

Kilka słów o porządku bytowym, poznawczym oraz o relacjach transcendentalnych w refleksji nad pojęciem *światła*

Refleksja nad pojęciem *światła* pociąga za sobą różne porządki: bytowy (metafizyczny) i poznawczy (epistemiczny). W porządku bytowym jej przedmiot stanowią natura i istota światła, w porządku poznawczym zaś – to, co się nam jawi jako świecące, świetliste, co się nam jawi jako światłość, blask, rozbłysk, bądź też to, co się nam jawi jako mądrość, wiedza lub błyskotliwa idea – słowem: fenomen. Refleksja nad pojęciem *światła* implikuje ponadto relacje: realne i transcendentalne. Światło jest bowiem z natury relacyjne. Co się tyczy relacji realnych, to konstytuują one światło nie tylko jako osobliwy byt fizyczny – falowy czy korpuskularny, lecz także jako byt intencjonalny, to znaczy jako akt intelektu, przede wszystkim zaś wiedzę. Oczywiście jest wszelako, że wiedza nie zaistniałaby w intelekcie bez realnych relacji transcendentalnych, te zaś są konieczne w porządku tak bytowym, jak poznawczym. W porządku bytowym konstytuują one bytowość bytu, do nich należy przede wszystkim relacja *akt–możność*, w porządku poznawczym zaś są to relacje wynikające z natury intelektu oraz ze sposobu jego aktywności, a mianowicie na myśli relacje logiczne i (meta)semantyczne, spośród których relacja *byt–intelekt* jest

relacją zdecydowanie najbardziej fundamentalną (por. Duma 2017, 125, 413–452, 486; Judycki 2020, t. 1, 137, 211). Uwzględnienie relacji transcendentalnych w refleksji nad pojęciem *światła* jest zasadne nie tylko ze względu na wzmiankowane wyżej porządki, lecz także z uwagi na logiczne struktury orzekania i wnioskowania, to jest podstawy indukcji (zupełnej), dedukcji (sylogizmu) czy też wnioskowania z analogii. Struktury orzekania i wnioskowania w ramach indukcji, dedukcji czy analogii, lecz także wszelkie nieformalne struktury „pospolitego” stwierdzania czegokolwiek nie mogłyby bowiem zaistnieć w intelekcie indywiduum z pominięciem przesłanek, pojęć, kategorii i/lub definicji, których konstrukcja bez (uwzględnienia) relacji transcendentalnych nie byłaby po prostu możliwa.

Podkreślając doniosłość relacji transcendentalnych w refleksji nad światłem, zwracam uwagę Czytelników niniejszej książki na fakt, że z nazwą, pojęciem, a zarazem z kategorią *światła* związane są przez autorki i autorów poszczególnych rozdziałów różne desygnaty, i to nie tylko takie jak zjawisko fizyczne, zjawisko mentalne, doświadczenie czy idea, lecz także Osoba, Bóg, byt konieczny, byt absolutny. Każdy z tych desygnatów jest ze swej natury inaczej ukonstituowany ontycznie, stąd konieczność relacji transcendentalnych, jeśli pojęcie *światła* ma implikować porządki bytowy i poznawczy, a nie li tylko wyizolowane zjawisko fizyczne czy też tak samo wyizolowane zjawisko mentalne. Z koniecznością uwzględnienia tych relacji mamy mianowicie do czynienia w przypadku aktów korelowania i kontrastowania (fizycznych) zjawisk i (wiązanym z nimi) treści realizowanych przez rozumne indywiduum. Konieczność ta wynika jednak nie tylko z różnych porządków bytowych, lecz także z naturalnej potrzeby językowego ujmowania i wyrażania tych porządków oraz zachodzących pomiędzy nimi relacji. Zjawisko, myśl i język są bowiem co do swej istoty czymś innym. Chcąc więc ująć przedmiot *światła* językowo w intelekcie, musimy odwołać się do językowych struktur mentalnych – do leksemów (specjalistycznych). Chcąc zaś ten przedmiot wyrazić (na zewnątrz) jako akt lokucyjny, nie unikniemy użycia struktur wyrażeniowych i formalnych – eksponentów językowych.

