspektu w jakim je ujmujemy, albo są tożsame z Bogiem, albo są oddzielnymi bytami. Jeśli ujmujemy je od strony Boga, to musimy stwierdzić, że są od Niego mniej doskonałe i niższe, a więc są oddzielnymi bytami. Jeżeli jednak ujmujemy je od strony stworzeń, to dla stworzeń energie utożsamiają się z Bogiem. Dlatego dokładne określenie statusu Bożych energii, czyli tego, co jest prawdziwie bytem, nie jest możliwe. Niejasny jest także sposób w jaki wyłaniają się one z Boga. Pseudo-Dionizy raz mówi, że ich byt jest z Boga wyprowadzony, albo wyłoniony<sup>15</sup> na zasadzie emanacji, gdzie indziej zaś pisze, że paradygmaty zawdzięczają swój byt partycypacji<sup>16</sup>.

Ponadto trzeba dodać, że paradygmaty są nazywane przez Pseudo-Dionizego promieniami opatrności, które są imionami Boga i objawiają Go stworzeniom. Bożymi energiami w tym aspekcie zajmiemy się jednak, przy omawianiu problematyki orzekania o Absolucie.

Zauważmy też, że problem paradygmatów - Bożych energii jest centralnym problemem nie tylko ontologii Pseudo-Dionizego, ale, jak się wydaje, centralnym problemem całego systemu.

### 3. Hierarchia - stopnie bytu

Naturalną konsekwencją przyjęcia ontologii "rzeczywiście rzeczywistego", jak zauważa E. Gilson, jest wyróżnienie stopni bytu. U Pseudo-Dionizego więc pojawi się nie tyle odróżnienie tego, co jest, od tego co nie jest, ale odróżnienie tego, "co jest naprawdę, od tego, co nie jest naprawdę"<sup>17</sup>. Tak się dzieje zawsze kiedy byt rozumie się przede wszystkim jako istotę. Stopnie bytu będą wtedy odpowiadać stopniom ontologicznej czystości istoty. W systemie Pseudo-Dionizego prawdziwym bytem są paradygmaty, to zaś, co znajduje się niżej (rzeczy stworzone) jest, ale nie jest całkowicie. I cała hierarchia istnieje o tyle, o ile uczestniczy w istocie tego, co "jest naprawdę"-paradygmatów. Poszczególne stopnie hierarchii "nie są" o tyle, o ile są bardziej złożone i bardziej oddzielone od źródła jedności, a więc o ile ich istota jest mniej czysta. Po prostu hierarchia wynika tu w sposób konieczny z przyjęcia ontologii, w której byt występuje w sposób zmienny, proporcjonalny do istoty, od której zależy. Prawdziwy byt jest tym, co pierwsze pochodzi od Boga, który jest

<sup>15</sup> Por. DN V 9; PG 3, 825 A.

<sup>16</sup> Por. DN V 8; PG 3, 824 C.

<sup>17</sup> E. GILSON, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 28.

ponad bytem. W ten sposób emanacja staje się jakby procesem wewnątrz Boga. Po energiach nie ma już emanacji ale stworzenie. W stworzeniach ułożonych hierarchicznie Bóg uobecnia się poprzez energie. Tutaj jednak uwyraźnia się następny problem ontologii Pseudo-Dionizego. Czy Bóg jako przyczyna i źródło paradygmatów może być bytem?

Pseudo-Dionizy musi tu stanąć wobec problemu Plotyna, który to usiłując zdefiniować byt w jego istocie uznał, że byt jako taki sam zależy ostatecznie od czegoś, co jest poza nim. Zależy od czegoś, co wyraża jego niezgodność z wielością, a więc od tego, co jest Jednym<sup>18</sup>. Każdy byt bowiem jest o tyle bytem, o ile jest tożsamy ze sobą, a ta tożsamość to właśnie jedność. Źródłem tej jedności jest to, co samo w sobie nie ma już nic do ujedniwienia, a więc właśnie jedność absolutna, czyli Jednia. Tak rozumiane źródło jedności nie może jednak być bytem, ale musi być ponad nim. Jeśli być bytem, znaczy być οὐσία, to coś co jest przyczyną bytu jako istotą, nie może być bytem. W ten sposób byt zaczyna zajmować drugie miejsce w kolejności zasad i zaczyna być tłumaczony czymś, co jest poza nim samym, ale nie jest niebytem.

Dla Pseudo-Dionizego utożsamienie Boga z Jednią oznaczało uznanie, że Bóg nie jest bytem. Świadczy o tym najlepiej początek V rozdziału *O imionach Bożych*, w którym pisze on o bycie jako imieniu Boga: "Przejdźmy obecnie do prawdziwej teologicznej nazwy, oznaczającej istotę prawdziwie istniejącego (ὄντως ὄντος). Zauważmy jednak, że nie zamierzamy tu bynajmniej ujawniać istoty ponadistotowej (ὑπερούσιον οὐσίαν), gdyż jako ponadistotowa jest ona niewyraźna, niepoznawalna i absolutnie niewytłumaczalna; jest to sama transcendentna Jedność, chcemy natomiast wysławiać tworzące wszelką substancję pochodzenie istnień z istoty Boskiej"<sup>19</sup>. Jak widzimy paradygmata zostają tu wyłączone z porządku "nadistnieniowości", a sam Bóg staje ponad bytem. Pseudo-Dionizy więc, tak jak neoplatonicy, byt wywodzi nie z bytu, ale z Jedni, która jest utożsamiona z Bogiem. Paradygmata, które są bytem istnieją dzięki temu, że pochodzą od Boga i uczestniczą w Nim jako Jedności. W paradygmatach zaś uczestniczy świat stworzony. Stopień tego uczestnictwa określa w jakim stopniu byt posiadają rzeczy ze świata stworzonego. Właśnie w ten sposób, jako prosta konsekwencja teorii bytu tworzy się hierarchia stworzeń.

#### 4. Przyczynowanie bytu - stworzenie a emanacja

Kolejny problem metafizyki Pseudo-Dionizego jaki się tu wyłania, to problem polegający na pogodzeniu neoplatońskiej teorii emanacji z chrześcijańską prawdą o stworzeniu. Problem jest ważny, gdyż dotyczy zgodności Pseudo-Dionizego z nauką chrześcijańską. Zagrożone są tu dwie

---

<sup>18</sup> Por. *tamże*, s. 36

<sup>19</sup> DN V 1; PG 3, 816 B.

prawdy chrześcijańskie: transcendencja Boga i stwarzanie uwarunkowane jedynie wolą Boga. Aby uznać Pseudo-Dionizego za panteistę, bądź uwolnić go od tego zarzutu, trzeba ustalić jaki jest ostateczny status Bożych energii. To zaś jest niemożliwe, gdyż sam autor ich pozycji nie definiuje. Poza tym należy zauważyć, że chrześcijaństwo wnosi w neoplatońską teologię podział na Stwórcę i stworzenie, zupełnie nieobecny w systemach pogańskich. Czy więc paradygmaty są Bogiem - Stwórcą, czy są stworzeniem? - To jest pytanie, na które Pseudo-Dionizy nie daje odpowiedzi. A poza tym, jeśli ktoś mówi, że Stwórca jest stworzeniem, to jest panteistą, jednak czy można nazwać panteistą kogoś kto mówi, że Jednia jest cała w tym, co z niej wyemanowało? Problem wydaje się być nierozwiązywalny, gdyż w systemach pogańskich po prostu nie ma miejsca na prawdę o stworzeniu, a poza tym panteizm to utożsamianie Boga i świata na sposób bytowy, a metafizyka neoplatońska jest, jak już zaznaczyliśmy przede wszystkim metafizyką jedności. Podobnie jest kiedy próbuje się połączyć prawdę o stworzeniu z nauką o emanacji. One są sprzeczne, ponieważ metafizyka bytu nie daje się połączyć z metafizyką jedności<sup>20</sup>. W metafizyce bytu to, co mniej doskonałe jest dzięki bytowi tego, co jest doskonalsze. W metafizyce jedności przeciwnie - to, co mniej doskonałe jest tylko na mocy tego, czym doskonalsze nie jest. To, co doskonalsze daje tylko to, czego samo nie ma, gdyż aby mogło dać musi być ponad tym. Po prostu przyczyną bytu jest to, co jest nad bytem, a niższe hipostazy posiadają więcej niedoskonałości, których te doskonalsze są pozbawione. Emanacja polega nie na odejmowaniu doskonałości, ale na dodawaniu niedoskonałości, które jest stawianiem się coraz bardziej wielością. Poza tym jeżeli Plotyn mówi, że Jednia jest wszystkimi bytami<sup>21</sup>, to wcale nie znaczy, że jest innymi bytami przez swój byt. To, co jest w rzeczach, wywodzi się z bytu, czyli z czegoś, co samo nie będąc jednym, ale bytem, wyemanowało z Jedni, która z kolei nie wywodzi się z bytu. Natomiast w doktrynie, w której byt wywodzi się z bytu, wszelka emanacja z konieczności musi być pojmowana panteistycznie. Nie możemy jednak o nim mówić w doktrynie, w której byt pochodzi od jedności<sup>22</sup>. Już w księdze Wyjścia sam Bóg powiedział o sobie: "Ja jestem, który jestem" (Wj 3,14). O Platońskiej Jedni nie można powiedzieć, że jest, gdyż nie jest ona bytem.

