

BARTOSZ PIOTR BEDNARCZYK*
Międzywydziałowe Indywidualne Studia Humanistyczne UJ

Tęsknota, znak, dążenie jako momenty bycia w obliczu Boga Ukrytego w myśli Pseudo- -Dionizego Areopagity i Blaise’a Pascala

La nostalgie, le signe, l’aspiration comme les moments d’être en face de Dieu
Caché dans la pensée de Pseudo-Denys l’Aréopagite et Blaise Pascal

Resumé

Le présent article est une interprétation comparative de trois motifs fondamentaux qui forment la vision de la condition de l’homme dans la philosophie de Pseudo-Denys et Blaise Pascal. Les changements profonds dans ces motifs entre le Moyen Age et le seuil de la modernité entraînent une évolution générale dans la vision du sujet. Celui-ci est présenté ici comme un être existant en face de Dieu Caché. La signification de la notion de Deus Absconditus est profondément liée à la vision du sujet présenté par ces deux penseurs. Le but de ce texte est donc d’analyser cette évolution de trois motifs du titre et, parallèlement, d’indiquer la direction des changements dans la notion de Dieu Caché. Le modèle anthropologique populaire au Moyen Age est basé sur un schéma néoplatonicien *proodos-epistrophe*, qui est lié ici aux idées typiques pour le christianisme. L’homme sort et revient au bon Dieu, le monde est une harmonie pleine des signes, une route menant vers le but absolu. Le monde post-cartésien entourant l’homme de la pensée de Blaise Pascal se taît, le vide de la nostalgie ne peut pas être comblé. Le schéma de la sortie-retour, plein de l’espoir et de la certitude, est cassé, la notion de Dieu Caché est plus radicale, le sujet se disintgue de l’harmonie de l’univers. Et cette situation paradoxalement crée la chance pour une relation plus profonde avec l’Absolu. Le texte est couronné par l’idée spéculative de *Deus Abscondens* – Dieu qui ne s’est pas seulement caché, mais qui approfondit toujours cet état, en augmentant le fardeau de la responsabilité de l’homme solitaire.

* E-mail: bartek-bed@wp.pl. Autor dziękuje bardzo prof. dr hab. Katarzynie Dybeł za przygotowanie recenzji niniejszego tekstu.

Mots-clés : la nostalgie, l'aspiration, le signe, *Deus Absconditus*, Pseudo-Denys Aréopagite, Blaise Pascal, proodos epistrophe, *la métaphore de la route*

Słowa kluczowe: nostalgia, znak, dążenie, *Deus Absconditus*, Pseudo-Dionizy Areopagita, Blaise Pascal, *proodos-epistrophe*, metafora drogi

*I zaoszczędzili go w skupieniu
i pragnęli, aby był i dawał miary,
aż mu uwiesili jak ciężary
(by przeszkodzić jego wniebowstąpieniu)*

*swoich katedr olbrzymich masę,
moc i brzemie. By wskazując, krążył
nad cyframi, nad bezmiernym czasem
i nad nimi jak zegar ciężył,*

znaki dając im w pracy i trudzie.

Rainer Maria Rilke, *Bóg w średniowieczu*
(Rilke 1967: 42)

Wprowadzenie

Około dwudziestu pięciu wieków temu, w mieście założonym przez legendarnego Androklosa – Efezie, Heraklit złożyć miał na ołtarzu Artemizjonu swe słynne *Peri physeōs*. Pośród niejasnych okrucich błyskotliwej refleksji, które będą fascynować i niepokoić przez następne stulecia, znaleźć się tam miały słynne słowa: *Physis kryptesthai philei* (Kirk, Raven, Schofield 1999: 195) – „natura lubi się ukrywać”. Słowo *physis* oznacza tu prazasadę, wieczną podstawę wszelkiego bytu, kojarzoną przez jońskich filozofów przyrody z tym, co boskie (zob. Reale 2008: 169). Z takim bytem *par excellence* jako swoistą ontyczną pełnią w greckiej świadomości skorelowane było pojęcie prawdy, co wyraził między innymi Arystoteles, pisząc: „Ile każda rzecz ma bytu, tyle ma prawdy” (Arystoteles 2009: 52). Słowa Heraklita są bodaj pierwszą w dziejach zachodniej myśli filozoficzną konstatacją doświadczenia istnienia jako trwania w obliczu Bytu, który pozostaje nieoczywisty w potocznym przeżywaniu świata. Skrywający się bowiem Byt-Prawda nie jest dany wprost, jego odnalezienie zakłada więc podjęcie trudu wyjścia z sytuacji bezrefleksyjnego bycia, wymaga duchowej transgresji. Mniej więcej półtora wieku później ta sama intuicja legnie u podstaw najsłynniejszej metafory filozoficznej naszej cywilizacji – Platońskiej metafory jaskini, w której rolę Bytu odgrywa rzeczywistość idei symbolizowana przez przestrzeń poza mroczną czeluścią grotu. Opuszczenie jej kręgu i skierowanie

się ku światłu *hiperuranium* nie było jednak po prostu wyjściem ku jakiemuś „tam”. Przeciwnie – było powrotem, opuszczeniem stanu zaślepionego złudną grą cieni istnienia nie-u-siebie. Dążenie do owego „tam” jest tożsame z trudem powrotu. Wyjściem w sensie opuszczenia przestrzeni u-siebie był natomiast ów moment opisywany przez Platona mitycznymi wizjami z *Fajdrosa*, *Timajosa* czy opowieści o Erze, kiedy to dusze z pewnego względu musiały opuścić światło nadniebiańskiego Bytu. Ten podstawowy schemat myślenia, który zdaje się już przeczuwany w myśli przedplatońskiej, stanie się fundamentem wielkiej spekulacji szkoły Ammoniosa Sakkasa, by później zostać określonym przez ucznia Plotyna – Proklosa – jako *proodos-epistrophe*. Orygenes zaś, który jako pierwszy dążyć będzie do systematycznego ujęcia tajemnic Pisma w terminologii platońskiej, przeschepi schemat ten na grunt refleksji chrześcijańskiej. Oczywiście taki import modelu myślowego na obcy grunt nie pozostał bez wpływu na kształt tego, co zostało przeschepione, i sama ta neoplatońska struktura ulec musiała istotnym modyfikacjom. Drogą, którą dla refleksji chrześcijańskiej otworzyło przełomowe dzieło Orygenesesa, poszło wielu następnych myślicieli¹. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje Pseudo-Dionizy Areopagita. Nowe horyzonty religijnej wrażliwości, które objawiła głębia jego refleksji, są w znaczącym stopniu zakorzenione w myśleniu neoplatońskim. Chrześcijański Bóg Dionizego ujęty zostaje jako utracone Jedność, Prawda i Byt², *Deus Absconditus*, wobec którego skrytej obecności rozgrywa się ludzkie istnienie.

* * *

Bycie w obliczu Ukrytego realizuje się przez trzy zasadnicze momenty: tęsknotę, doświadczenie znaku i dążenie. Nie oznacza to jednak, że mają one stanowić coś w rodzaju etapów, kolejnych szczebli podmiotowego życia. Słowo „moment” rozumiemy tu fenomenologicznie – jako realnie nieoddzielny element pewnej większej całości – tu: całości doświadczenia istnienia wobec Ukrytego. Niemożliwe byłoby pomyślenie sobie tej całości bez któregośkolwiek z trzech wyróżnionych momentów, przy jednoczesnym niewykroczeniu poza pole my-

¹ Wprawdzie myślicielem średniowiecznym, na którego refleksji chcemy się skupić, jest Pseudo-Dionizy, jednak pozwolimy sobie również na odwołania do innych filozofów chrześcijańskich pozostających w kręgu silnych inspiracji neoplatońskich: głównie Orygenesesa oraz św. Augustyna. Pozwoli to na pokazanie, iż analizowane tutaj wątki są obecne nie tylko w myśli Areopagity, lecz stanowią szersze zjawisko właściwe średniowiecznemu przeżywaniu świata, którego doświadczenie próbuje się ująć w neoplatoński schemat.

² Należy jednak zwrócić uwagę, że z tradycji Platońskiej Pseudo-Dionizy odziedziczył, obok ujęcia Boga jako Bytu, [także] wizję Boskości pojętej jako *hiper-ousios* – wizję tego, co przekracza porządek substancji. Nazywanie Boga Bytem jest dla Pseudo-Dionizego uprawomocnione, ale pamiętać należy, że żadne pozytywne imię Absolutu nie wyraża w pełni jego natury, Bóg zawsze jest czymś więcej.

śli Pseudo-Dionizego. W kolejnych częściach artykułu omówieniu wskazanych „momentów” w myśli Areaopagity towarzyszyć będzie próba rozważenia odpowiednich problemów w myśli Blaise’a Pascala. Człony tego zestawienia nie tylko będą rzucały na siebie światło, aby można było wyraźniej dostrzec specyfikę każdego z nich, ale również na kluczową w naszych rozważaniach korelację pomiędzy kierunkiem przekształceń zachodzących w wizji podmiotu³ a jego sposobem przeżywania świata wraz z przesunięciami w pojmowaniu transcendentnego horyzontu, który czynić może owo przeżywanie sensownym. Najpierw naszkicujemy zatem kierunek zmian w samym pojęciu „ukrycia” Boskości i odniesiemy go do popularnego w wiekach średnich modelu antropologicznego opartego na schemacie Proklosa, wskazując na problematyczność tejże struktury, która musiała w końcu ulec załamaniu. Następnie przyjrzymy się kolejno sposobom realizacji trzech tytułowych motywów u Pseudo-Dionizego i u Pascala, snując refleksję nad źródłami znaczących zmian, jakie w nich zaszły. Na koniec powrócimy do początkowej problematyki „ukrycia” niejako na wyższym poziomie analizy.

(Nie)pewność bycia w drodze

Skok świadomości ludzkiej, jaki dokonał się poprzez dzieło presokratyków, zasadzał się na badawczym postulatcie dociekania tego, co określa greckie *ta onta*: tego, co obecne (zob. Jaeger 2007: 50). Przedmioty realnie istniejące zaś okazywały się ufundowane na tym, co nie ma początku i samo daje początek wszystkiemu – na *arche*. Werner Jaeger zatem w swym przełomowym dziele zaznacza, że postulat badania *ta onta* nie był przyjęciem stanowiska nieteologicznego, lecz przeciwnie – oznaczał zajęcie pozycji w najpełniejszym sensie teologicznej, gdyż dostarczył „nowego źródła poznania bóstwa: jest ono w świecie wszędzie, wystarczy po nie sięgnąć” (Jaeger 2007: 56). Boskość odbierana była przez presokratyków jako coś realnie obecnego w świecie i stanowiącego jego fundament. Jej istnienie było więc oczywistością, którą refleksja filozoficzna miała sobie uświadomić. Zgodnie z filologicznymi dociekaniami Jaegera – wyraz *no-ein* nie oznaczał poznawczego wysiłku w naszym potocznym rozumieniu, ale pierwotnie określał uświadamianie sobie tego, co obecne (zob. Jaeger 2007: 165). Boskość, o której skryciu pisał Heraklit, nie była dla presokratyków niedocieczo-

³ Trzeba wszakże podkreślić, że pojęcie podmiotu jest terminem nowożytnym. Dlatego nie chcemy oczywiście stwierdzać, że Pseudo-Dionizy dysponował takim teoretycznym konstruktem. Wizja człowieka u tego myśliciela daleka jest od nowoczesnej wizji podmiotowości. Jeśli termin ten odnosimy do myśli Pseudo-Dionizego, to raczej chodzi nam po prostu o jego koncepcję człowieka i czynimy to dla zachowania jednolitego porządku pojęciowego.

ną transcendencją, ale bytem najpełniej obecnym w świecie, bytem, który musi zostać uświadomiony. Taka wizja tego, co boskie, leży ewidentnie na antypodach myśli hebrajskiej, w której Bóg-Absolut jest wyraźnie oddzielony od sfery bycia człowieka i przekracza jego pojmowanie (zob. Quinzio 2006: 36). Jeśli zaś kieruje się ku człowiekowi i uświęca jego codzienność – robi to z własnej inicjatywy, dynamicznie zmieniając swój stan niedocieczonej inności. Chrześcijaństwo, które wyrosło z ducha hebrajskiego, szybko jednak przyswoiło sobie aparat pojęciowy filozofii greckiej. W optyce przyjętej przez apologetów takich jak Klemens Aleksandryjski czy Justyn Męczennik antyczna filozofia jawiła się jako dar tego samego, chrześcijańskiego Boga, który przygotowywał ludzkość do przyjęcia objawienia z Pisma. Wobec powyższego racjonalna refleksja zakorzeniona w greckim paradygmacie myślowym stawała się w pełni uprawniona na gruncie wiary, czego gwarantem miało być pochodzenie od tego samego Źródła. Zwłaszcza w okresie rozkwitu poplatońskich spekulacji religijnych filozofia antyczna zdawała się dysponować kategoriami odpowiednimi do racjonalnego wyrażenia *pistis*. Platońskie bowiem odkrycie tego, co niecielesne, zmieniało optykę widzenia świata, gdyż najwyższa boskość przestawała być w nim obecna w sposób właściwy presokratykom. Przejście takie było niczym dokonanie kroku w tył przez Absolut, pogłębienie skrycia stwierdzonego przez Heraklita. Świat tego-co-obecne-cieleśnie zaczął jawić się jako świat złudy. Pełnia i boskość zostały pojęte jako niepercypowana zmysłowo rzeczywistość idei, do której dotknięcia człowiek był zdolny przez swą rozumność. Takie pojęcie boskości wpłynęło głęboko na całą myśl chrześcijańską średniowiecza.

