

Mieczysław Boczar

## ROBERTA GROSSETESTE'A TEOLOGIA ŚWIATŁA

Zasadniczym tematem teologii światła jest zagadnienie imienia bożego\*. Każde z wymienionych w Biblii imion określa bowiem pewien aspekt istoty Boga, a więc wyraża w szczególny sposób jakąś bożą doskonałość. Według przekazu biblijnego Bóg jest Ojcem Światłości (Jk. 1,17), od niego pochodzi każde dobro i wszelki dar doskonały. Pochodne odeń światło towarzyszyło nieodłącznie wszystkim chwalebny m teofaniom, jak np. podczas przemienienia się Jezusa, czy w czasie objawienia się św. Pawłowi. Wedle Ewangelii Janowej Chrystus jest światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka i przemienia wiernych w synów Światłości (J. 1,9; J. 12,36). Toteż Mądrość jest odblaskiem wieczystej Światłości (Mdr. 7,26). I właśnie dlatego niektórzy myśliciele w wiekach średnich przyjmowali, że światło należy uważać za jedno z imion przysługujących Bogu. Wśród tych myślicieli na szczególną uwagę zasługuje oxfordzki filozof, teolog i uczoney Robert Grosseteste (1168-1253). Głosił on teorię światła, za pomocą której starał się obejmować i opisywać całą rzeczywistość, tj. Byt boski oraz wszelkie stworzenia duchowe i materialne. Wedle niego, ze wszystkich imion bożych najbardziej adekwatnym imieniem jest światło.

Światło w jego teologii nie daje możliwości pełnego poznania istoty Boga – podobnie jak inne imiona boże – jednakże kieruje ono człowieka ku jej poznawaniu. Ponieważ apostoł Paweł stwierdza, że Bóg „mieszka w światłości niedostępnej” (1 Tm. 6,16), przeto tematyka światła w odniesieniu do Boga nabiera charakteru metaforycznego, aż do przekształcenia się w swoje przeciwieństwo, czyli w tema-

---

\* Ze względu na stosunkowo niewielką współcześnie znajomość języka łacińskiego cytowane teksty opatrzone zostały przez autora artykułu przekładami polskimi i są podane w nawiasach kwadratowych po tekście oryginalnym i danych bibliograficznych. Ponieważ zwiększyło to znacznie objętość przypisów, zostały one umieszczone po tekście artykułu. (Red.)

tykę ciemności, niepoznawalności i niewiedzy. Swoisty realizm światła przemienia się w symbolizm, skoro właśnie za pomocą światła przedstawia się ciemności.

„Światłu” można jednakże przypisać pewną adekwatność w opisie boskości, wszak jego pojęcie opiera się na języku Pisma św., poświadczanym autorytetem Objawienia. Można by zatem rzec, że owa symbolika światła została przekazana ludziom przez samego Boga, aby relację między tym, co boże, a tym, co odeń pochodne, wyrażać stosownie do ludzkiej zdolności pojmowania. Nie wydaje się więc paradoksem, że właśnie światło wyraża z woli bożej najgłębszą rzeczywistość boskości, a równocześnie jest ono zaledwie jej symbolem. Odwołując się zarówno do słów Objawienia, jak i do opisu realnej hierarchii bytowej, a wreszcie do danego w doświadczeniu potocznym światła fizycznego, Robert postrzega wszechświat jako swoistego rodzaju „świećlną” teofanię.

Niejednoznaczność teologii światła wynika stąd, że w żadnym ze swoich pism Grosseteste nie podaje treści pojęcia „światło” w odniesieniu do Boga. Używa go w obiegowym w pierwszej połowie XIII wieku znaczeniu, zgodnym z tradycją egzegezy biblijnej, z koncepcją Pseudo-Dionizego Areopagity i ze spekulacjami dwunastowiecznych mistyków. W jego przeświadczeniu, żadne z imion bożych nie wyraża, tak dogłębnie jak światło, boskiej transcendencji i immanencji w świecie oraz zadziwiającego bożego działania. Jedynie światło przybliża człowieka ku poznaniu tajemnicy bożej istoty. Wielokrotnie przyrównuje on tę istotę, nazywaną przez siebie najjaśniejszym światłem (*lux lucidissima*), do słońca w świecie zmysłowym. Jak Słońce bowiem przygasza swym blaskiem wszelkie ciała świecące, tak Bóg nieporównanie przewyższa jasnością każdą inną postać światła<sup>1</sup>. Podanie przykładu, który wskazuje na znaczenie Słońca w świecie przyrody, a następnie ekstrapolacja tego znaczenia w obręb światła intelligibilnego, czyli przeniesienie rozważań z płaszczyzny fizyki w dziedzinę metafizyki, Grosseteste przejął bezpośrednio od św. Augustyna, wszelako bogata tradycja tego porównania sięga Platona.

Pod wpływem augustyńskiej teologii afirmatywnej określa on bożą Światłość jako prawdę najwyższą. Jego zdaniem, światło pochodne z najwyższej, ogólnej prawdy oświeca poszczególne prawdy stworzeń, a zatem ich bytu nie sposób ująć inaczej, jak tylko w źródłowym świetle bożym. Ścisłej mówiąc, nie istnieje wiele prawd, a jedynie owa prawda najwyższa. Osłabiony wzrok ludzkiego umysłu nie potrafi jednak oglądać samej w sobie najwyższej prawdy, ale wyłącznie w powiązaniu i jej udzielaniu się w rzeczach prawdziwych<sup>2</sup>. A ponieważ zgodnie z Augustynem prawda ukazuje to, co jest, przeto zdaniem Roberta można by rozpoznawać światło, prawdę i pełnię bytu w samej najjaśniejszej Światłości lub w wiecznych racjach w umyśle bożym, będących najjaśniejszym prawzorem stworzeń, albo też w samych stworzeniach<sup>3</sup>. Podobnie zresztą jak w rzeczywistości istnieje wyłącznie jedna prawda, tak istnieje tylko jedyna forma wszechrzeczy, gdyż „Bóg jest

formą lub pięknem, tak jak jest i prawdą". Świadomy ograniczeń ludzkich władz poznawczych oksfordzki filozof odradza dociekanie, co to jest piękno lub czym jest prawda, i zaleca poprzestanie na pierwszym błyskawicznym olśnieniu na dźwięk obu tych słów, albowiem w przeciwnym razie majaki wyobrażeń całkowicie zmaczą zrozumienie ich znaczenia. Stwierdza więc tylko, iż Bóg jest piękny z racji bycia źródłem wszelkiego piękna, nie zaś z racji jakiegś innej formy piękna, a sama forma jest wypełnieniem i doskonałością rzeczy<sup>4</sup>. W takim to ujęciu boża istota przejawia się poprzez doskonałość, formę, piękno, światło, prawdę i byt. Wykorzystując pojęcie „światła” jako formy wszechrzeczy włączeniu Boga i świata, Grosseteste zbliża się do granic chrześcijańskiej ortodoksji.