Pseudo-Dionizy próbuje więc pogodzić dwa odmienne, czy nawet sprzeczne, rozumienia rzeczywistości. Konsekwencją takiego stanowiska musi być swego rodzaju osłabienie chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu, polegające na odcięciu jej treści egzystencjalnej<sup>23</sup>. W koncepcjach chrześcijańskich byt pochodzi od Bytu boskiego. Pseudo-Dionizy, przyjmując neoplatonizm zupełnie odwraca problem. Bóg darzy bytem, bo sam bytem nie jest. Konsekwencje tego ważne są zwłaszcza dla naszych rozważań. Bóg, który

<sup>20</sup> Por. E. GILSON, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 38.

<sup>21</sup> Por. PLOTYN, *Enneady* V,2,1.

<sup>22</sup> Por. E. GILSON, dz. cyt., s. 39.

<sup>23</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 204.



nie jest bytem, nie może być w jakikolwiek sposób poznany przez byty stworzone. Bóg w systemie Pseudo-Dionizego staje się więc całkowicie niepoznawalny, a teologia negatywna staje się najbardziej uzasadnionym rodzajem orzekania o Bogu.

## 2. PROBLEM BOGA W PISMACH AREOPAGICKICH

### 1. Jednia a Trójca św.

Zanim jednak przejdziemy do zagadnienia orzekania o Bogu zajmijmy się samą koncepcją Absolutu. To, iż niepoznawalność Boga wynika z samej ontologii Pseudo-Dionizego, nie oznacza, że nie zajmuje się on Bogiem. Przeciwnie, wiemy o Nim dużo, choć nie bardzo wiadomo, czy jest to wiedza o samym Bogu, czy też o Jego energiach.

Jednak jeszcze większa trudność, jaką napotyka Pseudo-Dionizy, leży jeszcze głębiej. Znowu polega ona na pogodzeniu chrześcijaństwa z neoplatonizmem, a ściślej, uzgodnienia chrześcijańskiej koncepcji Boga, jako trzech osób - Trójcy św., z neoplatońską Jednią ubóstwioną przez Plotyna.

Jeden z dialogów Platona - *Parmenides* miał szczególną rolę w kształtowaniu się neoplatońskiego pojęcia Jedni. Większość filozofów pogańskich uważała, że jest to traktat teologiczny. Owi filozofowie najwyżej w hierarchii bytów umieszczali Jednię - absolutną jedność, potem zaś jedność rozumianą jako całość wielu części. U Plotyna te dwa rozumienia jedności połączył proces emanacji. Z absolutnej jedności wyływała Jednowielość, którą Plotyn nazwał intelektem. Przed Pseudo-Dionizym tak, jak przed wszystkimi chrześcijańskimi neoplatonikami staje więc problem, którym z tych rozumień należy tłumaczyć chrześcijańskiego Boga? Ojcowie Kościoła w większości wydają się utożsamiać Boga z jednością w jej obydwu rozumieniach. Bóg bowiem jest jeden, lecz jest także Trójcą Osób. Jest więc jednością, ale i wielością, jednością absolutną, jako najwyższy punkt rzeczywistości i jednocześnie wielością jako Trójca Osób.

To, co Pseudo-Dionizy ma do powiedzenia o Trójcy św. ma swoje głębokie źródło w greckiej tradycji patrystycznej, jednocześnie jednak wydaje się on przyjmować wszystkie konsekwencje neoplatońskiej filozofii. Jest on głęboko zależny od Ojców Kapadockich, lecz swoje poglądy wyraża w języku całkowicie neoplatońskim<sup>24</sup>. Niektóre fragmenty jego dzieł wydają się sugerować, że jedność w Bogu jest czymś bardziej pierwotnym, niż troistość<sup>25</sup>. Niezależnie jednak od tego, czy uważał on, że z Boga jako Jedni wyłania się Trójca, wyraźnie widać, że dostrzegał on rangę samego problemu. Bóg w jakiś

<sup>24</sup> Por. A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, dz. cyt., s. 88

<sup>25</sup> Por. *tamże*, s. 90-91. Jest to bardzo prawdopodobna hipoteza autora. Wydaje się jednak, że nie ma ona dość mocnego poparcia w samym tekście.

sposób troisty wydaje się raczej odpowiadać nie samej Jedni, ale  $\text{nou=j}$ . To jednak jest nie do pomyślenia dla chrześcijańskiego neoplatonika, bo oznacza, że Bóg nie jest najwyższy we wszechświecie, że ponad Nim jest doskonalsza Jednia. Dlatego Pseudo-Dionizy nie wypowiada się w tej kwestii jednoznacznie, ale ostatecznie twierdzi, że Bóg jest ponad ludzkimi kategoriami jedności i troistości<sup>26</sup>. Jego całkowita transcendencja sprawia, że nie możliwe jest orzekanie o Nim ani jedności, ani troistości. Bóg, jak twierdzi Pseudo-Dionizy znajduje się ponad tymi rozróżnieniami. W ten sposób czyni Boga jeszcze bardziej niepoznawalnym niż którykolwiek z platonizujących chrześcijan, którzy szukali rozwiązania problemu poprzez uznanie, że Bóg jest bytem.

Pseudo-Dionizy przeciwnie, stara się pozostać wiernym filozofii neoplatońskiej, lecz jak widzimy, nie zawsze okazuje się to możliwe. Tam gdzie prawda chrześcijańska jest zagrożona, ucieka on w niepoznawalność Boga. Jest jednak też możliwe, że po prostu posługuje się on popularnym w owym czasie językiem neoplatońskim, chcąc uniknąć konsekwencji jego stosowania<sup>27</sup>.

Tutaj jednak należy dopatrywać się kolejnego uzasadnienia konieczności stosowania teologii negatywnej w orzekaniu o Bogu. Skoro jest On wyższy od neoplatońskich kategorii jedności i wielości, to wykracza nie tylko poza metafizykę bytu jako bytu, ale także poza metafizykę jedności. W takiej sytuacji mówienie czegokolwiek o Bogu pozytywnie, jest pozbawione sensu. Można jedynie podkreślać, że On nie jest światem, że jest całkowicie transcendentny, a więc orzekać na drodze negatywnej.

## 2. *Problem obecności*

Tutaj właśnie rodzi się kolejny problem, który do systemu Pseudo-Dionizego wnosi filozofia neoplatońska. Jest to problem pośrednictwa i zarazem obecności. Kiedy Bóg zostaje utożsamiony z Jednią aktualne staje się neoplatońskie pytanie: Jak z Absolutnej jedności może powstać wielość? Jak Bóg, może dać to, czego jest pozbawiony, jak może dawać byt, skoro nie jest bytem? Istotna staje się tu sprawa przejścia od Jedności do wielości. U Pseudo-Dionizego problem jest jeszcze poważniejszy, gdyż jak już zaznaczyliśmy Bóg jest jeszcze bardziej transcendentny i niepoznawalny niż Jednia Plotyna, a chrześcijańskie pojęcie stworzenia zostało pozbawione treści egzystencjalnej. Jak więc tak odległy Bóg może kontaktować się ze światem? Jak się wydaje, może to następować jedynie poprzez elementy pośrednie. Są nimi właśnie Boże energie, nazywane też paradygmatami, albo opatrnościami. One najpierw przedistnieją w Bogu, potem zaś wyemanowują

<sup>26</sup> Por. DN XIII 3; PG 3, 981A.