Święty Augustyn, który wielokrotnie akcentował doświadczenie nieprzeniknionej tajemnicy Boskości, w *Soliloquiach* stwierdza: „Bóg ukryty, którego chcesz pojąć, ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać rozumowi, że umożliwia poznanie innych rzeczy” (Augustyn 1953: 23). Dziwić może, że Augustyn z jednej strony określa Boga jako „ukrytego”, z drugiej zaś – z pewnością siebie wyjawia jego trzy właściwości. To, co początkowo zdaje się paradoksem, przy głębszym zastanowieniu traci swój paradoksalny charakter i prowadzi nas do zrozumienia specyfiki średniowiecznego myślenia o samym „ukryciu” Boga. Skoro Augustyn bez wahań stwierdza, że jedną z właściwości Ukrytego jest to, że „jest”, a potem – że „daje się poznać rozumowi”, to pierwsza myśl jest wnioskiem z faktu, który konstataje myśl druga. Bóg daje poznać to, że „jest”, czyli samo istnienie Boga nie jest ukryte. Dlatego w *Wyznaniach* Augustyn przyznaje, że dla niego zawsze pewne było istnienie Boga, mimo że nie wiedział, czym jest ów Istniejący (zob. Augustyn 2007: 155). W cieniu niedostępnej nam, niepokojącej skrytości leży jedynie to, co nazwać można „istotą” Boga. Na podobnym pojmowaniu ukrycia Boga opierał się też Orygenes, pisząc: „Jego istoty nie może przecież zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy” (Orygenes 1979: 61). W analogiczny sposób dociekał Pseudo-Dionizy: „W jaki sposób znamy Boga, który nie jest ani poznawalny intelektem, ani zmysłami, ani nie jest jednym z bytów pośród wielu? Zupełnie

niezgodne z prawdą jest twierdzenie, że znamy naturę Boga, ponieważ jest ona całkowicie niepoznawalna i przekracza i wszelki rozum, i wszelką inteligencję” (Pseudo-Dionizy 1997: 126). Wielokrotnie pisał o naturze Boga, używając serii sprzeczności: „Jest wszechkształtny i wszechpiękny, i bezkształtny i pozbawiony piękna” (Pseudo-Dionizy 1997: 117), chcąc pokazać całkowitą niewystarczalność ludzkiego dyskursu do pochwycenia istoty Boga, który zostanie określony przez inspirującego się głęboko Pseudo-Dionizym Mikołaja z Kuzy jako *coincidentio oppositorum*. „Natura” czy też „istota” Boga jest więc niedocieczona, ale jego istnienie wyłamuje się z ukrycia, nie przekracza zdolności epistemicznych człowieka. *Explicite* wyraził to potem Albert Wielki w swej *Sumie teologii*: możliwe jest poznanie *quia deus est* – że Bóg jest, ale nie *quid est* – czym jest (Heinzmann 1999: 189). Podobne przekonanie znajdzie się również u świętego Tomasza: możemy poznać jedynie Boże *quod sit*, lecz nie Jego *quid sit* (zob. Coopleston 2000: 317). Zdaje się, że można rozciągnąć tę tezę na całą myśl średniowiecza⁴. Tylko na takim gruncie powstać mogła później refleksja scholastyczna, konstruująca dowody na istnienie Boga, jednocześnie jednak pilnująca, by filozofia nie wykroczyła poza ustalone dla niej pole kompetencji – to znaczy, by nie wydarła tajemnic wiary, o których mówi teologia.

Takie pojęcie „ukrycia” Boga jest zatem kolejnym stopniem jego pogłębienia. Dla Platona to-co-boskie obejmowało całą sferę idei, z których tylko natura najwyższej – idei Dobra – wymykała się ludzkim kategoriom. W myśli chrześcijańskiej to, co prawdziwie Boskie, zostaje zredukowane do samego Trójjedynego Boga, więc można rzec, że istota całej Boskości przekracza racjonalne możliwości człowieka, jednak Jej istnienie nadal nie budzi wątpliwości i może być dowodzone racjonalnie. W świetle powyższej myśli można postarać się zrozumieć wspomniane już przemiany, jakie zaszły w neoplatońskim schemacie *proodos-epistrophe* po przeszczepieniu na grunt chrześcijański. Określenia te oznaczają tyle, co „wyjście, wypływ” – powrót – i odnoszą się do procesu emanacji, na drodze którego z Jedni wynurzają się kolejne hipostazy. Dusza ludzka ma możliwość odwrócenia się od najniższej hipostazy – materii – już bliskiej nicości i dążenia do powrotu do utraconej Jedni. Ruch od materii do Jedni to zarazem ruch od niebytu do bytu, od fałszu do prawdy (zgodnie z zasygnalizowanym już kojarzeniem Prawdy i Bytu). Wyjście i powrót to zatoczenie swoistego koła istnienia, o którym pisał Proklos:

⁴ Oczywiście w średniowieczu znajdziemy też myślicieli o tendencjach przeciwnych – dla których nawet istota Boga pozostaje w pewnym stopniu nieskryta. Dlatego np. św. Anzelm pewien był możliwości racjonalnego udowodnienia głównych prawd teologicznych. Taka pewność mocy *ratio* ulega jednak stopniowo osłabieniu i już np. św. Tomasz będzie mówił tylko o możliwości racjonalnego dowodzenia istnienia Boga, a nie o mówiących o jego naturze prawdach wiary.

Wszystko, co z czegoś emanuje, kiedy się doń zwraca, ma także kolistą energię. Jeżeli zwraca się ono ku temu, z czego emanuje, łączy koniec z początkiem i występuje jeden, ciągły ruch [...]; stąd więc wszystko emanuje w koło od przyczyn ku przyczynom (Proklos 2002: 48).

Owa „kolistość”, „cykliczność” wyraża charakterystyczną cechę duchowości antycznych myślicieli, to jest przywiązanie do tego, co atemporalne, wieczne i odwieczne, co określano słowem *aion*. Wyrazem takiej cykliczności jest wiara w metempsychozę, która od orfików przez pitagoreizm i platonizm stała się istotną składową refleksji neoplatońskiej.

Oczywiste jest, że na nowym gruncie wskazane tu cechy omawianego schematu myślowego musiały ulec istotnej transformacji, gdyż były nieprzystające do duchowej specyfiki chrześcijaństwa. Tak więc wizję atemporalnego, powtarzalnego procesu – którego bohaterką jest *psyche* uczestnicząca w bezosobowej duszy świata i wracająca do bezosobowej Jedni – zastępuje wizja jednorazowego, czasowego dramatu istnienia osobowej duszy, wychodzącej i wracającej do osobowego Boga. Taka transformacja neoplatońskiej struktury myślenia jest zarazem źródłem nadania mu niezwyklej egzystencjalnej głębi. Owa *profunditas* ufundowana jest na spleceniu schematu wyjścia-powrotu z chrześcijańską wagą tego, co rozgrywa się w czasie historycznym, i z właściwą tej duchowości koncepcją indywidualnej *persona* (zob. Seńko 2001: 13). *Proodos-epistrophe* staje się osobiście przeżywanym doświadczeniem bycia w drodze. Kondycja człowieka poczyna się jawić jako kondycja wędrowca. To zaś tłumaczy niesłychaną popularność motywu *homo viator* w średniowiecznej literaturze. Badacze, szukając specyfiki dzieł wieków średnich, wskazują często na motyw *quête* – poszukiwania, a najsłynniejsze powieści tego okresu dostarczają wzorców wyruszania w drogę, wejścia na ryzykowny szlak przygody, której – co najmniej od *Persewala* Chrétiena de Troyes – często towarzyszy sakralny horyzont. Literatura w jakiejś mierze odzwierciedla więc owo duchowe przekonanie ludzi średniowiecza o przejściowości istnienia w świecie. Świat empiryczny staje się etapem, szlakiem, na który powołał nas Bóg i którym mamy do niego powrócić. Z indywidualnie przeżywanym wyjściem i powrotem spleta się również w myśli chrześcijańskiej wizja ogólnoludzkiego, czy wręcz kosmicznego *epistrophe*, opierającego się na biblijnej narracji o stanie rajskiego szczęścia Edenu, upadku, zapowiedzi zbawienia i nastania Nowego Jeruzalem (zob. Le Goff 2008: 18). Wizja ta na płaszczyźnie filozoficznej wyrażana była rozmaicie: jako apokatastaza (Orygenes, Grzegorz z Nyssy), powrót do Boga pojętego jako kres – natura nietworząca i niestworzona (Eriugena), triumf Państwa Niebiańskiego (Augustyn), czy też poprzedzający paruzję tysiącletni okres Ducha Świętego (Joachim z Fiore). Świat pojmowany był zatem jako etap, droga, stan przejściowy w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i kosmicznym.

W tradycji judeochrześcijańskiej Bóg powołał człowieka do istnienia nie z powodu jakiegś metafizycznej *ananke*, ale z własnej wolnej woli. Jednocześnie świat ten, mimo że jest efemeryczny i nietrwały, gdyż powstał z nicości, jest również chciany przez dobrego Stwórcę. Świat-droga zostaje więc dowartościowany. Wskazana uprzednio pewność istnienia Boga daje nam gwarancję, że nasze bycie jest rzeczywiście byciem w drodze. Prowadzi to do przekonania, że nie jesteśmy wrzuceni w świat przez ślełą konieczność i nie znikniemy jak nic nieznaczący punkt wszechświata. Nawet jeśli ten świat jest pełen zła, pokus i śmierci (Le Goff 2008: 18), to Bóg, który nas posłał i który na nas czeka, jest początkiem i końcem ziemskiej wędrówki. Pisząc o „pewności bycia w drodze”, nie chcemy polemizować z tezami Le Goffa, dla którego to niepewność była podstawowym doświadczeniem człowieka wieków średnich (zob. Le Goff 1994: 325), gdyż mamy na myśli zgoła coś innego. Le Goff ową niepewność wywodzi z lęku przed potępieniem, nieubłaganym wyrokiem Boskim, który osądzi nasze czyny. Tu zaś chodzi o pewność, że ów sąd indywidualnej duszy w ogóle nastąpi, że droga istnienia znajdzie swe rozstrzygnięcie – jakiegokolwiek ono jest – w Eschatonie.

Ten efektowny model antropologiczny, który tak głęboko zakorzenił się w średniowiecznej umysłowości, tylko pozornie pogodził ducha greckiego z duchem hebrajskim. W istocie swej bowiem nie tylko odziedziczył aporie właściwe myśli greckiej, ale również sam wygenerował kolejne, które wynikają z faktu, że u samych swych podstaw specyfika dwóch splecionych tu typów duchowości nie pozwala na dokonanie prostej syntezy. Ruch umysłowy bowiem, który zainicjował Platon i z którego życiodajne soki zaczerpnęły niezliczone odmiany greckich spekulacji religijno-filozoficznych, tylko pozornie przystawał do zakorzenionego w duchu hebrajskim chrześcijaństwa i prędzej czy później cała ta konstrukcja ulec musiała głębokiemu pęknięciu. Moment dziejów myśli, na który przypada najbardziej dramatyczne przeżycie owego pęknięcia, wyznacza twórczość Blaise’a Pascala.