Innym, nie mniej ważnym powodem, dla którego relacje transcendentne są językowo konieczne, jest pojęcie *metafory* (por. Dąbrowski 1965, 112; Debatin 1995, 4; Coenen 2002, 73). Mam tu na myśli nie tyle rozmaite rodzaje i typy metafory, ile jej strukturę. Struktura konstituuje pojęcie *metafory*, które jest zasadniczo wynikiem pracy mentalnej. W tym względzie metafora nie jest zjawiskiem z porządku świata realnego, niemniej „wiąże” ten porządek z porządkiem mentalnym w zakresie, w jakim oba te porządki są (uznawane przez podmiot za) analogiczne. Strukturę metafory taką, jaką się posługują lingwiści, stanowią dwa terminy: *domena źródłowa* i *domena docelowa*. O ile są one zasadniczo wystarczające odnośnie do ujmowania relacji podobieństwa w porządku poznawczym, o tyle wymagają terminu średniego, który tę relację uzasadnia bytowo. Termin średni, Arystotelesowy μέσος, jest dla struktury metafory niezbywalny (por. Arystoteles, *Analityki pierwsze* 68 b 32–37). Stanowi on pierwowzór i źródło lingwistycznego pojęcia *tertium comparationis*, które zostało wprowadzone do lingwistyki właśnie na gruncie teorii metafory. Co prawda *tertium comparationis* jako pojęcie abstrakcyjne, będące mianowicie wynikiem branych przez podmiot pod uwagę elementów analogicznych, nie wyraża wprost relacji zachodzących w świecie realnym, jednak fakt, iż podmiot może je w ogóle ujmować i wyrażać, odwołując się do podobieństwa, skłania do wniosku, że *tertium comparationis* nie może być li tylko bezprzedmiotową abstrakcją. Oparte na analogii bytu [*analogia entis*] podobieństwo jest przypadłością w zakresie jakości, należącą do kategorii *relacji*; podobieństwo to inaczej zbieżność w jakości (por. Krąpiec 1993, 31). Jakość ta to w przypadku metafory nie tylko przypadłość bytu, lecz przede wszystkim podmiotowe ujęcie tej przypadłości z całym wyposażeniem antropologicznym, a więc także z wyposażeniem poznawczym *konkretnego* podmiotu (por. Lakoff, Johnson 1988; Spieß, Köpcke 2015). To właśnie konkretny podmiot jest kluczowy w procesie konstrukcji metafory, gdyż to on, mając na względzie doskonałość jakości ujętą w *tertium comparationis*, z natury realizującą się tylko w terminie źródłowym, może i chce przenosić tę doskonałość do domeny docelowej. Przeniesienie to, jeśli ma być

przeniesieniem komunikatywnym, a mianowicie transsubiektywnym, musi być ukonstytuowane na analogii bytu i na współkonstytuującej tę analogię przypadłości – na relacji podobieństwa (por. Arystoteles, *Retoryka* 1412 b 34–1413 b 2; por. także Köller 2023, 14, 28–29).

Do tej przypadłości odwoływać się muszą autorki i autorzy niniejszej monografii, bez pojęcia *podobieństwa* nie ma bowiem mowy ani o przekraczaniu porządków: bytowego i poznawczego, ani tym bardziej o jakimkolwiek wnioskowaniu indukcyjnym, dedukcyjnym lub analogicznym o świetle jako zjawisku fizycznym, mentalnym czy też o zjawisku lub bycie ukonstytuowanym w porządku transcendentnym.