<sup>27</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 90.

z Niego, aby stać się wielością i bytem. Stają się owym ὄντως ὄν,<sup>28</sup> czyli "rzeczywiście rzeczywistym" dopiero na zewnątrz Boga, który sam jest ponad bytem. Stają się istotami i wzorami stworzeń, "przyczynami stwarzającymi substancję rzeczy [...] gdyż to przez nie Bóg ponadsubstancjalny zdeterminował i stworzył wszystko"<sup>29</sup>. Boże opatrności więc pośredniczą między Bogiem, a stworzeniem na trzech etapach. Najpierw jako obecne w Bogu, potem jako prawdziwy byt poza Nim, oraz jako obecne w stworzeniach. One najpierw pośredniczą w stwarzaniu, ale Pseudo-Dionizy w ogóle rzadko używa słowa stworzenie. Mówiąc o pochodzeniu bytów od Boga używa platońskiego obrazu słońca i jego promieni i nazywa stwarzanie Bożym wypływaniem. Poza tym omawia on dzieło stworzenia zajmując się Dobrem jako nazwą, którą nadajemy Bogu<sup>30</sup>. Często też określa owo Boże wypływanie jako będące opatrnościowym (προνοητικός)<sup>31</sup>. To wyrażenie podkreśla nie tylko pośredniczenie paradygmatów przy stworzeniu, ale także ich inną funkcję, głęboko związaną z neoplatońskimi korzeniami nauki o opatrności. W samym neoplatonizmie opatrność jest wyrazem pewnego postrzegania procesu emanacji. Niższe byty nie emanują bezpośrednio z Jedni, ale są przedmiotem jej opatrności. Proklos wywodził termin *pronoia* z *pro nou*, czyli przed umysłu, albo przed myślenia. Uważał, że opatrność to jakby transcendentna forma inteligencji, którą możemy znaleźć pomiędzy Bogami. To jakby prarozumowanie, czy pramyśl, a wszystkie inne myśli w umysłach ludzi są jakby kopią i echem tego pierwotnego rozumowania. To opatrność zawiera w sobie rozumienie, które na niższych poziomach jest rozpraszane przez myślenie i rozumowanie<sup>32</sup>. Opatrność więc nie tylko określa stosunek Jedni do niższych hipostaz, ale jest jakby emancją, czy udzielaniem im wiedzy.

Podobnie rzecz się ma u Pseudo-Dionizego. To opatrności - Boże energie objawiają transcendentnego Boga całemu stworzeniu. One są obecnością Boga w stworzeniu, przenikają świat jako Boskie światło, przemieniają naturę i przebóstwiają ją<sup>33</sup>. Tutaj właśnie problem pośrednictwa staje się problemem obecności. Wyraźnie widoczne staje się połączenie przyczynowania, przez stworzenie z uobecnianiem Absolutu w tym, co stworzył. Dlatego właśnie u Pseudo-Dionizego zaciera się granica między stwarzaniem, a przebóstwieniem<sup>34</sup>. Wszystko jest jednocześnie tworzone przez Boga i jednocześnie stworzenia są powoływane do ostatecznego z Nim zjednoczenia-przebóstwienia. Bóg jest obecny w swoich energiach i przez te energie jest

<sup>28</sup> Por. DN V 10; PG 3, 826 B.

<sup>29</sup> DN V 8; PG 3, 824 C.

<sup>30</sup> Por. DN IV 1; PG 3, 694 A.

<sup>31</sup> Por. DN IV 2; PG 3, 696 B-D

<sup>32</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 93.

<sup>33</sup> Por. W. LOSSKY, *Teologia mistyczna kościoła wschodniego*, Warszawa: IWPax 1989, s. 196

<sup>34</sup> Por. *tamże* s. 85.

obecny w świecie<sup>35</sup>. Bóg jednak nie tylko czyni siebie obecnym przez energie, co więcej, Bóg przez nie się objawia. Wszak istota Bóstwa jest całkowicie niepoznawalna. To "promienie opatrnościowe" świecą od Boga i przenoszą Jego manifestację do świata. Bóg objawia się przez swoje energie, które my postrzegamy jako Jego atrybuty i przez nie rozwija swoją opatrnościową troskę w świecie. Są więc one zarazem archetypami stworzonej rzeczywistości, objawieniem się Boga, ale mają jeszcze jedną funkcję. Ich zadaniem jest objawić Boga w ten sposób, abyśmy mogli być podniesieni do jedności z Nim<sup>36</sup>. Przebóstwienie polega tu ostatecznie nie na jedności z transcendentnym Bogiem, ale na jedności z paradygmatem. Bóg właśnie dla nas zdecydował się w energii, aby przebóstwić nas w naszej z nią łączności. Bóg więc uobecnia się w trojaki sposób. Najpierw przez stworzenie, potem przez objawienie się temu stworzeniu, a następnie w przebóstwieniu go. Wszystko to dokonuje się przez pośrednictwo energii. W ten sposób Pseudo-Dionizy zmienia neoplatońską teorię emanacji w teorię "teofanii"<sup>37</sup>. Cały świat staje się teofanią Boga, Jego uobecnianiem. Im stworzenia są bliżej w hierarchii, tym Bóg doskonalej się w nich przejawia. Świat jest Bożą chwałą, która staje się rzeczywistością. Racją jego istnienia jest objawianie chwały Bożej i kontemplacja Bożego piękna. Stwórca jest więc obecny w całym swoim stworzeniu, ale żeby ta obecność mogła się dokonać Bóg musi stać się wielością. Jak jednia staje się wielością przez emanację, tak Bóg przez teofanię. Zasadnicza różnica tych dwóch procesów polega na tym, że teofania to emanacja nie tyle bytu, co wiedzy podobna bardziej do neoplatońskiej teorii opatrności. Pseudo-Dionizy jednak często wypowiada się w taki sposób, że wydaje się jakby teofania była tożsama ze stworzeniem. Jak się wydaje utożsamia on stwarzanie z obecnością, która dokonuje się przez teofanię.

Nie sposób tutaj przecenić znaczenia problemu obecności dla rozumienia *Pism areopagiickich*, a także całego nurtu neoplatońskiego. Dlatego też proponuje się dziś odczytywanie tych dzieł w kontekście teorii obecności<sup>38</sup>. Propozycję tę potwierdza teza, że już od czasów Platona i w całym nurcie neoplatonizmu pogańskiego, filozofia nie służyła poznaniu rzeczywistości, ale doprowadzeniu do obcowania z bogami<sup>39</sup>. Pseudo-Dionizemu też, jak się wydaje nie chodzi o poznanie natury rzeczy, czy Boga, ale do doprowadzenia czytelnika do zjednoczenia z Bogiem. Najlepiej o tym świadczy fakt, iż za szczyt teologii uważa on traktat: *O teologii mistycznej*, który właśnie o tym mówi. Teologia nie ma nam dawać wiedzy o Bogu, lecz prowadzić do zjednoczenia z Nim.

<sup>35</sup> Por. *tamże*, s. 64.

<sup>36</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 94

<sup>37</sup> Por. *tamże*, s. 85.

<sup>38</sup> Por. M. GOGACZ, *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985, s. 84.

<sup>39</sup> Por. K. ALBERT, *O platońskim rozumieniu filozofii*, Warszawa 1992.