Przyjęcie światła jako zasady rzeczywistości stwarza mu możliwość rozważenia życia wewnętrznego Trójcy. Rozpatrując bowiem samoudzielanie się w sobie Światłości, wyróżnia dwa stadia. Pierwsze udzielanie się wiedzy do drugiej Osoby boskiej, to jest do Blasku, wypromieniowywanego nieustannie przez „Ojca Światłości”. Drugi zaś wewnętrzny sam-ku-sobie zwrot bożej natury prowadzi do trzeciej Osoby, czyli do Żaru (*calor*) lub Wrzenia (*fervor*) wiecznie rodzonego wzajemnym miłosnym tchnieniem Światła i Blasku<sup>5</sup>.

Również zagadnienie liczby osób w naturze boskiej autor *Hexaëmeronu* wiąże ze swymi rozważaniami na temat istoty działania światła, gdy jednoznacznie stwierdza: „Ponieważ Bóg jest troisty w osobach, stąd wynika, że Bóg jest światłem”<sup>6</sup>. To oświadczenie poniekąd *a priori* wprowadza uzasadnienie Trójcy w Bogu. Boże światło określa on bowiem jako naturę jakby wcześniej daną od potrójnej relacji Osób. W nawiązaniu do swego założenia, że cechą charakteryzującą wszelki przejaw światła jest nieustanne jego tworzenie się i samopomnażanie, w wyniku czego światło z istoty swej rodzi blask, a ten z kolei żar, Robert wnioskuje, iż również Światłość i Blask wzajemnie uprzyczynowują odwieczny Żar<sup>7</sup>. W oparciu o wnioski płynące z przeprowadzonego wywodu wykluczają on możliwość istnienia czwartej osoby boskiej, jako że nie można już dodać czwartego odniesienia do trzech relacji tożsamej substancji: światła, blasku i żaru<sup>8</sup>.

Historia owych symbolicznych słów „Światłość ze Światłości” na oznaczenie stosunku łączącego Boga Ojca z Synem sięga Ewangelii Janowej. W czasach współczesnych Grosseteste'owi to odniesienie teorii światła było powszechnie przyjmowane w kręgach teologów. On sam zaś nie wątpił, że każda postać światła, zarówno stworzonego, jak i niestworzonego, z istoty swej rodzi blask naturalnie jednorodny ze świetlnym źródłem, a tylko przyczynowo odeń różny. Toteż w rozważaniach zawartych w *Hexaëmeronie* tę ogólną zasadę przypisuje konsekwentnie także i Światłości bożej. Aby dowieść, że dualizm wewnętrzny Światłości mieści się w porządku relacji Osób, Robert podaje pięć przypadków umożliwiających uchwycenie odmienności czynnika świetlnego rodzącego od tej postaci światła, które jest rodzone. Za adekwatnie wyrażający badaną odmiennosc przyjmuje ten człon do-

konanego podziału, który od twórczego światła wyodrębnia blask, uznany przez niego za oddzielną osobę pozostającą w tożsamości substancji. Tak to z jedności i z dynamizmu światła wynika niezbita współistotność Osób w jednej i tej samej, niepodzielnej „światłościowej” naturze boskiej<sup>9</sup>.

Bardziej oryginalny wkład angielskiego myśliciela w wyjaśnienie osobliwości bożego Światła stanowiło przedstawienie drugiego stadium relacji wewnątrz natury boskiej. Pod tym względem nie miał on poprzedników wśród myślicieli łacińskiego Zachodu; ci bowiem, być może z obawy przed niebezpieczeństwem popadnięcia w panteizm, nie ujmowali trzeciej Osoby za pomocą określeń czerpanych z teorii światła. Robert okazał więc sporo odwagi i samodzielności myślenia, kiedy sięgał do pewnych koncepcji Greckich Ojców Kościoła, którzy we wszelkim działaniu boskiej Światłości, w tym i w akcie stwarzania, dostrzegali zawsze współdziałanie trzech Osób, podczas gdy pisarze łaciniści uwydatniali jedność jako zasadę bożego działania<sup>10</sup>.

Pod wpływem pism Ojców Greckich wypowiedział się również na temat spornego (aż do czasów obecnych) wśród teologów Wschodu i Zachodu zwrotu łacińskiego *filioque*, określającego w tekście „Symbolu wiary” pozycję Ducha Św. w Trójcy. Po stwierdzeniu, że według teologów łacińskich Duch Św. pochodzi od Ojca „i od Syna” (*filioque*), a wedle teologów greckich nie pochodzi od Syna, ale tylko „od samego Ojca”, chociaż „przez Syna”, Grosseteste podaje własny punkt widzenia. Jego zdaniem, „jeśli tę zastanawiającą sprzeczność badaliby dwaj rozsądni myśliciele – jeden spośród greków, a drugi z łacinników – i każdy z nich byłby szczerym miłośnikiem prawdy, a nie wyłącznie rzecznikiem własnego wyrażenia, to dla obydwu stałoby się przecież jasne, iż owa sprzeczność jest nie tyle rzeczywista, co słowna. W przeciwnym razie, bądź sami grecy, bądź my łacinnicy bylibyśmy w istocie heretykami. Lecz któż ośmieliłby się posądzać o herezję taki autorytet, jak Jan Damasceński, czy też innych świętych jak: Bazyli, Grzegorz Teolog, Grzegorz z Nyssy, Cyryli, nie mówiąc o innych Ojcach Greckich? A kto zaiste z drugiej strony odważyłby się nazwać heretykami i tych świętych jak: Hieronim, Augustyn, Hilary i im podobnych teologów łacińskich? Jest więc chyba pewne, że pod przytoczonymi wyrażeniami nie kryją się sprzeczne poglądy świętych. Wypowiadać można się bowiem w sposób różny, jak np. we wspomnianym kontekście dotyczącym „osoby”, gdzie stwierdza się, że „od” tej lub tamtej osoby pochodzi, albo też „przez” tamtą osobę się wywodzi. Jeśli tę możliwą wielorakość wyrażen zrozumie się i przeanalizuje bardziej wnikliwie, to stanie się oczywiste, że mimo różnicy słów nie ma sprzeczności w tej doktrynie”<sup>11</sup>. Ten przytoczony przez Duns Szkota w *Ordinatio* pogląd Grosseteste’a Duns Szkot opatrzył krótkim, ale jakże tradycyjnym w swej wymowie komentarzem: „Być może jest właśnie tak. Wszelako nie wolno odstępować od tego, co w zakresie wiary postanawia Kościół Katolicki, i stąd bez wahania należy wierzyć jego orzeczeniu, że Duch Św. od Obu,