Z relacją podobieństwa w zakresie przekraczania porządków stykamy się w artykule Michała Zembrzuskiego zatytułowanym *Nomen lucis ad manifestationem refertur. Koncepcja światła w ujęciu Tomasza z Akwinu*. W tej koncepcji odnajdujemy nie tylko „elementy” należące do obu porządków, lecz także to, co stanowi o istocie ich korelacji. Światło ujmowane jest bowiem przez Tomasza w aspekcie zarówno bytowym, a więc fizycznym i metafizycznym, jak i poznawczym. W aspekcie „czysto” fizycznym przedmiot *światła* dzielić należy według Akwinaty na: to, co jest aktem – światłość [*lux*]; to, co jest przyjmowane przez ciało przeźroczyste – światło [*lumen*]; to, co pochodzi od ciała świecącego – promień [*radius*]; to, co jest efektem odbicia od ciała przeźroczystego, czystego czy wypolerowanego – blask [*splendor*]. W aspekcie metafizycznym refleksja nad światłem oparta jest pryncypialnie na metafizyce bytu. Kluczowym pojęciem tej metafizyki jest *istnienie* [*esse*]. Istnienie implikuje pojęcie *istoty* [*essentia*], które jest pojęciem relacyjnym. Relacyjność pojęcia *istoty* względem pojęcia *istnienia* jest ukonstytuowana transcendentalnie. W tym względzie światło fizyczne, będące przypadłością substancji, może być orzekane w porządku zarówno bytowym – światło wymaga podmiotu, jak i transcendentnym – światło wymaga przyczyny sprawczej. Podstawą tego orzekania jest analogia bytu [*analogia entis*], warunkująca relacyjność pojęcia *światła* w aspekcie poznawczym. Z tego wynika, że światło intelektu czynnego, który stanowi kluczowy element epistemologii Tomasza, jest orzekane analogicznie, to znaczy na podstawie

analogii proporcji bytowej (metafizycznej) i transcendentalnej. Analogia proporcji to zatem warunek sine qua non konstrukcji pojęcia *światła* w aspekcie poznawczym. Tomaszowa koncepcja światła nie ogranicza się jednak tylko i wyłącznie do aktów intelektu czynnego; intelekt, będąc uprzyczynowanym, nie jest w akcji względem przyczyny sprawczej – Absolutu, lecz w możliwości, przy czym relacja *intelekt–Absolut* to relacja partycypacji transcendentalnej.

Relacja partycypacji stanowi bardzo ważny czynnik w koncepcji *światła* Pseudo-Dionizego Areopagity. O tej relacji traktuje artykuł *Katedra – czyli wszechświat budowany światłem w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity* autorstwa Tomasza Stępnia. Z rozważań autora wynika, że ta relacja konstituuje partycypację bytu, a więc wszystkiego, co jest, w Absolutie, który jest źródłem zarówno światła fizycznego, jak i światła intelektu, czyli poznania. Absolut – przyczyna bytu – udziela jakkolwiek swojego światła poszczególnym bytom na różny sposób; bezpośrednio czyni to wobec bytów w hierarchii niebieskiej, pośrednio zaś – wobec poszczególnych bytów w hierarchii ziemskiej – Kościoła, a czyni to w tym przypadku za pomocą znaków i symboli. Stąd sposób poznania poszczególnych bytów się różni. Nie różni się jednak istota tego poznania, która jest zasadniczo intelektualna i priorytetowa wobec poznania zmysłowego (fizycznego). Poznanie intelektualne implikuje intelektualne źródło – Dobro, które Pseudo-Dionizy utożsamia z Bogiem. Będąc źródłem światła, Bóg udziela swojego światła Kościołowi w ofierze Mszy Świętej, w liturgii i sakramentach w zakresie, w jakim jego członki są w stanie to światło przyjąć. Pełnia światła Boga jest bowiem dla intelektu tym, czym ciemność dla zmysłów – nieprzenikniona, a w związku z tym niedostępna. Jest jednak ciemność wynikająca z nadmiaru światła Boga – wiedza [γνῶσις]; jego całkowity brak skutkuje ciemnością – ślepotą [σκότος], której doświadcza ten, kto od Boga się oddala. Całkowite oddalenie to według Pseudo-Dionizego Areopagity ślepotą intelektualną, czyli niewiedza [ἄγνοια]. Pomimo jasno nakreślonego priorytetu poznania intelektualnego Pseudo-Dionizy nie stroni od symboli, a czyni to, odwołując się do płomieni lamp, które symbolizują Osoby Trójcy

Świętej. Za pomocą tego symbolu wyjaśnia on odrębność, a zarazem jedność Osób Boskich. Promienie tych „lamp” oświetlają wszechświat, tworząc i porządkując całą jego hierarchiczną strukturę; hierarchiczną, gdyż świętą [ιερός] i opartą na zasadzie głównej [ἀρχή] – na Bożej Zwierchności [θεαρχία].