Średniowieczne przekonanie o istnieniu dobrego Boga, od którego człowiek wychodzi i ku któremu podąża, rzuca światło sensu na doświadczenie szlaku, jaki bez pewności owego końca i początku mógłby zatonać w absurdzie. Świadkiem przemian mających doprowadzić człowieka do doświadczenia takiego absurdu, i sprawić, że wędrowiec straci z horyzontu ów lśniący punkt prowadzący go na szlaku, jest właśnie Blaise Pascal. Podmiot w jego filozofii „jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy” (Pascal 2012: 47). Świat jawić mógł się człowiekowi jako sensowna droga tylko wtedy, gdy jej początek i koniec promieniowały sensem. Pewność istnienia osobowego Boga jako początku i końca była źródłem doświadczenia owego sensu. Pascal nie znajduje już źródła pewności, na temat poznania Boga pisze więc, że „jesteśmy tedy niezdolni pojąć, ani czym jest, ani czy jest” (2012: 178), gdyż „nie znamy ani istnienia, ani natury Boga” (2012: 178). Wprawdzie Pascal przemawia w *Myślach* czasem tak,

jakby ową pewność posiadał, lecz akt wiary w ów niedocieczony boski Byt nie może być w żaden sposób wsparty *ratio*: „nie mamy poza wiarą pewności tego, czy człowiek jest tworem dobrego Boga, złego ducha lub przypadku” (Pascal 2012: 169). Sama ta pewność wiary wielokrotnie zdaje się dla niego kruszyć: „Gdyby należało coś uczynić jedynie dla pewności, nie powinno by się nic czynić dla religii: nie jest pewna” (Pascal 2012: 182). Prawdziwa pewność Absolutu, której Pascal doświadczył podczas tajemniczej „nocy ognia”, przysła do niego z zewnątrz. Człowiek nie jest w stanie sam odnaleźć niezachwianej pewności istnienia Boga, a tym samym – pewności sensowności ziemskiego bytu. Tadeusz Płuzański stawia wręcz tezę, że jeśli kogoś przekonać miał słynny „zakład”, to właśnie samego Pascala, który szukał rozpaczliwie jakiegoś oparcia, miotając się w dramacie niepewności (Płuzański 1974: 54). Egzystencjalny zatem dramat Pascala oparty jest na uświadomieniu sobie tego, że również istnienie Boga radykalnie wykracza poza pewność rozumu i tylko na takiej świadomości oprzeć mógł się „zakład”. Oto dokonał się kolejny stopień pogłębiającego się skrywania Boskości. Refleksję o jego źródłach i konsekwencjach wpleciemy w dalsze analizy⁵.

Niepokój i tęsknota

Filozofia Pseudo-Dionizego zasadza się na już wspomnianym, wywodzącym się z antyku, ontologicznym rozumieniu prawdy, czyli że „prawda jest bytem” (Pseudo-Dionizy 1997: 133). Istnienie poza tym, co stanowi ową pełnię bytu, jest więc istnieniem w braku, trwaniem w stanie niepełności. Myślenie takie zakorzenione jest niewątpliwie w filozofii Platona, dla którego rzeczywistość empiryczna była jedynie odbiciem, odwzorowaniem świata idei. Toteż byt rzeczywistości, „co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy” (Platon 1999: 31) jest ontycznie naznaczony brakiem, a przez to – naznaczony brakiem prawdy. Stąd Platon wywodził wniosek, że *episteme* może dotyczyć tylko świata idei.

Problematyczny jednak staje się status owego bycia „poza” najwyższym bytem – czy możemy mówić o jakiejś radykalnej różnicy pomiędzy Źródłem a tym, co je tworzy? Pisma Proklosa każą nam odpowiedzieć na to pytanie przecząco. Możliwość powrotu do pełni zasadza się u niego na spokrewnieniu substancji

⁵ Oczywiście nie chcemy powiedzieć, że nigdy przed Pascalem nie pojawiła się myśl o niemożliwości dowiedzenia istnienia Boga. Takie stwierdzenie przedstawił chociażby Michel de Montaigne. Zwracamy jedynie uwagę, że dopiero u Pascala owa niemoc poznawcza człowieka w sprawach ostatecznych została tak dogłębnie przemyślana i przeżyta, że dopiero w tle jego przemyśleń majaczy jako nierozzerwalne tło jego filozofii zrujnowana konstrukcja antropologiczno-metafizyczna, która nadawała pewność i sens ziemskiej wędrówce.

pomiędzy Jednią a bytem od niej pochodnym. Są dla niego „zgodne według natury, jak i pokrewne co do substancji” (Proklos 2002: 48). Do takiego wniosku prowadzi z pewnością samo pojęcie tworzenia jako emanacji. Neoplatońskie hipostazy są tej samej natury co ich Źródło, tyle że owa natura przysługuje im niejako w mniejszym stopniu. Dlatego ostatnia hipostaza – materia – jest już bliska nicości. Pseudo-Dionizy zaś, mimo że posługuje się pojęciem „emanacji”, musi jednak rozumieć przez nią proces stwarzania pojęty inaczej. Wszak miejsce bezosobowej Jedni zastępuje u niego osobowy Bóg, co pociąga za sobą konieczność wyrażenia odmiennej koncepcji stosunku Boga do jego dzieła. Antyczne *methexis* musi przeobrazić się w taki wariant pojęcia partycypacji, który unikałby panteistycznych konotacji. Należy jednak zauważyć, że Pseudo-Dionizy nie rozwiązał nigdy tej aporii, wynikającej ze wspomnianej już próby pogodzenia odmiennych typów duchowości: greckiej i judeochrześcijańskiej. Platońska rzeczywistość idei transcenduje świat zmysłowy, ale nie jest transcendencją radykalną, gdyż jej stosunek do niego opiera się na pojęciu partycypacji. Próba dostosowania tej myśli do duchowości chrześcijańskiej generuje zasadniczą trudność: czy świat jest poza Bogiem, czy uczestniczy w Bogu? Wiele fragmentów pism Pseudo-Dionizego skłania do wyobrażenia Boga jako Całości, w której wszystko się zawiera. Bóg, w myśli Dionizego, rzeczy świata „współposiada razem jak najpotężniejsza siedziba i ochrania zawartą w niej całość” (Pseudo-Dionizy 1997: 144); stworzenia są ogarnięte przez moc „jednoczącej, wiążącej i obejmującej wszystko potęgi” (Pseudo-Dionizy 1997: 90), w której „każdy z bytów uczestniczy” (Pseudo-Dionizy 1997: 62). Gdzie indziej Pseudo-Dionizy twierdził: „niemniej jednak nie uczestnictwo w Boskości – sprawczej przyczynie wszystkiego – przekracza wszystkie te porównania, ponieważ ci, którzy w niej uczestniczą, nie mają z nią żadnej styczności, żadnego kontaktu ani zupełnie niczego wspólnego” (Pseudo-Dionizy 1997: 64). W aporii tej widać wyraźnie nieprzewycięzalną trudność, w jaką popadł Pseudo-Dionizy, próbując na gruncie chrześcijańskim pomyśleć stosunek Stwórcy i stworzenia, będąc zarazem uwikłanym w Platońskie kategorie.

Naszkiecowane w poprzednim podrozdziale przemiany w pojmowaniu procesu wyjścia-powrotu na gruncie myśli chrześcijańskiej, to jest nadanie mu swoście egzystencjalnej *profunditas*, prowadzą do wzbogacenia doświadczenia braku o wymiar egzystencjalny. Zdaje się, że na płaszczyźnie egzystencjalnej ów brak manifestuje się jako niepokój. Dlatego właśnie Pseudo-Dionizy pisał: „Dobrze bowiem wie ten, kto zjednoczył się z prawdą, jak błogo się czuje [...] posiada on bowiem prostą prawdę, która jest zawsze ta sama i zawsze tak samo się przedstawia” (Pseudo-Dionizy 1997: 129), a święty Augustyn już na początku swych *Wyznań* pisał: „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (Augustyn 2009: 27). Z powyższych słów wyłaniają się typowe dla myślicie-

li inspirujących się neoplatonizmem metafory. Bóg kojarzony jest z jednością, pełnią bytu i absolutnym spokojem. Świata zmysłowemu zaś przypisuje się cechy dokładnie odwrotne, jest rozumiany jako sfera wielości, bytowego braku i niepokoju. Kroczenie drogą tego świata jest kroczeniem w niepokoju, uczestnictwem w „niestałej i zmiennej podróży” (Augustyn 2007: 129). Orygenes opisywać zaś będzie ziemskie życie jako przestrzeń „walki i zmagania” (Orygenes 1979: 111) oraz udręczenia namiętnościami. Jedyнным sensem naszego istnienia jest więc dążenie do prawdy i pełni, do Boga jako spokoju przystani. Zbłądzenie zatem, stracenie owej prawdy z horyzontu szlaku jest pogłębieniem stanu odpadnięcia od Bytu (zob. Pseudo-Dionizy 1997: 133). Tylko właściwe prowadzenie swojego istnienia, próba powrotu do Boga zamiast pogrążania się w świecie pozwalają pojąć, że świat rozpościera się przed nami „jak gdyby jakaś droga” (Orygenes 1979: 157).

Doświadczenie tego przejmującego braku rodzi tęsknotę, nostalgię za jednością, spokojem i pełnią, wskazuje, że nasze istnienie nie rozgrywa się w przestrzeni, która byłaby w harmonijnej strukturze uniwersum przypisana nam jako miejsce docelowe. Takie doświadczenie rysuje więc przed naszą obecną kondycją horyzont, ku któremu kieruje się tęsknota, rysuje przestrzeń jakiegoś „tam”, które rozsadza spokój naszej struktury bycia „tu”. W filozofii opartej na schemacie wyjścia-powrotu doświadczenie takiego niepokoju i braku jest zarazem ściśle związane z uprzednim odczuciem absolutnego szczęścia i pełni. Dlatego właśnie Augustyn pisał: „Pragnę zrozumieć, czy pojęcie szczęścia jest w pamięci. Przecież nie tęsknilibyśmy za nim, gdybyśmy go nie znali” (2007: 301). Niepokój nie pozwala nam zadowolić się tym światem i wskazuje daleki punkt docelowy naszej egzystencji. Pewność istnienia Boga jako przystani każe nam wierzyć, że taki punkt docelowy istnieje. „Tu” może być pojęte jako droga tylko wtedy, gdy gdzieś w oddali majaczy jakieś „tam”, stąd słowa Augustyna: „To Słowo jest początkiem, trwałą podstawą – gdyby Go nie było, nie mielibyśmy dokąd powrócić z naszych błędzeń” (Augustyn 2007: 345).

W powyższych słowach manifestuje się charakterystyczne od czasów Filona pojmowanie Logosu, które u myślicieli chrześcijańskich przeszło kolejną modyfikację. Logos, u myślicieli antycznych bezosobowe prawo, podług którego funkcjonuje rzeczywistość, został przez Filona pojęty jako przestrzeń myśli boskich, personifikowana często jako Archanioł czy figura Mądrości Bożej. Orygenes, idąc za intuicjami prologu Ewangelii według świętego Jana, przeszczepił taką myśl na grunt chrześcijański. Platonijskie idee jako modele bytu stały się myślami Boga, którymi kierował się on w swym projekcie stwórczym. Dionizy Areopagita nazywa je „wzorcami rzeczy”. Są to „substancjotwórcze zasady, które pojedynczo przedistnieją w Bogu” (Pseudo-Dionizy 1997: 118). Brak tu jednak doprecyzowania, czy wzorce rzeczy są wzorcami ogólnych gatunków bytów, czy też każdego bytu poszczególnego. Taką drogę pojmowania „wzorców” przyjmuje Maksym Wyznawca – jeden z komentatorów pism Dionizego. Ponieważ nasza idea jest w umyśle Boga, to wieczna część naszego bytu pozostaje w Bogu.

Ale skoro po akcie wyjścia jesteśmy poza Jego pełnię, to również jesteśmy poza pełnią samych siebie. Myśl tę trafnie opisuje Étienne Gilson: „Człowiek powraca po prostu do własnej Idei w Bogu. Nawet wtedy gdy człowiek odchodzi od Boga, pozostaje tam jego Idea. Każdy człowiek jest częścią Boga – *moiratheou*, w tej mierze, w jakiej – dzięki swej Idei – jego istota odwiecznie preegzystuje w Bogu” (Gilson 1987: 84). Mimo iż to Maksym Wyznawca *explicitie* wyraził ową myśl, to wydaje się ona znacznie wcześniej przeżywana jako naturalna koncepcja egzemplaryzmu. Augustyn pisał już, że po powrocie do Boga będzie „oczyszczony już, stopiony w ogniu Twej miłości. Wtedy okrzepnę i ustalę się w Tobie, w Twojej prawdzie będącej formą mej istoty” (Augustyn 2007: 367). Taka koncepcja pozwala zatem wyrazić myśl, że powrót do Boga jest tożsamy z powrotem do siebie przy jednoczesnym uniknięciu pułapki utożsamienia podmiotu powracającego z Bogiem. Dodatkowo potęguje ową egzystencjalną *profunditas* chrześcijańskiej wizji podmiotu powracającego. *Epistrophe* nie oznacza dążenia do Boga jako jakiegoś zewnętrznego Absolutu, z którym złączenie byłoby bytowym „dodatkiem”. Ten powrót dotyka samego jądra naszego jestestwa. Bycie poza pełnią jest zatem istnieniem w realnym, ontycznym braku. Sposób realizacji tęsknoty za ową pełnią, co najmniej od czasów Platona, widzi się w miłości jako ścieżce ku dobru i tym samym – ku szczęściu. Ponieważ Dobro w Platonńskiej wizji świata idei stanowi najwyższy szczebel, boskość *par excellence*, to miłość zostaje pojęta jako dążenie i tęsknota za ową boskością – jak ujmie to Giovanni Reale – „nostalgia za absolutem” (Reale 2001: 265). Figurą miłości u Platona staje się natomiast Eros, syn Biedy i Bogactwa.