Ojca i Syna, pochodzi”<sup>12</sup>. Swoj punkt widzenia w sporze o *filioque* Robert wyraził ponad dwadzieścia lat po autorytatywnym sformułowaniu stanowiska teologów zachodnich na IV Soborze Laterańskim w 1215 r. Świadczy to o jego doktrynalnej otwartości i niezależności intelektualnej oraz o żywieniu przezeń nadziei na unię obydwu Kościołów chrześcijańskich po utworzeniu w Konstantynopolu Cesarstwa Łacińskiego.

Jak już wspomniano, oksfordzki myśliciel zdawał sobie sprawę, że Bóg panuje w niedostępnej dla stworzonego rozumu ludzkiego Światłości. Określenie bożej natury imieniem „Światła” ma więc – jego zdaniem – ukazywać człowiekowi obecność nie dającej się określać wyłącznie afirmatywnie rzeczywistości nieskończonej i transcendentnej wobec skończonego świata. Daje ono bowiem możliwość przyjęcia tego, co jako takie jest niepojęte, a co może stać się przedmiotem rzeczywistej kontemplacji i wiecznej szczęśliwości. Wymaga jednak negacji i porzucenia pospolitego sensu przypisywanego pojęciu „Światła”, które bywa odnoszone na równi do Stwórcy i stworzeń oraz odwołania się do jego majestatycznie wzniesłego znaczenia. W przechodzeniu od teologii afirmatywnej, poprzez negatywną, do teologii „mistycznej” wzorem dla Grosseteste’a był Pseudo-Dionizy Areopagita, którego pisma ponownie przełożył na łacinę i opatrzył je szczegółowymi komentarzami.

„Bóg jest światłem niepojętym” i niepojmowalnością światła (*lucis inaccessibilitas*), która tylko przez oczyszczone w pełni inteligencje bywa rozumiana, a która zarazem przewyższa w nieskończoność zdolności poznawcze każdej inteligencji<sup>13</sup>. Takie stwierdzenia wielokrotnie powtarzają się w komentarzach do *Corpus Areopagiticum*. To utożsamienie Boga ze światłem służy Robertowi do ukazania zasięgu poznania ludzkiego. Z jednej strony bowiem w stanie wiecznej szczęśliwości ludzkie inteligencje po oddzieleniu się od ciała będą mogły oglądać owo „niepojęte światło, w którym mieszka Bóg”, światło jako takie niedostępne w swej transcendencji i nieprzeniknione w całej bożej istocie. Z drugiej strony jednak różnica ontyczna między wieczną bożą Światłością a stworzonymi przezeń bytami jest tak zasadnicza, że boskie światło pozostanie nienaruszone w swojej tajemniczej niepojętości, a zatem owa wizja uszczęśliwiająca „twarzą w twarz” niejako zatrzymuje się na zewnątrz istoty Światłości<sup>14</sup>.

Grosseteste bynajmniej nie wyklucza takiej wyjątkowej sytuacji w ziemskim życiu człowieka, kiedy inteligencji jako najwyższej części duszy na moment uwolnionej z więzów własnego ciała „zabłyśnie (*coruscat*) samo światło bożej istoty”, jak to zdarzyło się św. Pawłowi<sup>15</sup>. Co więcej, wzorem mistyków dopuszcza również wysiłek umysłowego wznoszenia się od piękna i prawdy poszczególnych rzeczy do piękna samego i prawdy najwyższej, którymi jest Bóg, gdy kontemplacja owej formy wszechrzeczy kulminuje bezpośrednim mgnieniem rozbłysku Światłości w duszy.

W tych typowych dla neoplatonizmu rozważaniach Grosseteste przypisuje

istocie bożego światła niepojmowalność i poznawcze udzielanie się zarazem; toteż w najwyższym stopniu kontemplacyjnego uniesienia są według niego współobecne światło i ciemność (*caligo*), wiedza i ignorancja<sup>16</sup>. Zastrzega się więc, że cokolwiek by uznawać za atrybut boskiej substancji, pozostaje to jedynie subiektywnym zmyśleniem, obcym tej substancji, a zarazem określając Boga mianem „substancji Światła” należy pojmować ją pułapowo jako „supersubstancję superswiatła”<sup>17</sup>.

Dynamizm cechujący również Światło boże Grosseteste rozpatruje nie tylko z punktu widzenia wewnętrznej współlistotności Trójcy, ale też ze względu na odwieczne zasady, które z mocy Boga tworzą ostateczną podstawę wszelkiego boskiego działania na zewnątrz (*ad extra*). Najczęściej wymienianymi przezeń wyrazami aktywności Boga są: stworzenie, utrzymywanie w bycie i zarządzanie<sup>18</sup>, lub też używając terminologii bliższej neoplatonizmowi: oświecanie, oczyszczanie, sprowadzanie do siebie (*revocatio*) oraz jednoczenie<sup>19</sup>.

Myśliciel z Oksfordu wiele uwagi poświęca opiece bożej nad światem, w której uaktywnia się natura Światłości; i właśnie tę bożą troskę określa zwykle mianem „oświecenia”. Jednakże owo oświecenie rozważa w dwóch aspektach: ontycznym i noetycznym. W pierwszym znaczeniu ma na myśli tworzenie się hierarchii bytów w porządku zstępującym od boskości do cielesności, poczynając od samowyłaniania się relacji Ojciec – Syn – Duch Św. w jednej istocie Trójcy, a na zaistnieniu rzeczy materialnych skończywszy. W drugim zaś – iluminację ludzkiego umysłu, który w promieniu zstępującego z góry światła wznosi się od poznania rzeczy zmysłowych do wiedzy o wyższych stopniach rzeczywistości i kieruje swe spojrzenie ku bożej Światłości. Wszelako w tym mistycznym wznoszeniu się umysłu przedmiot i podmiot kontemplacji – tkwiąc niejako wewnątrz świetlnej hierarchii – scalają się, gdyż ogólna wizja kontemplowanej rzeczywistości zawiera i osobę mistyka w perspektywie świetlnej wszystkich bytów.