Światło Osobowe to jeden z najważniejszych wątków wyrażanych w tekstach św. Jana Ewangelisty, które stanowią przedmiot analizy Joanny Nowińskiej w artykule pod tytułem *Światło, które jest Osobą – fenomen Janowego ujęcia poświadczający wpływy kultur semickiej i greckiej*. Nowotestamentowy wątek światła Osoby nie jest według autorki pozbawiony uzasadnienia starotestamentalnego. Próbuje ona mianowicie wykazać tożsamość osobowej autoprezentacji Boga w Starym Testamencie z osobową autoprezentacją Jezusa pism Janowych, a czyni to, porównując strukturę formuł ἐγώ εἰμι – ‘Ja jestem’ z אֲנִי יְהוָה – ‘Ja JHWH’, będących częścią analizowanych przez autorkę poszczególnych cytatów. *Tertium comparationis* tego porównania stanowią pojęcie i źródło światła [φῶς] – sam Bóg. W obu tradycjach mamy co prawda do czynienia ze światłem jako źródłem, lecz tylko w tekstach św. Jana odsłania się przed czytającym obca dla kultury semickiej translacja desygnatu pojęcia światła [אור] na światło Osoby Jezusa, który jest światłem i z wnętrza światła przychodzi [ἐγώ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα]. Święty Jan dokonuje tej translacji w sposób bardzo przekonujący, jest bowiem Żydem piszącym po grecku. Co więcej, św. Jan wyraźnie utożsamia światło z Osobą, opuszczając łącznik *jestem* [εἰμι], który w sądach egzystencjalnych łączy podmiot z przedmiotem. Ta łączność jest u niego nie tyle implicytna, ile naturalna. Naturą Jezusa jest bowiem światło, a ten, który Go przyjmuje, przyjmuje zarazem światło; ten zaś, kto przyjmuje Światło [ὁ θεὸς φῶς ἐστίν], przyjmuje zarazem Miłość [ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν].

Osobowy wymiar światła wysuwa się na pierwszy plan artykułu „Bacz na światło, które cię oświeca”. *Transpozycja znaczenia symbolu światła* (Łk 11,33–36) napisanego przez Małgorzatę Piotrkowską-Dańkowską oraz Joannę Nowińską. Analizę tytułowej perykopy Ewangelii autorki opierają na wyjątkach ze Starego Testamentu, w których

pochodzące od Boga światło przedstawiane jest za pomocą różnych symboli, między innymi za pomocą płonącej lampy. Symbol ten jest analizowany w trzech aspektach: światła fizycznego, które oświetla z zewnątrz, światła duchowego, które wnika do wnętrza człowieka, oraz światła jako osobowego źródła łaski skłaniającej człowieka do pielęgnowania relacji z Bogiem. Symbolowi zapalanej lampy mówiący słowami perykopy Jezus przeciwstawia ciemność ciała i duszy. Oko, będąc lampą ciała, stanowi w tej perykopie „bramę”, przez którą światło duchowe wnika do wnętrza człowieka. Duchowa ciemność staje się zaś udziałem człowieka wówczas, gdy oko jest chore. Jezus jest przedstawiany przez ewangelistę jako duchowa lampa, która oświetla człowieka od wewnątrz. Światło Jezusa przemienia człowieka i pozwala mu ujrzeć się w całej prawdzie, o ile ten ze Światłem współpracuje. Ta współpraca to nie tylko akt przyjęcia Światła, lecz przede wszystkim wola podtrzymywania Jego blasku.