Przekształcenie schematu wyjścia-powrotu oraz wprowadzenie osobowego Boga w miejsce bezosobowej Jedni pociąga za sobą znaczące zmiany w pojęciu samej miłości-tęsknoty. Antyczny Eros splata się w myśli Areopagity z chrześcijańską koncepcją miłosierdzia – *agape*. Werner Beierwaltes konstatuje wręcz, że Dionizy używa tych terminów synonimicznie (Beierwaltes 2003: 65). Zasadniczym *novum*, jakie wniosła myśl chrześcijańska do historii idei, jest całkowicie obca Grekom koncepcja miłości nie tylko człowieka do Boga, ale i Boga do człowieka. To nie tylko dusza jest kochającym i tęskniącym podmiotem, ale i sam Bóg pragnie powrotu umiłowanej duszy: „sam również ukazuje swoją żarliwość tak, że to, co jest pożądane, jest obiektem Jego żarliwej miłości” (Pseudo-Dionizy 1997: 91). Miłość Boga do stworzeń manifestuje się między innymi w darych Przezeń „opatrnościach”. Termin „opatrności” u Pseudo-Dionizego jest wieloznaczny, ale nie należy sądzić, że kryje się pod nim antyczna *pronoia* determinująca wolę człowieka. Ów dar ma pomóc w wyjściu z pełnego niepokoju stanu rozproszenia i niedoskonałości, ma pomóc odzyskać nam utraconą pełnię. Takim darem są na przykład mądrość i dobro, ale również – sam świat. Od czasów Filona z Aleksandrii świat pojmowany jest jako przejaw łaski Stwórcy, jako dar. Wszak to właśnie ów świat jest szlakiem, którym możemy kroczyć do Boga. Darem jest również hierarchiczna struktura tego świata, drabina bytów, po której piąć się możemy na utęskniony szczyt (zob. Pseudo-Dionizy 1997: 49).

W egzystencjalnym napięciu, którym przepełnione są *Myśli* Pascala, również wyraźnie widać dramatyczne doświadczenie niepokoju: „Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność. Szukamy szczęścia, a znajdujemy jedynie nędzę i śmierć” (Pascal 2012: 109). Nawet jeśli człowiek przewycięży piętzące się przed nim doraźne trudności, wówczas „spokój staje się nie do zniesienia” (Pascal 2012: 89), gdyż „nie ma tu na ziemi trwałego i prawdziwego zadowolenia” (Pascal 2012: 129). Spokój ów nie jest tu upragnionym stanem spełnienia, ku któremu kieruje się metafizyczna tęsknota, w porównaniu z nim jest on żalną pustką. Skoro więc ziemskie istnienie skazane jest na ciągłe doświadczenie niespełnienia, to owo spełnienie nastąpić może tylko poza nim: „Szczęście nie jest ani poza nami, ani w nas: jest w Bogu” (Pascal 2012: 152). Słowa takie mogłyby z pewnością zostać wypowiedziane również przez Pseudo-Dionizego czy Augustyna, ale kontekst, w którym padają one u Pascala, jest całkowicie odmienny. Jak zauważyliśmy już wcześniej, Bóg Pascala skrywa nie tylko to, jaki jest, ale również to, czy w ogóle jest. Pewność bycia w drodze ulega zatem załamaniu. Nadzieja na spełnienie metafizycznej tęsknoty człowieka i odnalezienie najwyższego szczęścia stają się nietrwałą nadzieją. Brak pewności istnienia Boga pociąga za sobą niemożność właściwego określenia kondycji człowieka: „Bóg, pragnąc uczynić trudność naszej istoty niezrozumiałą dla nas samych, ukrył jej węzeł tak wysoko [...], iż byliśmy zgoła niezdolni doń dotrzeć” (Pascal 2012: 172). Nie mamy więc żadnej wskazówki, czy rzeczywiście istnieje czekający na nas i pragnący naszego powrotu Ojciec. Toteż Pascal pisał przejmująco: „Jak nie wiem, skąd przychodzę, tak i nie wiem, dokąd idę; wiem tylko, iż opuszczając ten świat, wpadam na zawsze albo w nicłość, albo w ręce rozgniewanego Boga, nie wiedząc, która z tych dwóch możliwości może być moim wiekuistym udziałem” (Pascal 2012: 131).

Gdy u schyłku XVI stulecia Mikołaj Sęp-Szarzyński pisze o lęku, jakim napawają go „gwałtem obrotne obłoki” (Sęp-Szarzyński 2012: 54), a Agrippa d’Aubigné opisuje w pełnej napięcia poezji apokaliptyczne obrazy, to wykazują oni lęk zupełnie inny od tego, który przepełnia Pascala. Tamci bowiem obawiali się gniewu Boga jako nieprzewidywalnego sędziego, trwoga zaś autora *Myśli* wypływa z tego, że jego metafizyczna tęsknota, pragnienie sensu i ukojenia mogą nigdy się nie spełnić, gdyż niepewne jest samo istnienie Eschatonu. Tę tragiczną świadomość ludzkiej kondycji – jak zauważa Pascal – wielu chce zagłuszyć poprzez ucieczkę w uciechy tego świata, w rozrywkę – *divertissement*. Egzystencjalne znaczenie tego pojęcia w pewnej mierze oddaje jego etymologia. Wywodzi się ono bowiem od łacińskiego *divertire* – „odwracać się”. Oddanie się rozrywce jest odwróceniem się od prawdy o kondycji człowieka, tragicznej prawdy bycia i świadomości jego kruchości, ustawicznego narażenia na nagle zstępujący kres, po którym czekać może nas jedynie nicość: „Ostatni

akt jest krwawy, choćby cała sztuka była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze” (Pascal 2012: 96). Próby bliższego przyjrzenia się pojęciu tęsknoty, z którym strukturalnie wiążą się przedstawione motywy niepokoju i miłości, prowadzą do kolejnych wyszczególnionych na początku momentów bycia wobec Boga Ukrytego. Zaspokojenie tęsknoty wymaga podjęcia trudu dążenia. To z kolei rozgrywa się w świecie podarowanym nam jako droga, która – jak zaraz zobaczymy – jest przestrzenią znaków.

Omnis mundi creatura quasi liber et pictura

Autorem tych słynnych słów jest Alan z Lille – jeden z najwybitniejszych myślicieli dwunastowiecznego „renesansu”. Wypowiedziane tu wprost przekonanie, iż „każde stworzenie zarazem / księgą jest i obrazem” (cyt. za: Kowalski 2005: 104), wyraża wspaniale charakterystyczną cechę średniowiecznego postrzegania rzeczywistości, której źródeł dopatrywać się można w odziedziczonym z późnego antyku myśleniu platońskim. Samo bowiem pojęcie Platońskiego *methexis* implikuje symboliczny charakter doświadczanego świata. Jego jakości są nie-pełne, ale istnieją o tyle, o ile partycypują w pełni, na przykład niedoskonałe piękno tego świata wskazuje na piękno samo w sobie. Ponieważ jednak idee, zgodnie z chrześcijańskim egzemplaryzmem, pojęte są jako myśli Boga, to tym samym symbole tego świata wskazują nie na bezosobowe, wieczne jakości, ale na ich osobowego twórcę. Dziedzictwem myśli Antyku jest również kojarzenie piękna z harmonią i ładem, więc brzydota, jako przeciwieństwo piękna, jest dla Pseudo-Dionizego zaprzeczeniem ładu: „Zło, brzydota i choroba są tylko brakiem formy i utratą ładu” (Pseudo-Dionizy 1997: 104). Ponieważ świat jest harmonią – jest dobry, ponieważ zasada dobra „przejawia się w każdej rzeczy, chociaż żadna rzecz nie jest w Niej obecna” (Pseudo-Dionizy 1997: 72). Filozoficzna idea harmonii kosmosu narodziła się w kręgu pitagorejczyków, dla których świat przestał być przestrzenią rządów kapryśnego i nielogicznego *sacrum* i stał się *kosmosem*, w którym rozbrzmiewała muzyka sfer (zob. Reale 1993: 117). Tę symfonię ładu słyszał też Pseudo-Dionizy (zob. Pseudo-Dionizy 1997: 149). Zauważmy jednak, że przejęcie idei harmonii kosmosu, która manifestuje się od czasów Pseudo-Dionizego w wizji hierarchicznej struktury bytu, nie jest prostą kopią wizji pitagorejskiej wzbogaconej o istnienie osobowego Boga. „Wszystkie poznawane rzeczy mają w istocie liczbę” (cyt. za: Kirk, Raven, Schofield 1999: 195) – twierdził Filolaos. A skoro cała ta rzeczywistość opierała się w wizji pitagorejskiej na liczbie jako *arche* – cała była przejrzysta rozumowo, poznawczo czytelna. Bóg Pseudo-Dionizego jest przecież *absconditus*, nie jest czytelny dla myśli. Jego skryta Obecność rozsądza więc pojęcie przejrzystości wszelkiego bytu, gdyż ten, który jest Bytem w najwyższym stop-

niu, a który zarazem przekracza sam byt, jest nie-przejrzysty. To, co dostępne poznawczo – manifestujący się nam świat – wskazuje pięknem swej czytelności na nieczytelność istoty Ukrytego. Święty Augustyn wyraźnie opisuje doświadczenie znaków świata w formie opowieści o poszukiwaniu (czy raczej od-szukiwaniu) Boga. Pyta się kolejno żywiołów, zachwycony ich pięknem, czy są Bogiem. Te jednak odpowiadają mu przecząco. Augustyn pisze dalej:

Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: „Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o Nim samym”. Wielkim głosem zawołały: „On nas stworzył!”. Moim pytaniem było samo wpa-
trzenie się w te rzeczy, a ich odpowiedzią – ich piękność (Augustyn 2007: 283).

Podstawowym językiem Księgi Świata jest zatem jej piękno. Istnienie Boga wyprowadzone jest tu nie jako wniosek logicznego dyskursu, skomplikowanego wnioskowania z dowodów kosmologicznych. Na Jego istnienie wskazuje sam świat i jego piękno ujęte w intuicyjnym przeżyciu i spontanicznym zachwycie. Augustyn pyta się żywiołów, czy są Bogiem, czyli zadaje pytanie: czy Prawda i Byt są „tu”. Przecząca odpowiedź wskazuje na majaczące w oddali „tam”. Ale sam fakt owego wskazania nadaje przestrzeni naznaczonej brakiem charakter znaku. Skoro świat ten jest znakiem, skoro wskazuje on na Tajemnicę swego stwórcy, to znaczy, że samo istnienie Boga pozostaje jawne. Jak już wcześniej stwierdziliśmy, *Deus Absconditus* średniowiecza skrywa swą istotę, a nie istnienie. Tak odczytać można słowa Areopagity, iż „znamy Boga poprzez porządek wszystkich bytów, które pochodzą od Niego i które są w pewnej mierze podobne i zbliżone do swych boskich wzorców” (Pseudo-Dionizy 1997: 127).

Widzimy więc, iż doświadczenie znaków świata staje się nieodzownym elementem koncepcji podmiotu istniejącego w obliczu Ukrytego. Poprzez fenomeny tego świata Bóg przychodzi na myśl, nawiedza człowieka-wędrowca pewnością swego istnienia. Ale zarazem pewność ta nie może stać się spokojem spełnienia. Doświadczenie bowiem bytowego symbolu nie jest jakimś cudem iluminacji, w którym objawione zostałyby pełen majestat i mądrość Boga: „wrażenia zmysłowe są echem mądrości” (Pseudo-Dionizy 1997: 125). Fenomeny tego świata są właśnie tylko echem i jako takie – odsłaniając, skrywają. Ponieważ świat ten jest jedynie *signans*, jego doświadczenie odsyła do skrytego *signatum*. To odesłanie transformuje kondycję istniejącego w kondycję wędrowca, która załamuje się za czasów Pascala. Cudowność wrażeń zmysłowych zostaje odarta z tajemnicy, gdyż dają się teraz wytłumaczyć mechanistycznie, w kategoriach pobudzenia nerwów:

Kiedy nam powiadają, że ciepło jest jedynie ruchem drobin, a światło **conatus recedendi**, którą odczuwamy, to nas dziwi. Jak to! rozkosz nie byłaby niczym innym jak tylko tańcem duchów? [...] Poczucie ognia, ów żar, który działa na nas w sposób zupełnie inny niż dotknięcie, wrażenie dźwięku i światła, wszystko to zdaje się nam tajemnicze, a wszelako jest grube jak uderzenie kamieniem [...] zawszeć rzecz sprowadza się do dotknięcia nerwów (Pseudo-Dionizy 1997: 56).