Zdaniem Roberta, oświecenie jest hojnie udzielanym całemu stworzeniu darem w postaci światła, określanego jako promień boży lub jako promień tworzący bożą hierarchię (*thearchicus*) lub też promień superjasny (*supersplendens*). Oksfordzki myśliciel nieustannie podkreśla jedność i niezłożoność tego promienia wysyłanego przez Światłość bożą. Tylko w światłach stworzonych, a więc od strony iluminacji przyjmowanej biernie, realizuje się wielość i różnorodność bytów<sup>20</sup>. Ów pochodzący od Ojca Światłości dar, który przenika rzeczy stworzone, wprowadza więc w nich ład i porządek układu, a sam jako sprawca pozostaje wszechstronną i absolutnie zjednoczoną jednią (*superunita unitas*)<sup>21</sup>.

Z koncepcji Pseudo-Dionizego Grosseteste przyjmuje też zasadę, że wyższe stopnie świetlnego porządku wpływają na niższe, sobą oświecane. Te zaś, oświecane dobrem przez wyższe godnością stworzenia, przekazują je „świetlnie” bezpośrednio podległym sobie, i to stanowi rację rodzącego się oświeceniowego powiązania hierarchii istnienia. Rozważania Roberta zamykają się stale w teorii planu

bożej jedności, w teorii bożej hierarchii (*thearchia*) jako jedynej zasady wszechzasad<sup>22</sup>. Ponieważ natura bożej Światłości stanowi stwórczą i porządkującą jedność, przeto jego teologia światła daje możliwość tłumaczenia wielości odwiecznych zasad, które tworząc jedną świetlną substancję warunkują równocześnie uczestnictwo w niej wielorakich struktur rzeczywistości. Rozważając „oświeceniowe” działanie Boga na zewnątrz autor *Hexaëmeronu* podaje rozwiązanie problemu wiedzy o stworzonym świecie, posiadanej przez umysł boży. Wierny augustyńskiej tradycji przyjmuje, iż Bóg zna wszystko to, co ogólne, jak i to, co jednostkowe, dzięki pochodnym od siebie wiecznym wzorczym zasadom rzeczy. Jednoczący promień bożej Światłości zawiera bowiem najrealniej wszelkie światła, które hierarchicznie upostaciawiają się w stworzonym świecie. Aby wyjaśnić, jak w boskim wzorze tkwią na podobieństwo jednej ponadsubstancjalnej zgodności formy wszelkich bytów, Grosseteste sięga do przykładu słońca, w którym wszystko, co widzialne, przedustawnie się mieści (*præhabentur*)<sup>23</sup>. Ta tożsamość bożego promienia zawiera więc w sobie nieskończoną i nieograniczoną różnorodność uprzyczynowującą, która tworzy porządek wszystkich bytów<sup>24</sup>.

Zgodnie z teorią Pseudo-Dionizego angielski myśliciel przedstawia boską Światłość jako zasadę i przyczynę wszelkiej istniejącej doskonałości, wszelkiego oświecenia, przebóstwienia, prostoty i jedności. Toteż sam Bóg będąc w pełni w swych wiecznych ideach, w swoistej mierze może być również w samych rzeczach doskonałych, przebóstwionych, prostych i z nim zjednoczonych<sup>25</sup>. Osiągnięcie stanu doskonałości, przebóstwienia i zjednoczenia ma być celem ludzkiego życia. Oświecający promień boży za pomocą „wyższych jasności” czyni ludzki umysł coraz bardziej świetlistym, stosownie do zdolności receptywnej i stopnia indywidualnego przygotowania odbiorcy. Jednakże światło owego promienia wprawdzie pada na chóry aniołów, następnie w postaci objawienia Słów Bożych (*Thearchii Eloquii*) na lepiej do tego przygotowane umysły teologów i wreszcie na pouczanych przez nich pozostałych ludzi<sup>26</sup>. Rzecz w tym, jak Grosseteste powtarza za Pseudo-Dionizym, aby każdy jednostkowy byt strzegł swego miejsca w uświęconej hierarchii i nie ulegał zuchwałym pragnieniom osiągnięcia wyższych teofanii, ani też by się nie poddawał niebezpiecznym pokusom pogrążania się w mrokach niższych stopni rzeczywistości<sup>27</sup>.

W tej wizji rzeczywistości, jaką miał oksfordzki myśliciel, światło jest „jedyną pierwotną zasadą” (*unum radicale principium*)<sup>28</sup>. Dzięki swej zawsze tożsamej istocie nadaje ono jednolity charakter całej strukturze ontycznej, którą tworzy i przenika. Stanowi więc swoiste podłoże całej rzeczywistości, spełniając tym samym rolę analogiczną do tzw. transcendentaliów, czyli do jedności, dobra, prawdy i bytu<sup>29</sup>. Skoro światło jest zasadą jedności wszelkiego istnienia, przeto Robertową „metafizykę światła” można również określać mianem „metafizyki jedności”. Wedle jego poglądów również wszechświat jest przejawem bożej Jedni-Światłości:

wszystko co jest, jest światłem-jednością. A jeżeli jest jednością, jest też zarazem bytem, ponieważ jedność jest z bytem zamienna, i to tak dalece, iż kiedy mówi się o jedności, tym samym wypowiada się również sądy o bycie. W teorii światła Grosseteste'a kategoria „jedności” jest jednak priorytetowa w stosunku do kategorii „bytu”; każdy byt ma bowiem swój udział w jedności i swą egzystencję zawdzięcza jedności, która stanowi jego strukturalne podłoże, a zarazem uzasadnia jedność natury. Wielość bytów natomiast powstaje w wyniku nieskończonego pomnażania się jedności w wielość, w ostatecznym rozrachunku zawierającą się w „światłej” jedności.