### 3. Boże imiona

Jak już zaznaczyliśmy Bóg objawia się w swoich energiach, które my postrzegamy jako Boże imiona. Czy więc należy imiona Boże utożsamiać z Jego energiami? To, co mówi on o Bożych imionach jest kontynuacją myśli Ojców Kościoła, przede wszystkim św. Efrema Syryjczyka<sup>40</sup>. Znacznie mocniej jednak zaznaczają się wpływy neoplatońskie. Dzieli on imiona Boże na dwa rodzaje. Na imiona, które objawiają byt Boga, imiona unifikujące, bądź mówiące o jedności (ἡνωμένα)<sup>41</sup>, oraz na objawiające wewnętrzne życie Boga, czyli imiona różnicujące, czy mówiące o różnicy w Bogu (διακεκρίμενα)<sup>42</sup>. Imiona różnicujące to po prostu imiona osób Trójcy św., a więc Ojciec, Syn i Duch św. Nie odpowiadają one całemu Bogu, ale stosują się tylko do poszczególnych Osób Trójcy i nie są wymienne. Nie możemy powiedzieć, że Ojciec jest Synem, ani Duchem<sup>43</sup>. Imiona unifikujące odnoszą się do samego Bóstwa i je właśnie Pseudo-Dionizy omawia w księdze *O imionach Bożych*. Owe imiona stosują się do "[...] niepodzielnej i ukrytej najwyższej podstawy stałości, która jest ponad niewystowionością i niewiedzą". Są one ponadto "początkiem emanacji i objawienia (προόδους τε καὶ ἐκφάσεις) i tearchii (θεαρχίας)<sup>44</sup>. A więc imiona unifikujące stosują się do Boga na dwa sposoby: raz jako do źródła wszelkiego zróżnicowania, lub jako odpowiadające procesowi emanacji, od jedności do wielości. Nie jest to jednak proste nawiązanie do neoplatonizmu, gdzie wielość jest prostą konsekwencją emanacji, a jedność przywracana przez proces powrotu. Pseudo-Dionizy wydaje się sugerować, że są imiona Boże odpowiadające jedności, lecz także imiona unifikujące odpowiadające zróżnicowaniu. Porównuje on też imiona unifikujące, do pokoju gdzie znajduje się kilka lamp<sup>45</sup>. Choć jest w nim kilka źródeł światła, to samo światło jest niepodzielone. W ten sposób autor chce pokazać, że są rzeczy "zjednoczone w zróżnicowaniu i różne w jedności" (ἡνωμένα τῇ διακρίσει, καὶ τῇ ἐνωσει διακεκρίμενα)<sup>46</sup>. Znaczący to, że imiona unifikujące nie dają się rozdzielać między Osoby Trójcy św., ale można je odnaleźć we wzajemnym zamieszkiwaniu Osób. A więc zróżnicowanie może być przypisywane Bogu w dwojaki sposób. Po pierwsze przez nadawanie imion Osobom Boskim, a po drugie przez nazywanie sposobów w jakie Bóg manifestuje się wobec świata. Te sposoby manifestacji wobec świata są nazywane sposobami dzielenia Bóstwa z całym stworzeniem<sup>47</sup>. Bóg wobec świata, działa jako jeden, a wewnątrz różnicuje się jako Osoby Boskie. Jednak Jego działanie wobec świata jest też różnorakie, jako jeden działa On na różne sposoby i to jest właśnie owo zróżnicowanie w jedności. Te sposoby działania

<sup>40</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 79.

<sup>41</sup> Por. DN II 3; PG 3, 640 B.

<sup>42</sup> Por. *tamże*, 640 C.

<sup>43</sup> Por. DN II 5; PG 3, 642 D.

<sup>44</sup> DN II 4; PG 3, 640 D.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, 641 A.

<sup>46</sup> *Tamże*, 642 B.

<sup>47</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 90.

Bożego, to Jego imiona, które my możemy uchwycić dzięki temu, że są od Niego oddzielone, ponieważ z Niego wyemanowały, czy wypromieniowały. W tym właśnie aspekcie imiona Boże oznaczają paradygmaty - energie. Oznacza to, że cała wiedza pozytywna zawarta w traktacie *O imionach Bożych* nie dotyczy bezpośrednio Boga, ale jego energii.

Kończąc dodajmy jeszcze, że Pseudo-Dionizy Areopagita wydaje się sugerować, że w Bogu ma miejsce jakaś pierwotna emanacja. Mówi on np., że "Ojciec jest źródłem ponadistotowej boskości" (ὑπερουσίλου θεότητος)<sup>48</sup>. To wcielenie Syna Bożego objawia tę pierwotną emanację wobec świata. Ta pierwotna emanacja, może także polegać na tym, że ponad Trójcą w Bogu jest jeszcze Bóstwo, z którego emanują Osoby Boskie. Sam autor mówi, że "w rzeczach Bożych jedności są ważniejsze niż zróżnicowanie"<sup>49</sup>. Tutaj właśnie Pseudo-Dionizy wydaje się być daleki od ortodoksyjnej teologii trynitarniej, a bliższy neoplatonizmowi.

Podsumowując należy stwierdzić, że efektem utożsamienia Jedni z Bogiem jest nieustanne balansowanie między neoplatonizmem, a chrześcijaństwem. Wnosi to też, jak zauważyliśmy olbrzymie konsekwencje w problematykę orzekania o Bogu.

### 3. ORZEKANIE O ABSOLUCIE

#### 1. Podstawy orzekania o Absolucie

Przechodząc do zagadnienia orzekania o Absolucie należy najpierw zająć się jego podstawami. Co więc daje nam możliwość orzekania o Bogu i o jego przymiotach? Na jakiej podstawie możemy twierdzić, że nasze mówienie o Bogu jest adekwatne?

Sprawą adekwatności naszego orzekania o Bogu zajmuje się Pseudo-Dionizy w pierwszym rozdziale traktatu *O imionach Bożych* i już na samym początku twierdzi, że jest On całkowicie niepoznawalny. Mówiąc o niepoznawalności Boga prawie jednak nie używa słowa Bóg, tylko słowa Jednia, a to co mówi bardzo przypomina sposób jaki Plotyn opisywał niepoznawalność Jedni. Bóg jest "jednością tworzącą wszystkie inne jedności" (ἐνὰς ἐνοποιὸς ἅπας ἐνάδος), jest "ponad wszelkim bytem" (ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα)<sup>50</sup>. Jako taki, Bóg nie może być poznany przez to, co jest wielością i jest bytem. Jest On więc całkowicie niepoznawalny, gdyż jest On całkowicie inny i całkowicie oddzielony od świata. Lecz zaraz potem Pseudo-Dionizy dodaje, iż nie oznacza to, że byty nie mogą uczestniczyć w Jego dobroci, Bóg bowiem wylewa swoje światło na wszystko, co jest stworzone<sup>51</sup>. Nie znaczy to tak samo, że Bóg nie może podnosić do jedności z Nim tych, którzy do tego

<sup>48</sup> DN II 5; PG 3, 641 D.

<sup>49</sup> DN II 11; PG 3, 652 A.

<sup>50</sup> DN I 1; PG 3, 588 B.

<sup>51</sup> Por. DN I 2; PG 3, 588 C.

dążą. Odbywa się to jednak ponad poznaniem, gdyż sam Bóg jest ponad wszystkim, co poznawalne. Bóg jest ponad wszelkim słowem, rozumieniem, ponad umysłem i wiedzą, nie można go nazwać i opisać<sup>52</sup>. Nie można więc poznać, czy opisać Boga na drodze naturalnej, można tylko dojść do jedności z Nim poprzez zaniechanie działań umysłowych, i kontemplację. Bóg przekracza poznawcze możliwości ludzkiego umysłu, ale On sam zechciał nam się objawić poprzez Pismo św.<sup>53</sup> To właśnie dzięki Pismu św. możemy mieć jakąkolwiek pozytywną wiedzę o Bogu. Poznanie ludzkie dotyczy bytu i dlatego musi kończyć się tam gdzie się kończy byt. Aby więc człowiek mógł poznać Boga, On sam musi się człowiekowi objawić. Dlatego też w traktacie *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizy nie chce powiedzieć nic innego ponad to, co o Bogu mówi Pismo św. Zauważmy jednak, że zawartość tego traktatu nie bardzo zgadza się z tym początkowym postulatem. Mimo, iż nie cytuje on nigdy pogańskich neoplatoników, tylko Pismo św., to imiona, którymi się zajmuje pochodzą w znacznej części z neoplatońskiej filozofii. Poza tym nawet terminy zaczerpnięte z Pisma św. są omawiane w języku neoplatońskim i przy użyciu zupełnie niechrześcijańskich pojęć. Interesujący jest jednak sposób w jaki Pseudo-Dionizy łączy Pismo św. z neoplatonizmem. Jak już zaznaczyliśmy twierdzi on, że to paradygmaty, Boże energie objawiają transcendentnego Boga stworzeniu. Te energie możemy też utożsamiać z imionami, które nadajemy Bogu, o których właśnie mówi traktat *O imionach Bożych*. Po prostu Pismo św. objawia nam sposoby działania Boga wobec świata, te sposoby działania, to Jego imiona, które dla Pseudo-Dionizego są tożsame z Bożymi energiami. W ten sposób autor na podstawie Pisma św. mówi o paradygmatach, które nie pochodzą z Biblii, ale raczej są rodzajem Platońskich idei. Dla naszych rozważań istotne jest to, że właśnie energie są w systemie Pseudo-Dionizego podstawą pozytywnej wiedzy o Bogu. Trzeba również zauważyć, że jak sam autor wielokrotnie podkreśla, iż taka wiedza o Bogu nie jest najdoskonalsza i jest to tylko etap, w dochodzeniu do zjednoczenia z Bogiem. Ostatecznie więc powie, że największą wiedzę o Bogu posiadli ci ludzie, którzy "zawiesili wszelką operację umysłową" i wchodzą w wewnętrzne zjednoczenie z niewysłowioną światłością<sup>54</sup>. Ci ludzie nie chcą wiedzieć o Bogu nic pozytywnego, ale mówią o Nim tylko w negacjach i to według Pseudo-Dionizego jest w najwyższym stopniu właściwe. Ostatecznie więc najbardziej cenioną drogą poznania Boga jest teologia negatywna. Ma to swoje uzasadnienie w całkowitej transcendencji Boga.