Platoński *Timajos* był jednym z niewielu pism antycznych myślicieli, które znane były również we wczesnym średniowieczu (za sprawą tłumaczenia Chalcydjusza). Wspaniałe obrazy mityczne, którymi Platon odmalował akt ukonstytuowania porządku świata z chaosu pierwotnego tworzywa przez demiurga, głęboko zakorzenione były w wyobraźni myślicieli średniowiecznych, w której Platoński semikreacjonizm splatać się począł z chrześcijańską wizją stworzenia. Opis działania demiurga zawierał dwa szczególnie nośne motywy: 1) myśl, że kosmos ma pewien *telos*; jest dobry i rozumny niczym wielki organizm; 2) motyw kosmologicznej *mimesis* – naśladownictwa. Demiurg tworzył kosmos, wpatrując się w rzeczywistość idealną. Obie te koncepcje były łatwe do zaaplikowania na grunt myśli chrześcijańskiej i obie okazały się całkowicie nieprzystające do nowej wizji świata, która ukształtowała się pod wpływem heliocentryzmu Kopernika, infinityzmu Bruna oraz teorii Galileusza i Newtona.

To właśnie ten nowy obraz świata tak głęboko wstrząsnął Pascalem: 1) nowa wizja mechanistyczna, zakładająca eksplikację zjawisk ze względu na ich przyczyny, nie zaś cele, zerwała radykalnie z teleologizmem. Jego istnienie nie musiało już wskazywać na istnienie stwórcy. W prawach świata nie przejawiała się już troska dobrego Demiurga o swoje stworzenia, ale bezwzględna konieczność ślepego świata przyrody, którego poznanie umożliwia człowiekowi antycypację wydarzeń świata natury: „Natura zaczyna wciąż na nowo te same rzeczy: lata, dni, godziny; tak samo przestrzenie i liczby stykają się ze sobą. W ten sposób tworzy się rodzaj nieskończoności i wieczności” (Pascal 2012: 66). 2) Zerwanie z *methexis* równoległe pociąga za sobą zerwanie z *mimesis*. Natura przestaje być odbiciem idei, staje się nieprzejrzysta: „Natura naśladuje samą siebie. [...] Wszystko czyni i prowadzi jeden wspólny władca: korzenie, gałęzie, owoce; przyczyny, skutki” (Pascal 2012: 31). Poprzez te zmiany w wizji świata traci on swoją przejściowość, staje się wiecznym mechanizmem ślepych na zmiany. Owa utrata tymczasowości odbiera światu wymiar drogi, a człowieka wytrąca z kondycji wędrowca. Ujawniona przez nowożytną naukę stałość praw świata, absolutność jego czasu i przestrzeni, powoduje, że niemożliwe jest spełnienie oczekiwania kosmicznego *epistrophe*, gdyż – jak pisał Krzysztof Michalski – „opowieść o kosmicznej katastrofie, która skończy świat, jaki znamy, by dać miejsce nowemu i szczęśliwemu światu, nie przynosi już pocieszenia: w Pascalskim świecie nieskończonego czasu i nieskończonych, obojętnych przestrzeni nie ma na nią miejsca” (Michalski 1998: 272). Tym samym pojęcie „ostatniego momentu” czasu staje się bezsensowne i niemożliwe nawet do pomyślenia.

Należałoby jednak postawić pytanie, czy owo odbieranie świata jego przejściowości i kruchości nie dokonywało się już podskórnie u początków myśli średniowiecznej. Gdy Pseudo-Dionizy opisuje „nierozzerwalną zgodę i porządek wszystkiego” (Pseudo-Dionizy 1997: 128), gdy wyjaśnia na różne sposoby istnienie zła, które jest elementem owej doskonałej hierarchii i jest jedynie brakiem dobra, to czy przypadkiem nie traci z horyzontu podstawowej dla ducha hebrajskiego – z którego przecież wyrasta chrześcijaństwo – figury bycia-wygnanym,

tułaczki poza Edenem, utraconej harmonii i szczęścia, które przywrócić może tylko spełnienie mesjańskiej obietnicy? Jeśli u Pseudo-Dionizego, który kroczy metodologiczną drogą wskazaną przez Klemensa Aleksandryjskiego i Justyna Męczennika, zachodzi doskonała synergia wiary i rozumu, to czy jego filozoficzna wizja świata nie zagłusza napięcia oczekiwania na ponowne przyjście Mesjasza, nie przesłania trwogi i nadziei, jaką wzbudzać miałyby paruzja? Filozofia Pascala ukazuje nieprzystawalność porządku rozumu i wiary, których koegzystencja ulega drastycznemu złamaniu. Kiedy Pascal widzi w nędzy człowieka „nędzę wydziedziczonego króla” (Pascal 2012: 109) i kiedy twierdzi, że „istniało niegdyś w człowieku prawdziwe szczęście, po którym został nam obecnie jeno znak i ślad zgoła próżny” (Pascal 2012: 145), to nie mamy tu do czynienia z racjonalnym, filozoficznym *proodos-epistrophe*, ale z biblijną narracją o raj utraconym. Pascal szuka pocieszenia w wierze, która ujmuje obecny stan świata jako stan przejściowy, daje horyzont nadziei i sens oczekiwania. Ale nie jest to już żadna myśl wsparta pewnością *ratio*, lecz przeciwnie – to skok w „szaleństwo Krzyża, bez mądrości i znaków” (Pascal 2012: 332).

Aby zrozumieć głębiej tę znaczącą zmianę wizji świata, jaka zaszła w myśli Pascala, konieczne jest krótkie naszkicowanie procesu, który do owego przesunięcia doprowadził. Umberto Eco zaznacza, że ewolucja średniowiecznej wizji świata stopniowo prowadzi do osłabienia symbolizmu i poczucia metafizycznej pansemiozy (zob. Eco 2006: 100). W myśli świętego Tomasza widzi on doskonały przykład zachodzących w tym zakresie przemian. Realizm pojęciowy, implikujący doświadczenie świata jako symbolu, zostaje zastąpiony przez umiarkowany realizm, który przykuwa uwagę podmiotu do samego przedmiotu, nie zaś do tego, do czego ów przedmiot odsyła. W efekcie natura zaczęła tracić „swe cechy ponadrealne i zdolność przemawiania. Przestała być lasem symboli. Kosmos wczesnego średniowiecza musiał ustąpić wszechświatowi natury. [...] W pewnym momencie człowiek dostrzegł, że stworzenia boskie nie są systemem znaków, ale urzeczywistnianiem się form” (Eco 2006: 108). Dzieło Dunsa Szkota, silnie akcentujące to, co jednostkowe, przez doktrynę o *haecceitas*, było kolejnym stopniem tego procesu, jaki swoje apogeum znalazł w nominalizmie Ockhama, dla którego „powszechnik jest pojęciem lub jakimś znakiem dowolnie ustanowionym; natomiast żaden tego rodzaju element z istoty swej nie jest substancją” (Ockham 1971: 78). Takie ujęcie powszechników jest wyraźnie odpowiedzią na zasadniczą aporię, która generowana znów jest przez próbę pogodzenia ducha greckiego z hebrajskim. Myśliciele średniowieczni, idąc za intuicjami z prologu Ewangelii według świętego Jana, kojarzyli antyczne pojęcie *logos* z Synem Bożym, w którym to miały znaleźć się idee – wzorce stworzenia. Ale takie pojęcie wiecznych idei, poprzedzających akt kreacji świata czasowego, byłoby czymś ograniczającym wszechmoc Boga. Ujęcie idei i logosu jako stworzonych prowadziłyby zaś do subordynacjonizmu w relacjach trynitarnych. Ockhamowskie zerwanie z realizmem pojęciowym jest odpowiedzią na owe problemy i prowadzi do absolutyzacji wolnej i twórczej woli Boga.

Świat partycypanyjący we wzorcach bytów jawił się jako stały, gdyż ugruntowany w wieczności. Posunięcie Ockhama uczyniło zaś świat bytem nietrwałym i niekoniecznym, kruchym i zależnym od arbitralnej decyzji twórcy. Doświadczenie świata-symbolu opierało się na systemie korespondencji: przedmiot odsyłał do powszechnika, powszechnik odsyłał do Boga. Kiedy środkowy szczebel tej gry zwierciadeł zostaje skruszony, a powszechnik zostaje zrozumiany jako „pojęcie lub znak dowolnie ustanowiony”, to cała konstrukcja gwałtownie się załamuje. Między Bogiem i światem powstaje interwał nie do pokonania. Ciekawe jest to, że to właśnie w duchowości właściwej *devotia moderna* późnego średniowiecza następuje wyraźna interioryzacja pobożności. Można ją odczytać jako odpowiedź na załamanie koncepcji świata-księgi. Boga szukać zaczęto w otchłani duszy, nie zaś w zaszyfrowanej naturze.

Czy to właśnie ten proces doprowadził do nowożytnej wizji natury-mechanizmu, w obliczu milczenia której stoi Pascal? Czy można tu mówić o początkach tego, co Max Weber nazwał „odczarowaniem świata”? Wydaje się, że problem ten jest jednak bardziej skomplikowany i spojrzenie na to, co dzieje się z obrazem natury od późnego średniowiecza, i na to, co stało się z nim w okresie triumfu nauk nowożytnych, nie może zostać ujęte jedną nazwą „odczarowania”. Cały ten proces można spróbować ująć trafniej jako dialektykę wspomnianego ducha greckiego i hebrajskiego, które nie mogą być złączone w jedną całość. Średniowieczna wizja świata-znaku byłaby zakorzeniona w duchu greckim, dla którego rzeczywistość czasowa stawiała się „ruchomym obrazem wieczności” (Platon 1999: 40), w świecie bowiem odbijał się *aion* – to, co stałe i niezmiennie. W tradycji judeochrześcijańskiej obrazem Wiecznego jest tylko człowiek, ale nie znaczy to, że byłby on prostym odbiciem tego, co stałe i nieruchome, gdyż specyfiką duchowości hebrajskiej jest pojęcie Boga jako nieprzeniknionego i dynamicznego. Świat pojęty jest tu również – na początku stworzenia – jako dobry i piękny, ale miano *imago dei* przysługuje tylko człowiekowi, który przez ów szczególny status zostaje wyodrębniony z całości, wywyższony ponad nią. Według tej tradycji w świecie nie odbija się niezmiennność, ale przeciwnie – jest on kruchy i zależny tylko od woli Boga. Zatem o ile wizja świata-księgi wypływała z ducha greckiego, to przemiany w pojmowaniu człowieka i natury, które dokonują się za czasów Ockhama, byłyby bliższe duchowi hebrajskiemu. Duch grecki zatem triumfuje zawsze, gdy w obrazie świata za wielością zmiennych zjawisk kryje się coś wiecznego, *sacrum* niezmienności. Duch hebrajski zaś rozбивa takie *sacrum*, jest żywiołem de-sakralizującym (zob. Qunzio 2006: 23). W tej optyce nowożytne odczarowanie natury staje się raczej jej ponownym zczarowaniem, szarżą *ratio*, które nieświadome jest nawet swego zakorzenienia w paradygmacie greckim. Agata Bielik-Robson widzi w rodzącym się za czasów Pascala konflikcie rozumu i nauki wręcz konflikt dwóch typów wrażliwości religijnej: greckiej i hebrajskiej (zob. Bielik-Robson 2012: 351). Absolut, kryjący się za zmiennością świata, nazywa się teraz *prawem przyrody*, a osobowy Bóg zostaje albo zepchnięty do roli deistycznie pojętego zegarmistrza, albo

jego istnienie nie zostaje uznane za konieczne do spójnego wyjaśnienia świata. Zauważmy jednak, że pewność systemów racjonalistycznych XVII wieku pociągała za sobą pewność istnienia Boga (np. u Kartezjusza, Leibniza czy Spinozy). Zdawało się im, że włączyli w system oczywistość bycia Absolutu, ale tak naprawdę ów Absolut był redukowany do prawa, zasady, reguły, która stanowi fundament stałości praw świata. Ulegli oni więc złudzeniu możliwości racjonalnego dotknięcia problemu Boga (Goldmann 1964: 38). To, jak złudne jest to przekonanie, zostaje zdemaskowane przez trwogę Pascala – trwogę, w której odbija się myśl o możliwej nieobecności Boga.