Dokonana powyżej prezentacja poglądów teologicznych oksfordzkiego filozofa ukazuje, jaką rolę odgrywa w nich dynamiczna koncepcja światła, za pomocą której starał się on znieść dualizm między tym, co materialne, a tym, co duchowe, oraz między tym, co przynależy Bogu, a tym, co właściwe światu ziemskiemu. Poglądy te wyrosły z różnych źródeł i tradycji filozoficznych dostępnych na przełomie XII i XIII stulecia. Umiejętne kojarzenie owych tradycji, a zwłaszcza koncepcji Augustyna i Pseudo-Dionizego, wyrażające się w swoistej równowadze wątków realizmu i symbolizmu światła pozwoliło Grosseteste'owi na stworzenie w miarę spójnej teologii i metafizyki. Jego teologia światła pod niejednym względem stanowi nader interesujący owoc średniowiecznych dociekań nad naturą boskiej istoty i zagadnieniem imienia bożego. Dzięki temu zapewniła sobie trwałe miejsce w historii idei.

## Przypisy

<sup>1</sup> „Praeterea: si lux huius solis cetera luminaria offuscat, ut ipsa praesente nihil ostendant visui corporis, quomodo non amplius lux illa omni alia luce spirituali incomparabiliter lucidior omnem aliam vincit, ut alia nihil agat ipsa praesente? Hae nebulae caliginosae contrariarum opinionum forte diffugerent et dissiparentur, si parumper nobis claresceret lux veritatis”. *De veritate*, ed. L. Baur, w: *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B, IX), Münster 1912, s. 134:10-15. Zgodnie z praktyką powszechnie stosowaną przez mediewistów podaje się w cytatach źródłowych łacińską pisownię wydań, z których autor artykułu korzystał. Teksty cytuje się z podaniem stron i wierszy (po dwukropku) wymienianych edycji.

[„Jeśli ponadto światło słońca tak przygasza inne ciała świecące, że w jego blasku żadne z nich nie staje się widoczne, to jakim sposobem tamto Światło, nieporównywalnie jaśniejsze od wszelkiego światła duchowego mogłoby być przez cokolwiek przyciemniane i jak mogłoby coś zabłysnąć w jego obecności? Te ciemne chmury przeciwstawnych poglądów zostałyby rozproszone i potężnie rozwiane, gdyby przez moment zabłysło nam światło prawdy”.]

<sup>2</sup> „Verum est igitur, sicut testatur Augustinus, quod nulla conspicitur veritas nisi in luce summae veritatis. Sed quemadmodum infirmi oculi corporis non vident colorata corpora, nisi superfuso lumine solis, ipsam autem lucem solis non possunt contueri in se, sed solum superfusam coloratis corporibus, sic infirmi oculi mentis ipsas res veras non conspiciunt nisi in lumine summae veritatis; ipsam autem veritatem summam in se non possunt conspiciere, sed solum in coniunctione et superfusione quadam ipsis rebus veris”. Tamże, s. 138:2-10.

[„Słuszne zatem jest to, czego dowodzi Augustyn, że żadnej prawdy nie sposób obaczyć inaczej, jak tylko w świetle prawdy najwyższej. Podobnie jak słaby wzrok ciała nie postrzega przedmiotów kolorowych, o ile nie pada na nie światło słoneczne, samego zaś w sobie światła nie jest w możności oglądać, chyba że pada ono na te przedmioty, tak i osłabiony wzrok umysłu ujmuje

rzeczy za prawdziwe tylko w świetle prawdy najwyższej. Natomiast nie potrafi oglądać samej w sobie najwyższej prawdy, ale wyłącznie w pewnym powiązaniu i jej udzielaniu się w rzeczach prawdziwych".]

<sup>3</sup> „Ac per hoc, cum divina essentia sit lux lucidissima, omnis cognitio eius per similitudines, quam per se ipsam obscurior, in rationibus vero aeternis creaturarum in mente divina lucidissimis, quae sunt creaturarum exemplar lucidissimum, omnis creaturae cognitio certior et purior et manifestior est, quam in se ipsa”. Tamże s. 142:16-20. Zob. tamże, s. 135:21-27.

[„A z racji tej, że boża istota jest światłem najjaśniejszym, wszelkie poznanie za pośrednictwem jej odzwierciedleń, chociaż samo w sobie przyćmione, to jednak poznanie rzeczy w odwiecznych racjach zawartych w umyśle bożym, które są najbardziej jasniejącym wzorem stworzeń, okazuje się pewniejsze i bardziej oczywiste niż poznanie tych rzeczy w samych sobie”.]

<sup>4</sup> Deus igitur est perfectio perfectissima, completio completissima, forma formosissima et species speciosissima. Dicitur homo formosus et anima formosa et domus formosa et mundus formosus: formosum hoc, formosum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum formosum, si potes. Ita Deum videbis non alia forma formosum, sed ipsam formositatem omnis formosi. Cum audis «Deus est forma vel formositas», sicut nec quid sit veritas. Statim enim se opponunt caligines imaginum corporarium, ut ait Augustinus in libro octavo de Trinitate, et nubila phantasmatum et perturbant serenitatem, quae primo ictu illuxit tibi, cum diceretur veritas vel formositas. Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur veritas vel formositas, mane, si potes”. *De unica forma omnium*, ed. L. Baur, dz. cyt., s. 108:27-109:5.

[„Bóg jest więc najdoskonalszą doskonałością, najbardziej pełną pełnią, ponad wszystko kształtną formą i najpiękniejszym pięknem. Mówi się o pięknym człowieku, pięknej duszy, pięknym domu i pięknym świecie, o tym i o tamtym czymś pięknym. Ale o tym i o tamtym zapomnij, a zobaczysz – jeśli tylko zdołasz – samo piękno. W ten sposób ujrzysz Boga w swym pięknie, nie z racji innej formy piękna, lecz w samym pięknie – źródle wszelkiego piękna. Kiedy usłyszysz, że «Bóg jest formą lub pięknem, tak jak jest i prawdą», nie pytaj, ani co to jest piękno, ani czym jest prawda. Natychmiast wyłonią się bowiem różnego rodzaju zmysłowe mamidła, jak pisze o tym Augustyn w ósmej księdze *O Trójcy*, oraz chmury majaków wyobraźni, i zamażą ci jasność tego pierwszego rozumienia na dźwięk słów: prawda lub piękno. Toteż w tym pierwszym jakby błyskawicznym olśnieniu na dźwięk słów: prawda lub piękno, trwaj, jeśli możesz”.]