---

<sup>52</sup> Por. DN I 5; PG 3, 594 A.

<sup>53</sup> Por. DN I 2; PG 3, 588 C.

<sup>54</sup> DN I 5; PG 3, 594 C.

## 2. Trzy sposoby orzekania o Bogu

W naszych dotychczasowych rozważaniach wyróżniliśmy już dwa podstawowe sposoby orzekania o Bogu: teologię pozytywną i negatywną. Zajmijmy się nimi bliżej w kolejności, jaką proponuje sam autor.

Przede wszystkim należy stwierdzić, iż w ramach teologii pozytywnej wyróżnia on dwa zasadnicze sposoby mówienia o Bogu. Pierwszym z nich jest "teologia symboliczna" (συμβολική θεολογία), a polega ona na stosowaniu do Boga pojęć zmysłowych. I tak Pismo św. traktuje o Bogu, a ściślej o Jego opatrności "odwracając ją w postaci ludzkiej, przedstawiając ją w postaci ognia, dając jej oczy, uszy, włosy, twarz, ręce, plecy, skrzydła, ramiona, tył i nogi"<sup>55</sup>. Teologia symboliczna nie mówi o Bogu w sensie dosłownym, ale przenośnym i dlatego powinniśmy wszystko to odnosić do Boga tylko w sensie przenośnym. Teologia ta, poza tym nie odnosi się bezpośrednio do samego Boga, ale do Jego opatrności, a więc do Bożych energii. Jak twierdzi autor ten typ mówienia o Bogu miał być przedmiotem oddzielnego traktatu *O teologii symbolicznej*, którego losy są nam nieznane. Dlatego znajdujemy u Pseudo-Dionizego tylko krótki opis tej teologii.

Drugi sposób orzekania o Bogu, o jakim pisze Pseudo-Dionizy, to teologia twierdząca (καταφατική θεολογία). Teologia twierdząca nie byłaby w ogóle możliwa, gdyby Bóg nie objawił się nam przez Pismo św. Dotyczy ona pozytywnych przymiotów Boga. Sam jednak Bóg jako jedność nie może posiadać żadnych przymiotów, gdyż nie byłby wtedy jednością. Przymioty te dotyczą całego Boga, są unifikujące, ale nie mogą być przypisane Bogu jako jedności. Możemy je orzekać o Bogu jedynie jako objawiającemu się w stworzeniu. A więc one są wołami Bożymi w stosunku do świata, są Bożymi energiami, które stają się dla nas uchwytnie dzięki temu, że wyemanowały z Boga, nieprzystając być niestworzone i nieprzystając być Bogiem. Przymioty Boga nie są jednak jedyną rzeczą, którą możemy o Nim twierdzić pozytywnie. Pierwsze twierdzenie o Bogu to twierdzenie, że jest On "najwyższą Jednością z powodu Swojej niepodzielności." Potem należy powiedzieć, że Bóg jest "Trójcą dla wyrażenia najwyższej płodności Trzech Osób". Mówimy o Bogu także, że jest "Stwórcą wszystkiego - gdyż rzeczywiście wszystko otrzymało byt z Jego twórczej dobroci"<sup>56</sup>. Dopiero potem możemy orzekać o Nim wszystkie Jego atrybuty. Zauważmy jednak, że posuwamy się w określonym porządku. Im więcej bowiem o Bogu twierdzimy, tym bardziej nieadekwatne są nasze słowa i tym bardziej nasze orzekanie oddala się od rzeczywistości, o której mówimy. Tak pisze o tym sam autor: "[...] chcąc orzec coś o Tym, który znajduje się ponad wszystkimi pewnikami, stwierdzimy najpierw to, co jako bardziej do Niego podobne stanowić będzie fundament do dalszych twierdzeń"<sup>57</sup>. Mówiąc o Bogu

<sup>55</sup> DN I 8; PG 3, 597 A-B.

<sup>56</sup> DN I 4; PG 3, 589 D- 593 A.

<sup>57</sup> MTh III; PG 3, 1033 C-D.



mnożymy słowa, lecz im więcej ich jest, tym bardziej są one nieadekwatne. W ten sposób schodzimy w dół po stopniach hierarchii od tego, co Bogu odpowiada najpełniej, do tego, co jest najbardziej od Niego oddalone. W ten sposób orzekanie pozytywne odpowiada procesowi emanacji, gdyż prowadzi od jedności do wielości. Pierwsza rzecz, którą twierdzimy o Bogu to ta, że jest On jednością. Potem mnożąc określenia, nie możemy już wypowiadać się o samym Bogu, gdyż nie może On być Jednością i jeszcze czymś. Pod tym względem właśnie Pseudo-Dionizy przeciwstawia teologię pozytywną, czyli katafatyczną teologii negatywnej, albo apofatycznej (ἀποφατική θεολογία). Ten rodzaj orzekania, nie jest przeciwstawiany teologii katafatycznej dlatego, że opiera się na przeczeniu, ale dlatego, że w hierarchii prowadzi od wielości do jedności. Nasze wypowiedzi zaś będą prowadzić od najmniej adekwatnych, do odpowiadających Bogu najpełniej: "[...] gdy zaś chcemy zaprzeczyć Temu, który jest wyższy od wszelkiej negacji, musimy najpierw odrzucić to, co najbardziej do Niego niepodobne. Czyż bowiem Bóg nie jest bardziej życiem i dobrem, niż powietrzem i kamieniem"<sup>58</sup>. W ten sposób teologia katafatyczna odpowiada emanacji, a teologia apofatyczna procesowi powrotu tak samo jak u Plotyna. Właśnie teologia apofatyczna będzie przedmiotem naszych dalszych analiz.

Dodajmy jeszcze, że każdemu z tych trzech rodzajów teologii Pseudo-Dionizy poświęca oddzielny traktat i że traktaty te autor umieszcza w określonym porządku. Zaczyna od teologii, która o Bogu mówi najwięcej i najmniej adekwatnie, kończy zaś na teologii, która jest najbardziej odpowiednia i doprowadza nas do całkowitego milczenia o Bogu. I tak pierwsza jest teologia symboliczna, zawarta w traktacie: *O teologii symbolicznej*. Potem następuje teologia katafatyczna w traktacie: *O imionach Bożych*. Na końcu zaś ma swoje miejsce traktat: *O teologii mistycznej*, w którym jest mowa o teologii apofatycznej, do której omawiania teraz przechodzimy.

#### 4. TEOLOGIA APOFATYCZNA W "PISMACH AREOPAGICKICH"

##### 1. Teologia apofatyczna - sposób określania Boga jako Jedni

Pierwszą rzeczą, która na samym początku omawiania zagadnienia samej teologii negatywnej się narzuca jest jej związek z transcendencją Boga, czy też Jedni. Teologia negatywna pojawia się zawsze w szczególnie radykalnej formie tam, gdzie równie radykalnie formułuje się twierdzenie o transcendencji Absolutu. Tak było już u Klemensa z Aleksandrii<sup>59</sup>, czy choćby u Plotyna. Wszędzie tam, gdzie twierdzi się, że Absolut jest całkowicie inny od świata, pojawia się teologia negatywna. Można nawet powiedzieć, że ranga teologii negatywnej jest tym większa im bardziej jest podkreślana

<sup>58</sup> *Tamże*, 1033 D.