Szczególne miejsce w pismach Dionizego zajmuje wspomniana już wcześniej idea hierarchii, stanowiąca nieodłączny element jego wizji świata. W *De Coelesti hierarchia* podejmuje on próbę pieczołowitej rekonstrukcji rzeczywistości anielskich inteligencji, które zamieszkują kolejne szczeble nadmysłowego świata. Głęboka egzegeza Pisma pozwoliła Areopagicie znaleźć imiona dla mieszkańców kolejnych poziomów bytowego interwału i wprowadzić majestacyjny porządek do owej, przeczuwanej od dawna w filozofii, rzeczywistości pomiędzy światem a Boskością. Andrei Plešu, analizując filozoficzne znaczenie pojęcia bytów anielskich, dochodzi do wniosku, że pełnią one między innymi funkcje, które nazywa odpowiednio *dywersją odległości* (zob. 2010: 191) oraz *relatywizacją samotności* (zob. 2010: 196). Po pierwsze zatem, wizja anielskich bytów pozwala na zachowanie jakiegoś łącznika pomiędzy światem a transcendentnym Bogiem, by uniknąć bezpośredniej konfrontacji między niedoskonałością „tu” a niepojętą pełnią oddalonego Absolutu, który przez swą niedosiężność zniknąć może z horyzontu bycia. Po drugie, pojęcie jakiegoś bytu usytuowanego pomiędzy Bogiem a człowiekiem daje ludzkiemu jestestwu punkt oparcia w kimś, kto samemu pragnąc Absolutu, roztaczałby opiekę nad bytami niższymi. Jak pisał bowiem Pseudo-Dionizy, anioły „są nauczycielami i przewodnikami w boskim wtajemniczeniu dla niższych stopniem i prowadzą je do zbliżenia, oświecenia i wspólnoty z Bogiem” (Pseudo-Dionizy 1999: 65). Człowiek nie jest więc sam w swym dążeniu do Źródła, jego ziemskiej drogi nie spowija ciemność opuszczenia, ale poczucie bliskości anielskich przewodników. Oczywiście jest, że wizja rzeczywistości u Pascala nie może drogą filozoficzną utrzymać pojęcia aniołów-pośredników. W ten sposób bytowy interwał staje się nie do przebycia, a człowiek zostaje osamotniony w swych metafizycznych dążeniach, w których nie może liczyć na żadne przewodnictwo.

Vincent Carraud stawia tezę, że pojęcia, między którymi u Kartezjusza zaszło wyraziste rozróżnienie, na gruncie myśli Pascala wchodzą w relację głębszego typu. Zamiast prostego, językowego *distinction* pojawia się realny i przeżyty *distance* (zob. Carraud 1992: 234). Zatem rozróżnienie na porządek *res extensa*, *res cogitans* oraz Absolut jako substancję samowystarczającą, które to u Karte-

zjusza stanowiły elementy jednego systemu, u Pascala – by użyć słowa Lévinasa – wyabsolutniają się, to znaczy nie mogą stworzyć systemowej całości, gdyż pomiędzy nimi konstytuuje się nieprzekraczalny dystans, nie do pomyślenia na gruncie średniowiecznej wizji Pseudo-Dionizego. Świadomy swego tragizmu człowiek zostaje pozbawiony harmonijnej wspólnoty zarówno ze światem natury – milczącym i obojętnym – jak i z Bogiem (jeśli Ów w ogóle istnieje), z którym nie mamy „żadnego punktu styczności” (Pascal 2012: 178). Podmiot w filozofii Pascala staje się więc bytem samotnym, radykalnie wyodrębnionym, biegunowo przeciwnym podmiotowi Pseudo-Dionizego – harmonijnie wtopionemu w całość.

Droga dążenia

Parmenides doświadczony przez siebie moment poznania Prawdy ujął w symboliczną opowieść o podróży rydwanem do krainy światła (zob. Kirk, Raven, Schofield 1999: 243). Bruno Snell zauważa, że to właśnie w tym dziele dokonuje się zasadniczy przełom w pojmowaniu samego *noein*, które dopiero teraz zyskuje znaczenie myślenia jako poznawczego wysiłku (zob. Snell 2009: 298). Symbolem owego trudu dążenia do prawdy staje się zaś zastosowany przez Parmenidesa obraz przemierzania drogi. U Platona metafora poznawczej drogi do Prawdy-Bytu zostaje wzbogacona o wymiar etyczny, gdyż to, co w najwyższym stopniu boskie, zostaje rozpoznane jako Dobro. W takiej formie zostaje ów obraz odziedziczony przez myśl chrześcijańską i splata się z opisanym wcześniej schematem *proodos-epistrophe*. Ale mimo wyjątkowego statusu ontycznego człowieka nie jest on jedynym bytem, który przeżywa owo dążenie od Absolutu do Absolutu – w wizji Pseudo-Dionizego każdy bowiem byt zmierza do utraconej Pełni, a nawet „sam niebyt jest wypełniony pożądaniem dobra” (Pseudo-Dionizy 1997: 79). Tak pojęte dążenie jest zatem procesem na skalę kosmiczną i na każdym poziomie hierarchii uniwersum realizuje się ono inaczej: „Wszystkie rzeczy powracają do niego zgodnie z ograniczeniem swojego bytu i wszystkie go pożądają: rozumne i myślące przez poznanie, zmysłowe przez zmysły, pozbawione zmysłów przez naturalny ruch życiowego instynktu” (Pseudo-Dionizy 1997: 81). Zatem wyjątkowość człowieka nie zasadza się na dążeniu do Absolutu, właściwym całemu stworzeniu, ale jedynie na sposobie realizacji tegoż dążenia. Z przytoczonych słów wyłania się to, co Pseudo-Dionizy uznaje za cechę dystynktywną ludzkiego zmierzania do Absolutu: trud poznawczy umożliwiony przez jego rozumność. Osobliwy jest fakt, że autor *Teologii mistycznej* rzadko używa wprost nazwy „człowiek”, określając ludzki byt najczęściej mianem „bytu obdarzonego intelektem” (Pseudo-Dionizy 1997: 49), czy też „bytu obdarzonego wolnością” (Pseudo-Dionizy 1997: 108). W mnogości ta-

kich wyrażen manifestuje się zarysowany już model antropologiczny: to wizja podmiotu harmonijnie włączonego w całość. Człowiek zostaje więc w pierwszej kolejności określony jako byt – co podkreśla wspólnotę między nim a całością innego bytu stworzonego i dopiero na drugim miejscu wskazane jest to, co konstytuuje jego wyjątkowość i co różni go od innych bytów, jego *differentia specifica*, czyli bycie wolnym i rozumnym. Obdarowanie tymi dwoma przymiotami w wizji Pseudo-Dionizego nie jest tylko czymś danym, ale przede wszystkim zadaniem. Opatrzność, która obejmuje uniwersum Pseudo-Dionizego, nie narzuca bowiem człowiekowi niczego:

Nie zgadzam się z bezsensownym gadaniem tych, którzy twierdzą, że Opatrzność musi, nawet wbrew naszej woli, prowadzić nas do cnoty, bo gwałcenie natury nie jest zadaniem Opatrzności. Otóż, faktycznie, Opatrzność sprzyja każdej naturze; czuwa nad bytami obdarzonymi wolnością ruchu jako nad samoporuszającymi się (Pseudo-Dionizy 1997: 108).

Wolność i rozumność konstytuuje zatem nieznanym innym bytom wymiar odpowiedzialności za kroczenie właściwą drogą do Boga. Wprawdzie dzięki Bożej „dobroci wszystkie byty istnieją, są powoływane do życia i są utrzymywane w istnieniu” (Pseudo-Dionizy 1997: 50), ale tylko w wypadku człowieka realizacja owego powołania nabiera nieznanym niższym bytom głębi i doniosłości, gdyż człowiek może świadomie odrzucić Boskie wezwanie do powrotu, może zejść z właściwej ścieżki i nie wypełnić swego metafizycznego zadania, czyli nie „poznać i czynić dobra, które winno być znane” (Pseudo-Dionizy 1997: 109). Pewność Pseudo-Dionizego co do tego ugruntowanego transcendentnie poznawczo-etycznego zadania wyjawia jego niezachwiane przekonanie o istnieniu samej ścieżki prowadzącej do Boga, którą kroczy całe stworzenie. Możliwe jest zatem zbłądzenie, możliwe jest zejście z drogi, ale nie podważa przekonania o istnieniu samej drogi. Każdy stan zbłądzenia odniesiony jest do właściwej ścieżki istnienia. Przekonanie takie charakterystyczne jest dla całej duchowości średniowiecznej, co wyjaśnia, dlaczego – jak pisał Clive Staples Lewis – w wiekach średnich „wszelkie poczucie braku drogi, zaskoczenia i czegoś całkowicie obcego – wszelka agorafobia – są tak znacząco nieobecne” (Lewis 2008: 94). Oto przekonanie, które ulega całkowitemu załamaniu w myśli Pascala.

Przedstawiony powyżej zarys właściwej autorowi *Myśli* wizji świata doprowadził nas do wniosku o bytowym „wyodrębnieniu” podmiotu i pozbawieniu go wspólnoty z otaczającym światem. Zatem wpisane w Pascalski podmiot dążenie realizuje się w owym całkowitym wyodrębnieniu. Świat do niczego nie dąży, *res extensa* nie ma mocy sprawczej i nie może w żaden sposób zmienić swego położenia. Kiedy w spadku po Antyku pojęcie duszy kojarzone było przede wszystkim z pojęciem życia, to cały świat jawił się jako obdarzony duszą. Gdy Kartezjusz pojął życie jako właściwość biologiczną, a z pojęciem duszy

związał tylko świadomość, to świat natury zaczął się jawić jako odarty z ducha mechanizm. Przepelniony życiem kosmos, w którego hierarchiczny układ wpisany był podmiot Pseudo-Dionizego, odsuwa się teraz w cień, a na pierwszym planie pozostaje tylko zagubiony w swym dążeniu człowiek:

Żeglujemy po szerokim przestworzu, wciąż niepewni i chwiejni, popychani od jednego do drugiego krańca. Czegokolwiek chcielibyście się uczepić, wraz chwieje się to i oddala, a jeśli podążamy za tym, wymyka się, wyslizguje się i wieknie ulata. Jest to stan naturalny, najbardziej wszelako przeciwny naszym skłonnościom; pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy, aby zbudować na niej wieżę wznoszącą się w nieskończoność, ale cały fundament trzaska i ziemia rozwiera się otchłanią (Pascal 2012: 50).

Wspomniane tu przez Pascala „niepewność i chwiejność” egzystencjalnej żeglugi trwale wpisane są w jego wizję podmiotu. Zbłądzenie nie jest po prostu zejściem ze ścieżki, której istnienie traci już swą pewność wraz z pewnością istnienia Tego, do którego ona prowadzi. Doświadczenie zagubienia nie dotyczy okazjonalnie zstępującego stanu emocjonalnego, nie jest przelotnym doświadczeniem psychologicznym, ale przede wszystkim faktem ontologicznym, który trwale wpisany jest w strukturę ludzkiego istnienia rozgrywającego się w milczącym bezmiarze: „L’homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver” (Pascal 1896: 130). Francuskie słowo *égaré*, które oznacza tyle co „zagubiony, zabłąkany”, wywodzi się od czasownika *garer*, stanowiącego w pierwotnym znaczeniu niezależny wariant słowa *garder* (Bloch, Wartburg 1975: 215). Oba te czasowniki oznaczały więc: „chronić”, „wprowadzić do schronienia”. W słowie *égaré* czasownik został połączony z prefiksem *es* pochodzącym od łacińskiego *ex*, czyli „z”, „od”. Dosłownie *égarer* oznaczałoby więc „od-chraniać”, czyli wyprowadzić coś ze stanu bycia chronionym, ze stanu bezpieczeństwa, ze stanu bycia „u siebie”. *L’homme égaré* zatem to człowiek, który ma poczucie zagubienia w sensie braku własnego miejsca, bycia poza jakąś metafizyczną Itaką. Ale tragizm tej wizji opiera się właśnie na wątpliwości, czy taka metafizyczna ojczyzna w ogóle istnieje.