<sup>5</sup> „Omnis autem lux hoc habet naturaliter et essentialiter quod de se gignit suum splendorem. Lux autem gignens et splendor genitus necessario sese amplectuntur mutuo, et spirant de se mutuuum fervorem”. *Hexaëmeron*, ed. R. C. Dales, S. Gieben, (Auctores Britannici Medii Aevi, VI), London 1982, s. 220:3-6.

[„Każdemu światłu naturalnie i istotowo przysługuje samorodne z siebie wywodzenie blasku. Światło rodzące zaś i blask zeń pochodny bezwzględnie wzajem się spowijają i tchną ku sobie wzajemnym żarem”.]

<sup>6</sup> „Quod autem Deus sit in personis trinus, inde sequitur quod Deus est lux”. *Hexaëmeron*, wyd. cyt., s. 220:1-2.

<sup>7</sup> Zob. przyp. 5. Por. też *De operationibus solis*, ed. J. McEvoy, *The Sun as res and signum. Grosseteste's Commentary on Ecclesiasticus ch. 43 vv.1-5*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, 1974, s. 87:3-9: „Cum enim lucis essentia una luceat et fulgeat et calefaciat, necesse est hanc unitatem essentiae triplicatam secundum virtutes et actus reducere ad principium primum quod sit in ultimitate simplicis essentiae, exprimens de se suam similitudinem, ita quod qui exprimit et qui exprimitur, sive qui gignit et qui gignitur, in se mutuuum reflectant amorem, quemadmodum lux de se exprimit vel gignit splendorem et in se mutuuum reflectit calorem”.

[„Ponieważ światło świeci, błyszczycy i ogrzewa ze swej istotowej jedności, wydaje się nieodzowne, aby tę istotową jedność, potrójną pod względem możebności i działania, sprowadzać do pierwszego początku, tak dogłębnie prostego w swej istocie. Początek ten sam z siebie tworzy podobieństwo w ten sposób, że to, co odtwarza i co odtwarzane, czyli co rodzi i co zrodzone, tchnie ku sobie wzajemnością na wzór światła, które rodząc blask wzajem się ciepłem przenika”.]

<sup>8</sup> „Est igitur apud Deum unus et alius et tercius, quorum quilibet est individua substantia rationalis nature, et ita tres persone; nec potest ibi quartus alius aut esse aut cogitari. Quis enim quartus potest adici luci gignenti et splendori genito et ex ambobus procedenti fervori mutuo?”. *Hexaëmeron*, wyd. cyt., s. 220:18-21.

[„Jest więc w Bogu i to, co pierwsze, i drugie, i trzecie, z których każde jest jednostką substancją natury rozumnej; są zatem trzy osoby i nic czwartego nie może tam ani istnieć, ani być

wymyślone. Cóż bowiem czwartego można dopowiedzieć światłu rodzącemu, blaskowi zrodzonemu i wzajemnego od obu pochodzącemu żarowi?"]

<sup>9</sup> Tamże, s. 220:6-17. Por. również *De libero arbitrio*, ed. L. Baur, dz. cyt., s. 179:16-17: „... penitus aedem et indivisibilis natura sunt Pater et Filius, quomodo lux et splendor”.

[„... dogłębnie tożsamą i niepodzielną naturą są Ojciec i Syn, niejako światło i blask”.]

<sup>10</sup> „... qualiter ex Patre Deo et divina substantia natus est Filius lumen de lumine et processit Spiritus Sanctus similiter lumen de lumine ...”. *Commentarius in De mystica theologia*, ed. U. Gamba, Milano 1942, s. 47.

[„...podobnie jak z Boga Ojca i z bożej istoty jest zrodzony Syn, światłość ze światłości, tak i jako światłość ze światłości wywodzi się Duch św.”.]

<sup>11</sup> Joannis Duns Scoti, *Ordinatio*, I, dist. 11, qu. 1.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> „Et quia ipse Deus est lux inaccessibilis, et lucis inaccessibilitas in immensum exsuperans omnis intelligentie comprehensibilitatem”. *Commentarius in De caelesti hierarchia*, ed. H. F. Dondaine, *L'objet et le „medium” de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, 1952, s. 125:46-48.

[„Bóg bowiem sam jest światłem tak niepojętym, że niepojmowalność tego światła przewyższa w nieskończoność zdolności poznawcze każdej inteligencji”.]

<sup>14</sup> „Notandum quod uidere Deum sicuti est, et uidere eum facie ad faciem, et cognoscere eum sicut et cognitus est cognoscens, et uidere diuinam essentiam et huiusmodi non asserunt nec insinuant quod intelligentia creata penetret vel penetrare possit ipsam totalitem quidditatis diuine essentie, hoc enim est impossibile; sed quod nude, sine ymaginibus materialibus et immaterialibus lucis quam inhabitat Deus et que ipse est inaccessibilitas, ab omnino puris intelligentiis est perceptibilis et uisibilis eo, quod uere excedit et exsuperat in infinitum omnis intelligentis comprehensibilitatem. (...) Cum sine ymaginibus nude sic uidetur, sicuti est uidetur, et facie ad faciem uidetur, et uere cognoscitur, et eius essentia cognoscitur; non tamen totalitas sue quidditatis penetratur”. Tamże, s. 125:38-50.

[„Należy zauważyć, że widzieć Boga, jakim on jest, oglądać go twarzą w twarz, znać go tak, jak zna się samego siebie, mieć obraz bożej istoty, te i podobne wyrażenia bynajmniej nie stwierdzają, ani też nie sugerują, że inteligencja stworzona przenikałaby lub mogłaby przenikać samą pełnię istoty bożego bytu, gdyż to jest niemożliwe. Znaczą one jedynie tyle, że niepojęte światło, które zamieszkuje Bóg, jest uchwytnie tylko przez inteligencje oczyszczone w pełni i zdolne do widzenia wprost, bez materialnych i niematerialnych wyobrażeń, sama zaś istota boża doprawdy przewyższa i nieskończenie przekracza możliwości poznawcze wszelkiej inteligencji.(...) Gdy więc widzi się wprost, bez wyobrażeń, wówczas widzi się tak, jak jest, twarzą w twarz, i wprawdzie poznaje się w tym istotę bożą, ale jednak jej pełni się nie przenika”.]