<sup>59</sup> Por. E. F. OSBORN, *Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, s. 25.

transcendencja Absolutu. Najwyraźniej ten wniosek potwierdza system Pseudo-Dionizego Areopagity.

Jak już zaznaczyliśmy przyjął on do potrzeb teologii chrześcijańskiej ontologię Platona, rozwiniętą przez neoplatoników. Przejął ją wraz z najbardziej podstawową konsekwencją, że byt ma swoją przyczynę i źródło w tym, co jest ponad bytem. W takiej sytuacji najbardziej podstawowym twierdzeniem o Bogu jest to, że On nie jest bytem, a jest to właśnie twierdzenie negatywne. W ten sposób teologia zaprzeczeń znajduje swoje uzasadnienie już w teorii bytu, będąc jedynie prostą konsekwencją twierdzenia o przyczynach bytu. Teologia zaprzeczeń pojawia się zawsze wtedy, kiedy okazuje się, że bytu nie można wyjaśnić w ramach samego bytu. U Pseudo-Dionizego przedmiotem teologii negatywnej jest Bóg właśnie jako Jednia. Albowiem Bóg w swoich energiach jest przedmiotem teologii twierdzącej zawartej w traktacie *O imionach Bożych*. Energie te są właśnie w pełni bytem. Bóg jako przyczyna bytu jest jednak ponad bytem. Pseudo-Dionizy sam mówi, że Bóg jest "zasadą i trwaniem bytu"<sup>60</sup>. On jest tą zasadą właśnie jako ponadbytowa Jednia. Skoro Bóg jako byt jest przedmiotem orzekania pozytywnego, to przedmiotem orzekania negatywnego jest tutaj Bóg jako będący przyczyną bytu i ponad bytem.

Teologia apofatyczna jest jednak pomocna nie tylko jako sposób orzekania o Bogu. Ona wręcz pomaga zidentyfikować tak rozumianą przyczynę bytu. Było to wyraźnie widoczne już w *Parmenidesie* Platona, kiedy definiował on Jedność w rozumieniu absolutnym<sup>61</sup>. Używał bowiem wtedy właśnie tylko określeń negatywnych. Poza tym sposób w jaki apofatyka pozwala na zidentyfikowanie Jedni staje się jasny kiedy uwzględnimy związek apofatyki z abstrakcją.

Niektórzy uczeni twierdzą<sup>62</sup>, że do IV wieku po Chrystusie teologię negatywną określano mianem ἀφαίρεσις oznaczającym intelektualny zabieg abstrakcji. Jednak trzeba zauważyć, że pojęcie abstrakcji jest dość problematyczne i do dziś toczą się dyskusje na temat jego prawdziwego znaczenia w Akademii i u Arystotelesa. Wszyscy jednak na ogół są zgodni, że abstrakcja polega na intuicyjnym poznaniu formy, bądź istoty, a więc na odcięciu tego, co nie jest istotne w danym bycie. Filozof musi po prostu uchwycić w bycie to, co istotne i oddzielić od tego, co istotnym nie jest. Abstrakcja była stosowana jako metoda filozofii bytu, ale także jako metoda tworzenia pojęć matematycznych i tak przez odcięcie głębi definiuje się płaszczyznę, przez odcięcie płaszczyzny linię prostą, a przez odcięcie przestrzeni-punkt<sup>63</sup>. Przeprowadzając taką operację intelekt nie tylko tworzy pojęcia, ale może ustalić pewną hierarchię zjawisk matematycznych. Podobnie

<sup>60</sup> DN V 8; PG 3, 823 A.

<sup>61</sup> Por. PLATON, *Parmenides* 137 C- 142 A

<sup>62</sup> Por. P. HADOT, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992, s. 184.

<sup>63</sup> Por. *tamże*, s. 184.

rzecz się ma u Pseudo-Dionizego. Apofatyka, która stała się rozwiniętą abstrakcją będzie w ten sam sposób używana jako metoda filozofii bytu, aby zidentyfikować jego przyczynę. Ów zabieg odcięcia tego, co mniej istotne może być pojmowany jako logiczny akt negacji. Odcina się i neguje pewne więcej dodane do prostego składnika<sup>64</sup>. W takiej analizie wznosimy się od tego, co złożone do tego, co proste i od tego, co zmysłowe do tego, co intelektualne. Jasne się staje, że tak pojmowana apofatyka jest metodą, którą można się posłużyć do definiowania absolutnej jedności. Po prostu wystarczy wyabstrachować ją z wielości. Jednia jest więc tym, co nie jest wielością.

Apofatyka jest więc rodzajem abstrakcji, tyle że odnosi się nie do pojęć matematycznych, ale do przyczyn bytu, a odcięcie polega tu na negacji. I jak abstrakcja nie jest wprost metodą negatywną, tak apofatyka opiera się właśnie na negacji. W ten sposób apofatyka staje się metodą filozoficzną, która umożliwia zidentyfikowanie przyczyny bytu. Skoro byt jest niewyjaśnialny w obrębie samego bytu, to należy szukać jego przyczyny, wyjaśniającej go poza nim samym<sup>65</sup>. Tak dochodzi do uznania pierwszeństwa jedności przed bytowaniem, a metodą określania tej jedności staje się właśnie apofatyka. Zauważmy jednak, że ostatecznie polega ona tylko na powiedzeniu, że Bóg nie jest światem, a więc na prostym odróżnieniu Absolutu i świata, a więc jest jakby szczytową formą Platonskiej dialektyki. Różni się do niej tym, że jej przedmiotem nie jest byt, ale właśnie coś, co bytem nie jest, mimo iż jest jego przyczyną. To spostrzeżenie właśnie prowadzi nas do dalszej części rozważań w której postaramy się wskazać różnice między teologią negatywną, a teologią apofatyczną i uzasadnić konieczność wprowadzenia takiego podziału.

## 2. Apofatyka a teologia negatywna

W naszych dotychczasowych rozważaniach zamiennie używane były dwa określenia: apofatyka, albo teologia apofatyczna i teologia negatywna. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że określają one ten sam rodzaj orzekania o Bogu. Okazuje się jednak, że te dwie nazwy dotyczą dwóch różnych aspektów tego rodzaju orzekania, które różnią się na tyle, że współcześnie proponuje się odróżnianie apofatyki i teologii negatywnej<sup>66</sup>. Teologia negatywna w jej dzisiejszym rozumieniu prowadzi nas do przypisywania Bogu negatywnych przymiotów. Termin przymiot wchodzi jednak w użycie bardzo późno i nawet w wiekach średnich zagadnienie Bożych przymiotów jest zwykle rozważane pod nazwą "Imion Bożych"<sup>67</sup>. Jest to niewątpliwe świadectwo ogromnego

<sup>64</sup> Por. *tamże*, s. 185.

<sup>65</sup> Por. E. GILSON, *Byt i teologia*, dz. cyt., s.39.

<sup>66</sup> Por. E. DES PLACES, "La theologie negative du Pseudo- Denys ses antecedents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age", *Studia Patristica* XVIII/1, s. 152.

<sup>67</sup> Por. L.J. ELDERS, *Filozofia Boga (Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu)*, Warszawa 1992, s. 152.

wpływu Pseudo-Dionizego, ale jednocześnie wskazuje na podstawową różnicę między teologią negatywną, a apofatyką. Boże imiona są właśnie przedmiotem traktatu, w którym zawarta jest teologia pozytywna, nie negatywna- traktatu *O imionach Bożych*. W przypadku apofatyki nie może być mowy o formułowaniu jakichkolwiek Bożych przymiotów. Teologia apofatyczna nie prowadzi bowiem do wiedzy o Bogu, ale do niewiedzy, która dla autora jest właśnie najwyższą formą wiedzy. Jak sam pisze: "[...] nie wiedzieć i nie pojmować Boga w rzeczy samej oznacza widzieć Go"<sup>68</sup>. Poza tym apofatyka nie mogła prowadzić do przypisywania Bogu jakichkolwiek przymiotów, ponieważ jak już zaznaczyliśmy, jej przedmiotem jest Bóg pojmowany jako absolutna Jedność, a więc daleki od jakiegokolwiek wielości. A przymioty przypisywane tak pojmowanemu Absolutowi oznaczałyby właśnie przypisywanie Mu wielości. Kiedy Pseudo-Dionizy przypisuje Bogu przymioty, czyni to tylko w odniesieniu do Boga jako Jego energii. Jest dla niego jakby oczywiste, że jest On doskonały, prosty, nieskończony, wieczny, niezmienny i wszechobecny, ale taki nie może być Bóg jako Jednia. Nie może bowiem być Jednym i jeszcze czymś. Pseudo-Dionizy więc przypisuje Bogu przymioty, lecz nie używa do tego celu teologii apofatycznej, tylko katafatycznej, ponieważ nie dopuszcza sytuacji, w której Bóg utożsamiałby się ze swoim przymiotem.