Wyodrębnienie podmiotu i wykopanie przepaści między nim a resztą uniwersum prowadzi do uwypuklenia wskazywanych już przez Pseudo-Dionizego cech dystynktywnych ludzkiego bytu, które warunkują jego sposób realizacji metafizycznego dążenia. Owymi cechami były 1) wolność i 2) rozumność. Przyjrzyjmy się im bliżej w kontekście rozpatrywanego motywu:

1) Osobliwym faktem jest, że wolność była wielokrotnie wskazywana jako cecha konstytutywna ludzkiego bytu wśród platonizujących myślicieli wczesnośredniowiecznych. Można postawić pytanie, czy aby na pewno w wypadku takiego paradygmatu można mówić o prawdziwej wolności. Przejęte z Antyku myślenie oparte na kategorii *methexis*, z którym nie udało się zerwać Pseudo-Dionizemu, zakłada uczestnictwo stworzenia w Bogu. Człowiek jako wolna jednostka może zejść z właściwej ścieżki i pogłębić stan odpadnięcia od Pełni: „Prawda jest bytem, tak więc odstępstwo od prawdy jest odpadnięciem od bytu” (Pseudo-Dionizy 1997: 133). Taki schemat myślenia rodzi wiele wątpliwości: na

przykład pozostaje niejasne, jak na płaszczyźnie ludzkiego bycia realizuje się owo „odpadnięcie” i zanik bytu. Czy oznacza fizyczną destrukcję, czy duchową degradację? Z takiego myślenia wyłania się jednak znacznie bardziej doniosły problem filozoficzny: jeśli natura Absolutu pozostaje zakryta, ale jego istnienie i ścieżka, która doń prowadzi, pozostają jawne, to czy doniosły problem wolności człowieka nie jest zredukowany do prostego „tak” lub „nie” co do pozostawania na owej drodze powrotnej do Źródła? I jeśli jawne jest, że zbłądzenie oznacza odpadnięcie od Bytu-Prawdy-Dobra, czyli coś – jakkolwiek to rozumieć – bezdyskusyjnie złego dla sytuacji ludzkiego jestestwa, to czy nie jest równie oczywiste, że podmiot świadomy swej kondycji i konsekwencji wyboru zdecyduje się dla swego dobra pozostać na owej ścieżce? Jeśli taki podmiot zdolny byłby do właściwej oceny swej sytuacji, to jedynym racjonalnym rozwiązaniem byłaby odpowiedź „tak”. Czy pełnia wolności nie jest zatem na takim gruncie fikcyjna? Wyłania się stąd zasadniczy wniosek: aby wolność była prawdziwie możliwa, nie tylko natura Absolutu, ale i Jego istnienie, i sama ścieżka doń muszą być zakryte. To, co wieczne, obiektywne i absolutne – Bóg pojęty jako prawda i dobro – nie może wprost wkroczyć w horyzont bycia człowieka bez redukcji lub zniszczenia jego wolności, bo wówczas – jeśli ów człowiek pojęty jest jako zdolny do autorefleksji, racjonalny podmiot, który pragnie prawdy i dobra – uzna, że jedynym słusznym wyborem jest oddanie się owej pewnej i jawnej absolutności. Ten problem, który zdawałby się absurdem dla człowieka średniowiecza, zupełnie inaczej realizuje się w myśli Pascala, który wie, że „jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli” (2012: 255). Karol Kleczka zauważa, że największe i najbardziej doniosłe refleksje o ludzkiej wolności w średniowieczu rodzą się w jego późnej fazie, w filozofii spod znaku Dunska Szkota i Ockhama: „Podstawową kategorią stała się ludzka wolność. Człowiek stara się oderwać od konieczności natury, pragnie samostanowić swoje istnienie” (Kleczka 2009: 131). Ma to bezpośredni związek ze wspomnianym w poprzednim podrozdziale kierunkiem ewolucji średniowiecznej wizji natury. Kruszenie się koncepcji świata-księgi odzierało ją stopniowo z cudowności i uduchowienia. Człowiek świadomy swej wolności i duchowego wymiaru własnego bycia coraz głębiej odczuwał wyjątkowość swej bytowej sytuacji i pewny był zarazem wolności Stwórcy, którego nominalizm „wyzwolił” z konieczności podporządkowania się wzorcom wszechrzeczy. Oto byty wolne – Bóg i człowiek – zostały niejako przez wyjątkowość swego statusu przeniesione na inny plan refleksji o świecie. W myśli Blaise’a Pascala pojęcie przez człowieka świata natury jako zdeterminowanej maszyny uświadomiło mu jego wyodrębnienie, nieznanne wcześniejszej myśli w takim stopniu. Zdawałoby się zatem, że owo wyodrębnienie polega przede wszystkim na świadomości bycia wolnym: ponieważ niedane są żadne znaki od Absolutu i niemożliwe jest zdobycie ufundowanej racjonalnie pewności o właściwej ścieżce, która prowadziłaby do Źródła i wokół której ogniskowałoby się ludzkie bycie. Odkrycie ontologicznego *égarement* prowadzi więc do ujawnienia nieznanego wcześniej wymiaru wolności, ale zarazem – tra-

giczności ludzkiego bycia, o której zapomnieć można tylko przelotnie, oddając się *divertissement*. Problem wolności w myśli Pascala nie jest wszakże tak jednoznaczny. Wielokrotnie wskazywał filozof – z pozycji wiary, nie rozumu – sytuację człowieka jako sytuację upadku i naznaczenia grzechem, który przecież pociąga za sobą ludzką niemoc. Jedynym ratunkiem staje się więc łaska, co tak wyraźnie podkreślali janseniści. Prawdy wiary są więc dla Pascala busolą w egzystencjalnej żegludze, wskazując ścieżkę, wokół której organizować można swe istnienie. Należy niemniej zwrócić uwagę, że i sama wiara to „dar Boga” (Pascal 2012: 190). U Pascala mamy zatem do czynienia z sytuacją osobliwą: jedyna pewność w sprawach ostatecznych może przyjść do człowieka z zewnątrz – jako łaska. W ten sposób dokonuje się zdruzgotanie Kartezjańskiego przekonania, że człowiek może je przeniknąć własnym wysiłkiem poznawczym i włączyć w racjonalny system. To przekonanie Pascala to naturalna konsekwencja rozbicia paradigmatu „całości” poprzez, jak twierdził cytowany już V. Carraud, oparcie myślenia na *distance*. Pascalska wizja łaski rodzi od razu szereg niejasności i pytań, które tradycyjnie towarzyszyły każdej refleksji nad próbą pogodzenia tejże łaski z ludzką wolnością. Mimo to to właśnie Blaise Pascal będzie stanowił istotną inspirację dla dwudziestowiecznego egzystencjalizmu, w którego centrum postawiony zostanie problem poczucia ciężaru wolności i dążenia do ucieczki przed nią w nieautentyczność, którą antycypowało Pascalskie *divertissement*. Ale pojęcie nieautentyczności będzie o wiele szersze, gdyż obok rozrywki będzie zawierało na przykład to, co Karl Jaspers nazywał ucieczką w światopogląd. Optyka przyjęta przez Jaspersa zastosowana do rozważanego tu problemu w myśli Pascala kazałaby postawić pytanie, czy to sam Pascal – po przetarciu nowych horyzontów myśli na temat ludzkiego podmiotu i uświadomieniu sobie w nowy sposób jego kondycji – nie wpadł w dramatyczne poszukiwanie punktu pewności, którą dać mu mógł w pewnym stopniu światopogląd chrześcijaństwa i doktryna łaski w wydaniu jansenistów, która zagłuszyła niepokój wolności podmiotu wyodrębnionego.

2) Naturalną konsekwencją wspomnianego przejęcia antycznej wizji Absolutu jako Dobra-Bytu-Prawdy jest powiązanie ludzkiego dążenia poznawczego z dążeniem do metafizycznego dobra – a więc poziomu epistemologicznego z poziomem etycznym. Oba te oblicza dążenia do Źródła – zgodnie z wizją wywodzącą się od Platona i antycypowaną w Sokratejskim intelektualizmie etycznym – realizują się poprzez ludzką rozumność, która jednak wzbogacona zostaje w średniowieczu wątkiem wzajemnej miłości Boga i człowieka. Poglądy epistemologiczne Pseudo-Dionizego streszczają doskonale następujące słowa: „O Bogu mówią i intelekt, i rozum, i wiedza, i dotyk, i wrażenie, i mniemanie, i wyobrażenia, i imię, i wszystko inne, i jest On niepoznawalny, niewyraźalny, niewysłowiony” (Pseudo-Dionizy 1997: 127). Zatem zarówno rozum, jak i percepcja zmysłowa są niezbędne w poznawczym trudzie. Wrażenia zmysłowe są, jak już wspomnieliśmy, „echem mądrości” i jako takie pełnią szczególną rolę w procesie poznawczym – zachwycają pięknem świata-znaku i wskazują

na majestat Ukrytego. Ten typ poznania jako objawienie naturalne „stanowi jedynie bodziec do poszukiwań. Objawienie nadnaturalne udziela odpowiedzi na pytania, które wzbudziło objawienie naturalne” (Stein 2006: 119). Koniecznym i specyficznym ludzkim poziomem poznawczym jest poznanie rozumowe, nadbudowane nad percepcją zmysłową. Jednak chrześcijańska wizja Boga jako kochającego i pragnącego powrotu stworzeń wnosi w problematykę poznania zupełnie nieznaną starożytności wątek: „On też dźwiga wzwyż, w stosownej mierze, tych, którzy zdążają ku niemu, i zespała ich w jedno mocą swojej własnej, prostej jedności” (Pseudo-Dionizy 1999: 48), „pociąga święte umysły do jego kontemplacji, do wspólnoty i do podobieństwa z nim” (Pseudo-Dionizy 1997: 49). Zatem w wizji Areopagity dobry Bóg, widząc poznawczy trud człowieka, zsyła mu łaskę pomocy, otwierając się na ludzkie poznanie. I tylko dzięki Bożej łasce człowiek osiągnąć może nawet *henosis*. Człowiek sam z siebie zdolny jest do poznawania, jak wielokrotnie wskazywaliśmy, tylko istnienia Boga, dalszy stopień dążenia możliwy jest wyłącznie dzięki łaskowości owego Istniejącego. Oczywiście ów poznawczy wysiłek nie jest dziełem kalkulującego *ratio*, ale rozumnego bytu głęboko tęskniącego do jedności ze stwórcą. „Wiedza o Bogu nie jest nigdy traktowana przez Pseudo-Dionizego jak wiedza teoretyczna, ale jest ona ściśle związana z dążeniem człowieka do zjednoczenia z Bogiem” (Stępień 2006: 93). Oczywiście jest, że Pascal nie może przejąć takiej wizji dążenia: dla niego i rozumowa, i zmysłowa percepcja oraz wiara nie prowadzą do tych samych wniosków. Ten rozpad prawdy wiary i poznania zmusza do wniosku, iż: „Robimy sobie bożyszcze z samej prawdy” (Pascal 2012: 255). Pascal pokazuje więc, że prawda rozumu, uwielbiona jako prawda jedyna, staje się idolem przesłaniającym prawdę innego typu, o której poznawcze wysiłki ludzkie nic nie powiedzą. Ta sama myśl w radykalizowanej i pogłębionej wersji kryje się w dramatycznym wyznaniu Fiodora Dostojewskiego, że „gdyby miał wybrać między Chrystusem i Prawdą, wybrałby Chrystusa” (Miłosz 1994: 67). Nawet jeśli Bóg skrywa swoje istnienie, nie dając żadnych znaków, które podtrzymać mogłyby zbawcze nadzieje, to sam trud dążenia nabiera dramatycznej głębi i wymaga nieporównywalnie większego, duchowego wysiłku. U Pascala dążenie realizuje się jako poszukiwanie: „Znajdować się tedy w tej wątpliwości to jest wielkie nieszczęście; ale kiedy się w niej tkwi, jest co najmniej nieodzownym obowiązkiem szukać” (Pascal 2012: 130). Wspomniane już *divertissement* było próbą ucieczki przed koniecznością owego poszukiwania. Ale dążenie to jawi się jako nieporównywalnie bardziej problematyczne niż u Pseudo-Dionizego: jak można szukać Prawdy, skoro rozum ślepy jest na to, co ostateczne? Jak można szukać wiedzy, skoro nie tylko wiara i percepcja, ale nawet zmysły i rozum mogą wejść w konflikt? Jak można odpowiedzieć na owe palące pytania, które chce się zagłuszyć rozrywką tego świata, jak odpowiedzieć samemu Bogu, którego radykalna skrytość jest najdonioślejszym pytaniem? Jeśli rozbity zostaje sojusz rozumu i wiary, płaszczyzny epistemologicznej i etyczno-egzystencjalnej, to jedyna odpowiedź na ostateczne pytania paść może z owej drugiej płaszczyzny: odpo-

wiedź taka nie będzie miała zatem realizacji na planie jakiegoś beczasowego, obiektywnego poznania, ale na planie jednostkowego przeżycia egzystencjalnego: „Prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jeno Jego obrazem i bałwanem” (Pascal 2012: 255). Takiej odpowiedzi udzielamy, jak zaznacza Krzysztof Michalski, „żyjąc tak, bądź inaczej; bądź żyjąc na świecie tak, jakbyśmy tu byli obcy, jakbyśmy tu byli tylko przejazdem, na chwilę; bądź żyjąc tak, jakby świat, który znamy, był naszym jedynym domem” (1998: 273). Odpowiedź na pytanie rzucone przez dramat nieobecności Boga jest więc wyborem egzystencjalnym, wyborem angażującym najgłębsze warstwy naszego jestestwa.