<sup>15</sup> „Si etiam aliquis ante exitum de hac uita quasi ad momentum aliquod predictis non fuerit prepeditus, quasi ad momentum coruscabit et ipsa lux diuine essentie, sicut uerisimile est beato Paulo contigisse cum raptus in tertium celum audiuit archana uerba que non licet homini loqui”. Tamże, s. 54-58.

[„A jeśli ktoś jeszcze w tym życiu jakby na moment nie będzie przez nic powstrzymany, to w takim właśnie momencie zabłyśnie mu samo światło bożej istoty, podobnie jak to przydarzyło się świętemu Pawłowi, kiedy porwany do trzeciego nieba słyszał tajemne słowa, których nawet nie godzi się człowiekowi powtarzać”.]

<sup>16</sup> „Quia ascensus in caliginem ubi vere est Deus, et ubi secretissima est cum deo locutio et mystica theologia, que maxime est visio et cognitio quod ipse invisibilis et incognoscibilis, principalis est per abnegationes omnium ab infimis per media usque ad summa, in fine sermonis de mystica theologia, de qua secundum se non potest plus dici quam quod est sine dictione et sermone...”. *Comm. De myst. theol.*, ed. U. Gamba, dz. cyt., s. 57-58.

[„Ponieważ wznoszenie się ku ciemności, gdzie prawdziwie jest Bóg, i gdzie właściwym sposobem wyrażania się o nim pozostaje mowa najbardziej tajemna oraz teologia mistyczna, polegająca na najwyższej wizji i poznaniu Tego, który sam jest niewidzialny i niepoznawalny, przeto wprawdzie należy posługiwać się negacjami pojęć odnoszonych do wszelkich stworzeń, od najniższych do najwyższych, w końcu zaś odwołać się do teologii mistycznej, za pomocą której nie sposób jednak wyrazić więcej nad to, co powiedziało się wcześniej”.]

<sup>17</sup> „Deus dico ut luminis substantia, hoc est supersubstantia superluminis”. *Comm. De Cel. Hier. XIII*, Cod, Vat. Chigi A. v. 129, f. 250 ra.

[„Powiadam, że Bóg jest substancją światła, to znaczy supersubstancją superświatła”.]

Komentarze Grosseteste'a do pism Pseudo-Dionizego: *O hierarchii niebiańskiej i O imionach bożych* nie zostały dotychczas wydane (poza cytowanymi wyżej fragmentami). Ich teksty życzliwie udostępnił mi Servus Gieben, który przygotował je do własnej pracy o metafizyce światła; o ile nie podano w przypisach edytora, to przytaczane zdania pochodzą właśnie z przestanych przez S. Giebena kserokopii.

18 „Idee namque sunt rationes rerum infinite et sapiencia infinita in mente divina que sapiencia est principium omnium effectuum”. *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, ed. R. C. Dales, Boulder, Colorado 1963, s. 55.

[„Idee są bowiem nieskończonymi racjami rzeczy i mądrością nieskończoną w umyśle bożym, która okazuje się zasadą wszelkiego działania”.]

19 „Et Ipse est, utpote Creator omnium ex nihilo, et conditor et gubernator, per se et aeterna omnipotentia aeternaliter de se gignens sibi aequalem sui ipsius aeternam cognitionem, quae dicitur et est Verbum genitum et virtus et sapientia genita”. *Sermo: Ex rerum initiatarum*, ed. S. Gieben, „Collectanea Franciscana”, 1967, f. 1-2, s. 120. Zob. też *Commentarius in De Divinis Nominibus*, ed. F. Ruello, *La „Divinorum Nominum Reseratio” selon Robert Grosseteste et Albert le Grand*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, 1959, s. 146-147.

[„A jest On stwórcą wszystkiego z nicości, założycielem i rządcą, przez siebie samego i wieczną swą wszechmoc rodzącym odwiecznie z siebie równe sobie odwieczne poznanie siebie samego, o którym objawiono, że jest zrodzonym Słowem i mocą i mądrością zrodzoną”.]

20 „... multiplicatur autem lux divina cum a multis participatur quemadmodum species multiplicatur in individuis, quae in ipsis a singulari unitate resedit, videlicet sicut unus punctus lucis corporalis in multis radiis, ad diversa illustranda ab eo egredientibus, qui in ipsis propriam non retinet multiplicationis huius formae invenire in creaturis”. *Comm. De Cel. Hier. I*, f. 211 ra.

[„... pomnaża się więc światło boże poprzez uczestnictwo w nim wielości bytów, niby forma gatunkowa, która jedna w sobie uwielokrotnia się jednostkowo. Podobnie też jeden w sobie punkt światła cielesnego pochodnymi zeń wieloma promieniami oświetlając różne byty, bynajmniej nie przejawia w nich swej bezwzględnej jedności. Nie trudno zresztą i inny znaleźć przykład takiego pomnażania się w stworzeniach”.]

21 „Etsi enim diversificata et sint diversa esse, omnibus diversis entibus a divini radii superfulgentis largita, ex parte tamen ipsius radii superfulgentis et causantis est omnimoda et superunita unitas”. *Commentarius in De Divinis Nominibus V*, Cod. Vat. Chigi, A. v. 129, f. 348 ra.

[„Jakkolwiek w wyniku użyczenia nadmiaru światła bożego promienia przeróżnym bytom są one istotnie różnicowane w sobie i wielorakie, to jednak sam promień w swym nadmiarze światła i jako sprawca pozostaje wszechstronna i absolutnie zjednoczoną jednością”.]

22 „Reducti autem et manuducti subsequentes manuducunt et illuminati inferioribus influunt de sibi superfuso lumine et perfecti de sua perfectione et deificati et simplicitati et uniti cum summa unitate ad deificationem et simplificationem et unionem provehunt pro viribus inferiores. Unde hii tales in ratione principii principium est ipsa thearchia et simpliciter omnis principii, in quantum principium est, existit ipsa thearchia principium”. *Comm. De Div. Nom.*, ed. T. Ruello, dz. cyt., s. 147.

[„Istoty same sprowadzane i wiedzione ku jedności oddziałują tak samo na kolejne byty, a zatem istoty oświecane udzielają przekazywanego im z góry światła bytom niższym i istoty doskonale dzielą się z nimi własną doskonałością, istoty zaś przebóstwione, niezłożone i w najwyższym stopniu zjednoczone obdarzają z kolei te niższe swoim przebóstwieniem, niezłożeniem i swoją jednością. Dlatego każda z takich istot ma w sobie coś z racji początku, z tym że dla każdej z nich początkiem pozostaje sama boża hierarchia. I bezwzględnie dla wszystkiego, co tworzy początek, istnieje ta sama boża hierarchia porządku”.]