Z tego, co powiedzieliśmy wynika jednak jasno jeszcze jedna różnica. Teologia negatywna dostarcza nam wiedzy o Bożej substancji, która nie jest pozytywna, ale prawdziwa, gdyż pozwala nam na poznanie Boga w odrębności od tego, co nie jest Nim<sup>69</sup>. Ta wiedza jednak dotyczy Absolutu jako bytu, natomiast teologia apofatyczna nie daje nam żadnej wiedzy, ponieważ nie dotyczy w ogóle bytu. Ona po prostu doprowadza nas do Boga jako będącego ponad bytem. Jest to zgodne z greckim przekonaniem, że wiedza zawsze dotyczy bytu, nie tego, co nim nie jest.

Czy więc nie ma żadnego związku między apofatyką i teologią negatywną? Wydaje się, że oba te sposoby orzekania o Bogu przynoszą jeden wspólny wniosek. Jest nim podkreślenie transcendencji Absolutu. Teologia negatywna określa Boga w odróżnieniu od tego wszystkiego, co Nim nie jest, ostatecznym jej wnioskiem będzie określenie w jakich aspektach jest On całkowicie inny od świata. Jednak te aspekty przybiorą postać przymiotów mówiących coś o bycie Boga. Teologia apofatyczna podkreśla jeszcze bardziej transcendencję Boga, gdyż doprowadza do stwierdzenia, iż jest On do tego stopnia inny, że nie jest bytem.

Podsumowując te rozważania należy jeszcze raz podkreślić, że rodzaj negatywnego orzekania o Bogu jest niejako oddolnie uwarunkowany przez przyjętą wcześniej ontologię. W metafizyce bytu jako jedności naturalnym sposobem orzekania o Bogu będzie właśnie apofatyka. W metafizyce bytu

<sup>68</sup> MTh II; PG 3, 1026 A- B.

<sup>69</sup> Por. E. GILSON, *Tomizm*, dz. cyt., s. 145.

jako bytu naturalnym sposobem orzekania będzie ten, który zwykliśmy nazywać teologią negatywną. I tylko wtedy, gdy uznamy, że Bóg jest bytem będzie możliwe formułowanie tego, co we współczesnej teodycei nazywamy negatywnymi przymiotami Absolutu. Dlatego właśnie odróżnienie tych dwóch rodzajów orzekania negatywnego wydaje się słuszne i porządkujące to zagadnienie.

### 3. Mistyczna niewiedza

W systemie Pseudo-Dionizego teologia apofatyczna uzyskuje jednak jeszcze większą rangę. Dokonuje się to w aspekcie specyficznym dla tego właśnie systemu. Bóg Pseudo-Dionizego jest bowiem jeszcze bardziej niepoznawalny i transcendentny niż to miało miejsce u innych neoplatoników. Jest tak dlatego, że umieszcza on Boga nawet ponad kategorią Jedności<sup>70</sup>. Bóg utożsamiony z Jednią, nie może być w żaden sposób wielością, a Bóg chrześcijański jest Trójcą Osób. Pseudo-Dionizy więc rozwiązuje ten dylemat stawiając Absolut nawet ponad kategorie jedności i wielości. O Plotyńskiej Jedni mimo, iż była ona ponad bytem można było zawsze powiedzieć, że jest jednością absolutną. Sam Plotyn zgadzał się, że była to nazwa w jakimś stopniu adekwatna i najbardziej adekwatna z wszystkich nam znanych. Pseudo-Dionizy, jak już zauważyliśmy opisuje Boga właśnie w platońskich kategoriach jedności i wielości i jednocześnie mówi, że Bóg poza nie wykracza. Czyni to na końcu traktatu: *O imionach Bożych*. W traktacie *O teologii mistycznej* znajdziemy szereg zaprzeczeń i zaprzeczeń tych zaprzeczeń, aby nie można było nic o Bogu pomyśleć<sup>71</sup>. Sam Pseudo-Dionizy czyni więc Boga całkowicie niepoznawalnym, do tego stopnia, iż sugeruje, że nawet nie można o Nim pomyśleć. Co jednak można pomyśleć o Bogu, który jest poza kategoriami, w których jest opisywany? Wydaje się że nic i właśnie dlatego wszystko, co możemy powiedzieć o Nim w sposób pewny ogranicza się do stwierdzenia, że jest On całkowicie inny niż świat stworzony. Stąd właśnie najodpowiedniejszym sposobem mówienia o niepoznawalnym Bogu jest ten, który nie daje żadnej wiedzy o Nim. Takim sposobem jest właśnie teologia apofatyczna. Nie jest to jednak najważniejszy powód dla którego autor tak bardzo ceni apofatykę. Ona nie tylko doprowadza nas do niewiedzy, ale w tej niewiedzy doprowadza nas do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego właśnie owa niewiedza jest nazywana "mistyczną"<sup>72</sup>, gdyż w niej właśnie dokonuje się zjednoczenie z Bogiem i ponadrozumowe poznanie źródła Wszystkiego. Teologia apofatyczna ma nas prowadzić nie tyle do poznania w ludzkim tego słowa znaczeniu, co do poznania polegającego na zjednoczeniu.

<sup>70</sup> Por. DN XIII 3; PG 3, 981 A.

<sup>71</sup> Por. MTh IV- V; PG 3, 1040 D- 1048 B.

<sup>72</sup> Por. MTh II; PG 3, 1026 A.

#### 4. Apofatyka - metoda mistyczna

Sam Pseudo-Dionizy wielokrotnie podkreśla, że celem uprawiania teologii nie jest wiedza, która prowadzi do prawdy o Bogu. Nie potrzebna jest wiedza, żeby wiedzieć. Prawdziwe poznanie Boga, to poznanie, które polega na zjednoczeniu z Bogiem. Znają Go najlepiej Ci, którzy zjednoczyli się z Nim w kontemplacji i uwielbieniu, mimo iż zawiesili wszelką operację umysłową<sup>73</sup>. Aby zjednoczyć się z Bogiem trzeba najpierw odróżnić Go od wszystkiego, co Nim nie jest i do tego właśnie potrzebna jest wiedza o Bogu. Najpierw więc należy zaprzeczyć, że Bóg jest czymkolwiek, co podpada pod zmysły, nawet jeżeli odnosimy to do Niego w sensie przenośnym<sup>74</sup>. Zaprzeczamy więc, że Bóg jest czymkolwiek z tego, co było o Nim twierdzone w traktacie: *O teologii symbolicznej*. Następnie należy zaprzeczyć, że Bóg jest czymkolwiek, co było o nim orzekane, a pochodziło ze świata umysłowego. Przeczmy więc, że Bóg jest tym, co zawarte jest w traktacie: *O imionach Bożych*<sup>75</sup>. Zauważmy, że kolejność zaprzeczeń jest właśnie taka jak kolejność traktatów teologicznych, którą proponuje Pseudo-Dionizy. Zaprzeczenia nie dotyczą bytów stworzonych, gdyż zjednoczenie nie równa się przeskakiwaniu po stopniach hierarchii. Każdy byt może poprzez zjednoczenie osiągnąć najwyższą doskonałość mu dostępną. Człowiek nie może stać się aniołem. Zaprzeczenia nie dotyczą bytów, ale pojęć, czy nazw jakie nadajemy Bogu. Zjednoczenie może dokonać się jedynie wtedy, kiedy nie będziemy utożsamiali Boga z żadnym z tych pojęć. Dlatego właśnie potrzebna jest nam cała wiedza pozytywna, abyśmy wiedzieli z czym nie należy Boga utożsamiać. Odróżniamy Boga od tych pojęć poprzez zaprzeczenia, a więc dokonuje się to na drodze apofatycznej. Teologia apofatyczna ma więc najwyższą wartość, gdyż bezpośrednio prowadzi do zjednoczenia. Ciekawe jest, że według Pseudo-Dionizego nie tylko nasze dążenie do zjednoczenia z Bogiem ma naturę apofatyczną, ma ją także stworzenie. Bóg w swojej "teofanii" niejako wychodzi z siebie aby stworzyć świat. On, który jest ponad bytem ogranicza się do bytu, aby mogło się dokonać stworzenie. Ogranicza Swoją absolutną jedność, a więc w jakiś sposób neguje siebie stawiając wyżej stworzenie. Naszą odpowiedzią na ten Boski akt ma być współpraca z Bożymi energiami, w których jest On obecny w świecie<sup>76</sup>. Bóg neguje siebie w pewien sposób, aby świat stworzyć i mu się objawić, my zaś negujemy siebie, aby dojść z powrotem do Boga. Stworzenie zaś, a także nasze dążenie do Boga dokonuje się zawsze z miłości. Miłość jest bowiem ze swej natury ekstazy i polega właśnie na negowaniu siebie dla dobra drugiej osoby.