Deus absconditus czy *Deus abscondens*? Próba konkluzji

Rozważanie każdego z trzech tytułowych motywów pokazało, że nie sposób mówić o jednym z nich bez dotykania problematyki dwóch pozostałych. Ponadto refleksja nad owymi momentami bycia możliwa była tylko w odniesieniu do horyzontu, do którego bycie to ustawicznie się odnosi – horyzontu skrywającego się Boga. Widzieliśmy, że przesunięcia, jakie dokonywały się w pojęciu samego tegoż ukrycia, zachodziły równoległe z przesunięciami w wizji podmiotu i świata, w którym wydarza się bycie w obliczu Ukrytego. Stopień zanikania koncepcji świata-znaku okazuje się wprost proporcjonalny do pogłębiania się wizji skrycia Boga. Ten zaś kierunek przemian pociąga za sobą pogłębianie dramatyzmu doświadczenia tęsknoty podmiotu i trudu jego dążenia. Wreszcie – wszystkie te przesunięcia odkrywają nieznanne wcześniej horyzonty w pojęciu wolności dążącego podmiotu, która w pełni autentycznie realizować się może w świecie bez znaków, w obliczu Boga, który ukrywa swe istnienie i ścieżkę do siebie prowadzącą. Ukrycie Boga, brak znaków i brak odpowiedzi zakładają wizję podmiotu wyodrębnionego z uniwersum, odczuwającego wyjątkowość swego położenia jako jedyne go bytu, który pyta i tęskni w milczącym bezmiarze. To konstytuuje przestrzeń, gdzie prawdziwie wydarzyć się może ludzka wolność.

Przekonanie Pseudo-Dionizego o niemożliwości poznania natury Boga o własnych siłach zdaje się ustawicznie spychane w niepamięć przez tych, którzy pragną łatwej i pewnej odpowiedzi, jaką z dumą spełnienia wygłosić można *ex cathedra*, zapominając o konieczności nieskończonego dążenia i bycia w pełnej napięciu wolności. Jak zauważa Stanisław Obirek, taki apofatyczny sposób myślenia religijnego „nie znalazł posłuchu pośród teologów, którzy zamiast pełnego czci milczenia wobec niezgłębionej prawdy wybrali gadatliwość i pewność płynącą z formuły dogmatycznej” (Obirek 2011: 423). Tylko takie milczenie co do natury Boga mogłoby ukonstytuować przestrzeń możliwego spotkania i dialogu z tymi, którzy inaczej niż my ustosunkowali się do tajemnicy transcencji. Ale po przenikliwych analizach Emmanuela Lévinasa trudno mówić

o dialogu pomiędzy podmiotami, które – jak u Pseudo-Dionizego – uczestniczą w jakiejś całości. Przełamanie takiej wizji dokonuje się w myśli Pascala, on zaś widząc i przeżywając *distance* między podmiotem, światem a Bogiem, wyodrębnia podmiot z tła uniwersum, choć nie dostrzega jeszcze odkrytej w myśli dwudziestowiecznej wagi równie wyodrębnionego „Ty”.

Pascal dostrzega w strukturze ludzkiej duchowości takie miejsce, które wypełnić może w pełni tylko absolut, a ten przecież pozostaje nieobecny. Dlatego staramy się je „wypełnić wszystkim, co nas otacza [...] ale wszystkie [rzeczy] okazują się niezdatne; bo tę nieskończoną otchłań może wypełnić jedynie przedmiot nieskończony i niezmienny, to znaczy Bóg” (Pascal 2012: 145). Ucieczka w *divertissement* jest próbą zasłonięcia istnienia takiego miejsca. Ale Pascal nie dostrzegł wyraźnie, że znacznie gorsza pozostaje próba zapełnienia owej przestrzeni czymś innym i uwierzenie w absolutność jakiegoś żalostnego substytutu. Obojętnie, czy jest to idea państwa, ekonomii, prawa natury, czy nawet Kościoła – jeśli taki substytut urasta do rangi absolutu samego w sobie, to przesłania przestrzeń spotkania z innością i odziera nas z pełnego napięcia autentyzmu bycia. Przejmujące myśli Pascala odkrywają wagę egzystencjalnego wyboru dokonującego się jako odpowiedź przed dramatycznym pytaniem zadany przez nieobecność Boga, skrywającego wręcz swoje istnienie. I sam fakt takiego skrycia zostawia przestrzeń dla wyboru człowieka. Z naszych analiz można łatwo wyciągnąć wniosek, że wizja skrywającego się, osobowego Boga pozwala nadać nową głębię przytoczonej na początku myśli Heraklita. Bóg-Prawda się ukrywa, ponieważ chce być szukany, ale autentyzm tego poszukiwania możliwy jest tylko wtedy, gdy sam szukający pozostaje wolny. Oddanie się w służbę wspomnianego substytutu tego, co absolutne, jest próbą zatarcia własnej wolności.

W naszych rozważaniach wspominaliśmy wielokrotnie o „duchu greckim” i „duchu hebrajskim”. Nie miały one oznaczać oczywiście jakiejś dążącej do spełnienia absolutności – niczym w historiozofii Hegla – ale po prostu określony typ duchowości. Ich wielość i wzajemna nieredukowalność pokazują, że możliwy jest między nimi dialog, ale nigdy – harmonijne stopienie w całość. Zdaje się, że każdy taki „duch” zawiera jakiś odblask prawdy. Wielość ta jednak wyraźnie mówi, że prawda na tym świecie wydarza się w polifonii, której ujednocniająca synteza jest niemożliwa do zrealizowania. Nie oznacza to, że dochodzimy tu do relatywizmu, zaznaczamy jedynie nieobecność jednej, prostej i wszechogarniającej prawdy na tym świecie, bez rozstrzygania, czy taka istnieje gdzieś poza jego granicami. Jeśli jednak taka absolutna prawda i dobro realnie gdzieś istnieją i są tożsame z osobowym i miłosiernym Bogiem, to musi On pozostać ukryty, by nie zamknąć horyzontu wolności człowieka absolutnością i apodyktycznością swej obecności. Lecz jeśli dzieje można ująć jako proces, w którym dochodzi do powiększania granic ludzkiej wolności, pogłębiania świadomości bycia wolnym i wielowymiarowego rozszerzania możliwości człowieka – to czy Bóg nie musiałby pogłębiać swojego skrycia? Z tła naszych rozważań można wyciągnąć taki spekulatywny wniosek. Może więc warto byłoby

przemyśleć nie wizję Boga, który się ukrył (*Deus absconditus*) poprzez jedno-razowy akt cofnięcia, luriańskiego *cim-cum*, ale wizję Boga wycofującego się nieustannie, niezmiennie pogłębiającego swoje skrycie (*Deus abscondens*). Owo wycofywanie byłoby w takiej optyce systematycznie składaną ofiarą na rzecz ludzkiej wolności. Niemniej takie historycznie rozgrywające się *cim-cum* nie mogłoby być tylko prostym odchodzeniem. Jak zauważa Andrei Plešu, kończąc swą egzegezę biblijnej walki Jakuba z aniołem, Bóg może prawdziwie przyjść tylko wtedy, gdy odchodzi (zob. Plešu 2010: 187). Paradoksalna natura boskości wzywa bowiem dramatem swego odejścia, wzywa do odpowiedzialności i autentyzmu w niemożliwym do spełnienia dążeniu, w ciągłym napięciu niepewności i otwarcia na nowość. Taka perspektywa daje szansę odczytania na nowo sensu zdiagnozowanej przez Nietzschego śmierci Boga, która byłaby w tej optyce kulminacyjnym momentem procesu odchodzenia, stanowiącego zarazem ofiarowywanie wolności, wzywanie do autentycznego poszukiwania i korzystania z (za)danego daru.

Wiersz Rainera Marii Rilkego, który przytoczyliśmy na początku, zdaje się przejmującym świadectwem takiego poczucia odchodzenia Boga. Jeśli myślicielom średniowiecza właściwe było pojęcie skrycia samej istoty Boga, to mógł on – jako obecny – być, „znaki dając im w pracy i trudzie”. Poeta kończy swój utwór słowami:

Lecz on ruszył nagle i ludzie
w mieście pełnym trwożliwego gwaru
przyzwolili, przerażeni jego tonem,
by szedł dalej z werkiem wywieszonym,
i uciekli przed tarczą zegaru

(Rilke 1967: 42).

Świadka takiego „poruszenia” Boga widzieliśmy w Pascalu, poruszenia, które rozbiło fundamenty pewności systemów wznoszonych jak owe dumne katedry z wiersza Rilkego. Ów ruch Boga skutkuje ucieczką człowieka – próbą zepchnięcia w nieświadomość radykalnego niepokoju, jakim napełnia niepewność i pustka po obecności Boga, ucieczką w nieautentyczność, którą pierwsza odkryła refleksja Pascala. Zaznaczony przez Rilkego fakt, że Bóg „idzie dalej” w swym wycofaniu, czyni pytanie postawione przez jego nieobecność wciąż aktualnym, czy raczej – wciąż aktualizowanym. Ta uobecniająca się coraz bardziej nieobecność wzywa do tego, by każdy z nas wciąż na nowo udzielał swą egzystencją odpowiedzi na pytanie tajemnicy Ukrycia.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2009, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, Warszawa.
- Augustyn, 1953, *Soliloquia*, [w:] *idem, Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Świderkówna, 1953, s. 5–77.
- Augustyn, 2007, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Kraków.
- Beierwaltes Werner, 2003, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. Piotr Domański, Kęty.
- Bielik-Robson Agata, 2012, *Posłowie*, [w:] *Drzewo poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. Piotr Bogalecki, Alina Mitek-Dziemba, Katowice, s. 346–364.
- Bloch Oscar, Wartburg Warther von, 1975, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris.
- Carraud Vincent, 1992, *Pascal et la philosophie*, Paris.
- Copleston Frederick, 2000, *Historia filozofii*, t. 2, tłum. Sylwester Zalewski, Warszawa.
- Eco Umberto, 2006, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. Magdalena Zabłocka, Mikołaj Olszewski, Kraków.
- Gilson Étienne, 1987, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Sylwester Zalewski, Warszawa.
- Goldmann Lucien, 1964, *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the 'Pensées' of Pascal and the Tragedies of Racine*, transl. P. Thody, London.
- Heinzmann Richard, 1999, *Historia filozofii średniowiecza*, tłum. Piotr Domański, Kęty.
- Jaeger Werner, 2007, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. Jerzy Wocial, Kraków.
- Kirk Geoffrey, Raven John, Schofield Malcolm, 1999, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. Jacek Lang, Warszawa – Poznań.
- Klecza Karol, 2009, *Bóg, człowiek i wolność. Refleksja nad źródłami średniowiecznego woluntaryzmu*, [w:] *Homo Viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, red. Marcin Karas, Kraków, s. 127–143.
- Kowalski Jacek, 2005, *Francja średniowieczna*, [w:] *Jacek Kowalski et al., Dzieje kultury francuskiej*, Warszawa, s. 19–228.
- Le Goff Jacques, 1994, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. Hanna Szumańska-Grossowa, Warszawa.
- Le Goff Jacques, 2008, *Bóg średniowiecza*, tłum. Krzysztof Kocjan, Warszawa.
- Lewis Clive Staples, 2008, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Ostrowski, Kraków.
- Michalski Krzysztof, 1998, *Krótką historia apokalipsy i jej zeświecczenia*, [w:] *idem, Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa, s. 267–283.
- Miłosz Czesław, 1994, *Ziemia Ulro*, Kraków.
- Obirek Stanisław, 2011, *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, Warszawa.
- Ockham Wilhelm, 1971, *Suma logiczna*, tłum. Tadeusz Włodarczyk, Warszawa.
- Orygenes, 1979, *O zasadach*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Warszawa.
- Pascal Blaise, 1896, *Pensées*, Paris.
- Pascal Blaise, 2012, *Myśli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa.
- Platon, *Timajos*, 1999, [w:] *idem, Timajos i Kritias*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa.
- Pleşu Andrei, 2010, *O aniołach*, przeł. Tomasz Klimkowski, Kraków.
- Płużański Tadeusz, 1974, *Pascal*, Warszawa.
- Proklos, 2002, *Elementy teologii*, tłum. Robert Sawa, Warszawa.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, 1997, *Pisma teologiczne 1*, tłum. Maria Dzielska, Kraków.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, 1999, *Pisma teologiczne 2*, tłum. Maria Dzielska, Kraków.

- Quinzio Sergio, 2006, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. Maciej Bielawski, Kraków.
- Reale Giovanni, 1993, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. Iwo Zieliński, Lublin.
- Reale Giovanni, 2001, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. Iwo Zieliński, Lublin.
- Reale Giovanni, 2008, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tłum. Iwo Zieliński, Lublin.
- Rilke Rainer Maria, 1967, *Bóg w średniowieczu*, [w:] *idem, Poezje wybrane*, tłum. Mieczysław Jastrun, Warszawa, s. 42.
- Seńko Władysław, 2001, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty.
- Sęp-Szarzyński Mikołaj, 2012, *Sonet I*, [w:] *Antologia poezji staropolskiej*, oprac. Wojciech Rzehak, Kraków.
- Snell Bruno, 2009, *Odkrycie ducha*, tłum. Agna Onysomow, Warszawa.
- Stein Edyta, 2006, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, tłum. Grzegorz Sowiński, Kraków.
- Stępień Tomasz, 2006, *Pseudo-Dionizy Areopagita Chrześcijanin i platonik*, Warszawa.