23 „In uniformi enim natura solis uniformiter praesunt et praehabentur omnes figurae et omnes qualitates quae multiformiter causantur et sunt in istis inferioribus. Si – inquam – ita est de isto sole visibili, multo quidem magis concedendum praesubsistere exempla omnium entium secundum unam unionem supersubstantiali – vel secundum aliud exemplar: secundum unam supersubstantiali unionem – in ea causa quae et ipsius, solis videlicet, et omnium est causa”. *Comm. De Div. Nom.*, V, f. 349 ra.

[„W jednorodnej bowiem naturze słońca przedustawnie się jednolicie mieszczą już wszystkie postacie i wszelkie jakości, które bywają z kolei różnorako w bytach niższych odtwarzane i w nich się wyrażają. Jeśli – jak mówię – tak jest z tym widzialnym słońcem, to tym bardziej trzeba

uznać, że na zasadzie jednego ponadsubstancjalnego scalenia istnieją wszystkie byty w racjach wzorczych i w zasadach przyczynowych wszelkiego bycia, albo znowu inaczej mówiąc: istnieją w jednej ponadsubstancjalnej jedni jako przyczynie i niego samego, mianowicie słońca, oraz wszystkich pozostałych istot".]

24 „... ut saepe tactum est et omnimoda immaculatio, non solum ex parte causantis, sed ex parte causatorum in quantum causatorum”. Tamże, f. 348 ra.

[„... jak już wspomniano (promień bożego światła – dop. M. B.) jest czymś niepodzielnie prostym, i to nie tylko jako przyczyna sprawcza, ale także i od strony wszystkiego, co z niej się wywodzi”.] Zob. wyżej przyp. 21.

25 „Et ipsa thearchia deificatorum, id est principium et causa deificationis eorum et sic eorum deificatio qui per divina opera ex divinis virtutibus perfecti et consummati omnem rebellionem carnis ad spiritum pacificaverunt, sic effecti filii Dei et dii. Ex qua deificatione sequitur simplicatio ad divinam simplicitatem et unio ad divinam unitatem”. *Comm. De Div. Nom.*, ed. F. Ruello, dz. cyt., s. 147.

[„Ta sama boża hierarchia przebóstwionych jest podstawą i przyczyną ich przebóstwienia. Toteż oni, którzy dzięki bożemu działaniu i bożemu wsparciu zostali udoskonaleni i w tym spełnieni, zdolali uśmierzyć podstępny cięła wobec ducha, stając się tym samym dziećmi Boga i jakby z bóstwa. Następstwem owego przebóstwienia jest zbliżenie się do bożej nie znającej złożenia jedności”.]

26 „Adspicientes, nos scilicet, tantum ad superius, id est ad ipsam deitatem et eius non sui in se, sed eius qualescumque alterius modi per divina nomina declarationes quantum radius thearchicorum eloquiorum indit se ipsum, in mentes scilicet theologorum, ad superiores splendores, id est ad illuminationes theologorum animos splendificantes et sursum ducentes, splendores dico constrictos seu correptos, id est commensuratos ipsis videlicet suscipientibus”. Tamże, s. 136.

[„Spoglądamy na to, co wyższe, czyli na samą bożą istotę, lecz nie na nią w niej samej, a tylko w pewien inny sposób, tj. za pośrednictwem objawionych przekazów, które promień bożych słów użyczył umysłom teologów. Spoglądamy na owe wyższe jasności jako oświecenia doskonalające i inspirujące umysły teologów, wszelako jasności ograniczane lub przygaszane na miarę zdolności samych odbiorców.]

27 „... sine modo et mensura se extendunt ad radium divinum in virtute propria infinitum, ut ipsum eis supersplendentem non in sua infinitate, sed in eis conveniente moderamine suscipiant, et ex tali susceptione bene patiantur, et ab hoc non declinant aut avertantur et elevantur velut alis amore licitarum illuminationum sue susceptibilitati, videlicet convenientium, qui amor in hoc est commensuratum tamen sue proprie virtuti de divino radio desiderat et sacre reverenter quod est supra suam virtutem”. Tamże, s. 143.

[„Bez określonego sposobu i miary kierują się byty jednostkowe ku nieskończonemu w swej mocy promieniowi bożemu, aby mogły go samego oświecającego je przyjmować, wszelako nie w jego nieskończoności, lecz w odpowiednim dla nich ograniczeniu. I właśnie dzięki takiemu przyjmowaniu dobrze się utrzymują i nie zbaczą z drogi, ani z niej nie zavrcają, a wznoszą się uskrzydlane umiłowaniem odbioru dostępnych jednoczących oświeceń. Temu też i owa miłość okazuje się współmierna, gdyż pożądaną bez określonego sposobu i miary pragnie własną zdolnością tego, co współmierne z bożego promienia, a z nabożną ciężą tego, co przekracza jej siły.]

28 „Unius enim universitatis quaevis multitudo unita videtur necessario reducenda ad unum radicale principium”. *De operatione solis*, ed. J. McEvoy, dz. cyt., s. 76:9-10.

[„Wydaje się bowiem, że wszelką wielość zawartą w całości wszechrzeczy należy koniecznie sprowadzać do jednej pierwotnej zasady”.]

29 „Ipse Deus est causa esse, hoc est essendi, et essentiae ipsius, scilicet luminis, cuius substantia Ipse est. Essendi inquam illuminatis. Et causa videre, hoc est videndi, seu visionis actualis per lumen susceptum. Causat enim et esse ipsius luminis illuminatis et videre verum et bonum per lumen susceptum”. *De Cel. Hier.*, XIII, f. 250 ra.

[„Bóg jest przyczyną bytu, czyli istnienia i istoty samego siebie, a mianowicie światła, którego właśnie on sam jest substancją. Jest, jak powiadam, przyczyną istnienia rzeczy oświeconych; jak też źródłem widzenia, tj. postrzegania, czyli rzeczywistego oglądu za pośrednictwem światła odbieranego. Bóg bowiem jest przyczyną istnienia światła oświetlającego i umożliwiającego widzenia prawdy oraz dobra w świetle odeń otrzymywanym”.]