<sup>73</sup> Por. DN I 5; PG 3, 594 C.

<sup>74</sup> Por. MTh IV; PG 3, 1048 A.

<sup>75</sup> Por. MTh. V; PG 3, 1048 A.

<sup>76</sup> Por. A. LOUTH, *dz. cyt.*, s. 106.

Miłość to ekstatyczne wyjście z siebie w kierunku drugiej osoby<sup>77</sup>. Nasza odpowiedź na Bożą teofanię jest odpowiedzią miłości ekstatycznej.

Jak więc widzimy apofatyka zawdzięcza swą rangę głównie temu, że tłumaczy i wskazuje naszą drogę do Boga, ale także sposób w jaki Bóg się objawia. Ostatecznie jednak najważniejsze jest dla Pseudo-Dionizego nasze zjednoczenie z Bóstwem, gdyż ono jest szczytem teologii i szczytem ponadrozumowej wiedzy. Poznanie to dokonuje się w nocy, która jest ciemnością dla rozumu, lecz jednocześnie jest pełna wiedzy, jest milczeniem, ale pełnym głębokich nauk. Tutaj jednak ma swój koniec wszelka wiedza oparta na rozumie, a więc musi także mieć swój koniec filozofia.

### *Podsumowanie*

Jak już zauważyliśmy podstawowym problemem dla Ojców Kościoła, którzy posługiwali się filozofią neoplatońską było uzgodnienie dwóch tłumaczeń powstawania bytu: emanacji i stwarzania. Emanacja zakłada, że przyczyna bytu leży poza nim samym, stwarzanie zaś zmusza prędeż, czy później do przyjęcia stwierdzenia, że Bóg jest bytem. Właśnie u Ojców Kościoła obserwujemy stopniowe odchodzenie od platońskiego twierdzenia, że przyczyna wszystkiego jest ponad bytem. Jednocześnie też obserwujemy pojawianie się nowego rodzaju orzekania opartego na zaprzeczeniach, a odnoszącego się już nie do Boga jako Jedni, ale do Boga jako bytu. Tutaj właśnie pojawiają się przymioty negatywne, które nie mogły być przypisywane Bogu jako Jedności. Ten rodzaj orzekania o Bogu jako bycie nazwaliśmy teologią negatywną.

Różnice tych dwóch sposobów orzekania negatywnego wyszły na jaw szczególnie ostro, kiedy zajmowaliśmy się Pismami areopagickimi. Zawarta w nich próba pogodzenia radykalnego neoplatonizmu z chrześcijaństwem okazała się nie bardzo udaną już na poziomie teorii bytu. Nie dają się pogodzić dwie teorie przyczynowania bytu - stwarzanie z emanacją. Prowadzi to nas albo do panteizmu, albo do traktowania emanacji jako procesu wewnątrz Boga. Przy czym nie chodzi tu nawet o tłumaczenie zagadnienia Trójcy św. przy pomocy teorii emanacji. Dużo bardziej problematyczne wydaje się być wprowadzenie paradygmatów, jako elementów pośrednich między Bogiem a światem. Są one wprost odpowiednikami Platońskich idei. Problematyczne jest tu także tłumaczenie stworzenia i przebóstwienia przy pomocy neoplatońskiej teorii opatrności. Gdy jeszcze dodamy stawianie Boga ponad bytem i nawet ponad Jednością okazuje się, że pojęcie stworzenia jest całkowicie pozbawione treści egzystencjalnej. W takiej sytuacji również orzekanie pozytywne o takim Bogu jest pozbawione podstaw, a orzekanie negatywne w postaci apofatyki nie prowadzi nas do wiedzy o Bogu. Ono raczej

---

<sup>77</sup> Por. *tamże*, s. 107.

pozwała oddzielić Go od wszystkich naszych pojęć jakie mamy o rzeczach stworzonych. Teologia apofatyczna doprowadza nas ostatecznie do zjednoczenia z Bogiem w mistycznej niewiedzy i milczeniu. Tłumaczy więc ostatecznie jak mamy dojść do Boga w przebóstwieniu, ale także tłumaczy opatrnościowe stwarzanie świata, które jest ekstatyczną miłością Boga do stworzeń.

Z tego właśnie powodu Pseudo-Dionizy będzie czytany przez średniowiecze, a jego największy wpływ zaznaczy się w mistyce. Jako taki będzie komentowany i rozważany przez teologów. Dodajmy jednak, że przy tej okazji rozpowszechniać się będzie neoplatoński obraz świata, oraz niedokładne i nieprecyzyjne tłumaczenie wielu prawd wiary. Wielcy następcy Pseudo-Dionizego, jak Eriugena, czy Mistrz Ekhart, będą zawsze stali na granicy ortodoksji. Poza tym dla całej tradycji mistycznej będzie on niósł dwa zagrożenia.

Pierwsze, to brak w jego mistyce miejsca dla Jezusa Chrystusa. Kiedy bowiem czyta się jego traktaty, zwłaszcza *O teologii mistycznej*, zdaje się, że autor nie bierze pod uwagę podstawowej dla chrześcijaństwa prawdy: Zbawienie, zjednoczenie z Bogiem może się dokonać tylko przez Jezusa Chrystusa - jedyne go pośrednika.

Drugim zagrożeniem dla uczniów Pseudo-Dionizego jest to, iż łatwo jest przejść od Boga, który nie jest bytem i nawet jednością, do niebytu. Człowiek, który pod wpływem Pism areopagickich przeczy o Bogu absolutnie wszystko, może na końcu swej drogi odkryć, że zawiodła go ona nie do osobowego Boga, ale do nicości.



UNDERSTANDING OF APOPHATIC THEOLOGY  
IN WRITINGS OF DENYS THE AREOPAGITE

*Summary*

*In this article we would like to bring forward an understanding of apophatic theology which is to be found in treatises written by Denys the Aeropagite. There exists at present a great deal of writings about original author of those treatises and about the meaning of apophatic theology. However, what has not been done, in our opinion is to see the problem in the light of the theory of being. It is the method of research suggested by Etienne Gilson. Therefore, we want to show how Denys the Aeropagite tries to use platonic theory of being in Christian theology. It is hardly possible to combine the Christian dogma of the Trinity with the platonic One without changing the dogma. As interesting as it is, we however find the Theory of God to be more platonic than Christian. As the result of such assimilation Christian God becomes absolutely incomprehensible and negative way of describing Him becomes the best. There is the difference between God being understood as a One above being and God who is a supreme being. From those conceptions of God depends the way of understanding of negative theology. This leads to the conclusion that there are two different negative theologies. First, simply negative theology describing God as a supreme being which gives us negative attributes of Him. Second, apophatic theology describing "God-One" beyond being, which gives us no attributes of God. The first one gives us knowledge about God and describes some aspects of God's being. The second one gives us no knowledge about God, but helps to identify God-One and helps us to join with God in contemplation.*