Światło duchowe stanowi nić przewodnią rozważań Anny Grzegorzczak przedstawionych w artykule zatytułowanym *Światło w perspektywie mistyków katolickich*. „Jesteśmy ze Światła” – to pierwsza i fundamentalna fraza, od której rozpoczynają się te rozważania. Mamy tutaj do czynienia z implikaturą, za pomocą której autorka buduje strukturę swojego wyводу. Została ona oparta na dwóch porządkach: metafizycznym i poznawczym. Porządek metafizyczny duchowego Światła Osób Trójcy Świętej jest kluczowy, jest on bowiem realnym fundamentem poznania Światła w doświadczeniu mistycznym. Światło Trójcy Świętej to dla tego doświadczenia nie tylko realny, lecz jedyny fundament poznania Prawdy. Poszczególne aspekty poznania Prawdy zostały zaprezentowane przez autorkę w odniesieniu do doświadczenia mistycznego świętych i doktorów katolickich, do których należą św. Augustyn z Hippony, św. Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Tomasz z Akwinu, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Ávili, św. Teresa Benedykta od Krzyża oraz św. Jan Paweł II. Śledząc charakterystykę ich doświadczenia, Czytelnik ma szansę się przekonać, że nie wynika ono z wielu źródeł; przeciwnie, źródłem tych doświadczeń jest Światło Trójcy Świętej. Światło Trójcy wymyka się jednak poznaniu racjonalnemu,

dlatego jedynym sposobem poznania tego Światła jest kontemplacja. Światło zaś jako pojęcie i kategoria, „mówiąca” nam coś o duchowych skutkach tej kontemplacji, zostaje podniesione do pojęć i kategorii transcendentálnych – *Prawdy, Dobra, Piękna* i przede wszystkim do pojęcia i kategorii *Życia*.

Zwrotu w myśleniu o świetle Czytelnik doświadczy, czytając artykuł Daniela Rolanda Soboty zatytułowany *Światło (w) fenomenologii*. Dystansując się od klasycznej metafizyki światła, a opierając się na fenomenologii światła i heliologicie, autor stara się wykazać związek fenomenu światła i fenomenalności. Jest on istotny dla uzasadnienia fenomenologii jako dyscypliny „światlistej”, której przedmiot stanowią: jawienie się oraz to, co się jawi, jako problem filozoficzny światła jako takiego. Już sama nazwa *fenomenologia* odwołuje czytającego do greckiego wyrazu φαίνόμενον – do ‘tego, co się pokazuje’, ‘tego, co wychodzi na światło dzienne’. Fenomenologia jest zatem dyscypliną choćby tylko z nazwy związaną ze światłem. Co więcej, fenomenologia to teoria światła, której podstawę stanowią filozofie René Descartesa, Immanuela Kanta oraz metafora jaskini Platona. Do tej podstawy odwołują się klasyczni przedstawiciele fenomenologii, mianowicie Edmund Husserl i Martin Heidegger, czyniąc teorię z tego, co z natury pozostaje w ciemności, a co „dopiero” wymaga odsłonięcia – filozoficznego wyjaśnienia. Co się tyczy nazwy *heliologika*, to odsyła ona do greckiego wyrazu ἥλιος – ‘Słońce’. Światło słoneczne to najwyraźniej ten czynnik, bez którego zarówno „samo” widzenie, jak i poznanie nie mogą zaistnieć. Istotnie – światło Słońca jest jasne, jasność zaś odsłania to, co jest w ciemności. Światło jest (w tym względzie) przeciwieństwem ciemności. Jest ono także zwrotne w tym znaczeniu, że samo się oświetla; ma ono w końcu jakieś źródło, z którego pochodzi. To, co ze źródła pochodzi – fala, promieniowanie, emanacja czy migotanie – wskazuje na wyjątkową osobliwość i tajemnicę samego zjawiska. Autor daje temu wyraz, poddając krytyce fenomenologię jako teorię światła. Stwierdza on mianowicie, że zasadza się ona na daleko idącym, to znaczy niezasadnym, utożsamianiu przedmiotu z piśmienictwem związanym z doświadczeniem filozoficznym oraz z samą

nazwą *światła* czy też *fenomenowi świecenia*. Inny, nie mniej istotny element tej krytyki stanowi względność aktów percepcji podmiotu, który doświadcza fenomenowi świecenia. Tę względność oddają stosowane w piśmiennictwie fenomenologicznym terminy takie jak *naoczność*, *horyzont*, *teoria*, *eidos*, *refleksja* czy *wgląd*, podczas gdy kluczowe dla autora terminy *siła*, *rozmach* i *bogactwo* samego jawienia się są pomijane. Wyjątek w tym względzie stanowią pisma Michela Henry'ego, który rzuca światło na rozumienie idei *jawienia się* jako czystej materii oraz *jawienia się* jako metafory poznania intelektualnego. Co prawda oba rozumienia *jawienia się* odwołują do różnego statusu ontycznego związanych z nim desygnatów, pozostają jednak ze sobą w relacji logicznej – niezmiennie stanowią przedmiot czystej fenomenologii. Inny wyjątek w tym względzie stanowi twórczość Jean-Luca Mariona, który metaforę *światła* podnosi do rangi światła świadomości (w) fenomenologii. Tę metaforę lokuje on w samym podmiocie – w jego ideach, które są immanentne, a zarazem transcendentne. Światło ikony, będąc transcendentalne, jawi się *dla* jakiegoś konkretnego spojrzenia, gdyż tylko w jego granicach może powstać jakaś konkretna postać – idol.

To, co jest wytworem jawienia się, co jest przedstawieniem – „idolem” – stanowić może przedmiot refleksji estetycznej. Przedmiotem takiej refleksji jest światło stanowiące istotny czynnik kreowania atmosfery, aury lub nastroju w artykule Mateusza Salwy pod tytułem *Światło i atmosfera*. Także tutaj refleksja autora wychodzi od jaskini platońskiej, w której światło odgrywa kluczową rolę. Jaskinia, tak jak cała filozofia Platona, stanowi mianowicie podstawę dla formowania się (historii) estetyki. Dla tej formacji istotna jest relacja pomiędzy światłem (sztucznym) i cieniem powstającym na ścianie jaskini. O ile jednak zasada naśladownictwa [μίμησις] – wynik tej relacji – stanowiła w przeszłości oś, wokół której skupiała się filozoficzna refleksja nad sztuką, o tyle współcześnie refleksja ta w opinii Arthura C. Danto, na którego powołuje się autor artykułu, podąża raczej w kierunku autonomii wobec filozofii. Polega ona między innymi na odejściu od metodyk filozoficznych na rzecz implementacji środków artystycznych takich jak światło jako elementów metodyki i teorii. Odrębność

estetyki od filozofii datuje się na połowę XVIII wieku; estetykę charakteryzuje się jako teorię poznania, teorię sztuki oraz sztukę pięknego myślenia. Opiera się ona na myśleniu i poznaniu naiwnym, którego instrumentem są zmysły. Zmysły implikują szerszy repertuar poznawczy w tym względzie, że czynią ten repertuar bardziej urozmaiconym i przede wszystkim elastycznym, aniżeli ma to miejsce w przypadku metodyk stosowanych w filozofii. Poznanie artystyczne, o jakim tutaj mowa, pozwala mianowicie ująć, a właściwie „naświetlić” przedmiot nie tyle w jego istocie – od tego jest przecież metafizyka – ile w jego istotnych dla artysty własnościach. Własności te, jeśli są uniwersalne i/lub transcendentalne, stają się istotne nie tylko dla artysty, lecz także dla odbiorcy dzieła sztuki. W tym względzie światło jako takie, lecz także metafora *światła* są dla ukonstytuowania się nowożytnej estetyki kluczowe. Tytułowa „atmosfera” skorelowana z tytułowym „światłem” stanowi wyraz współczesnych tendencji estetycznych, skupiających się na świetle jako przedmiocie. Obecnie piękno nie jest już definiowane li tylko matematycznie czy też teologicznie, dla jego definicji ważne jest przede wszystkim ujęcie doświadczenia (światła) oraz samego światła, które temu doświadczeniu towarzyszy. Przykładem tego rodzaju ujęcia są przytaczane przez autora koncepcje ujmowania światła we współczesnej sztuce takich artystów, jak Bruno Munari, Gernot Böhme czy też Olafur Eliasson – twórca spektakularnej instalacji pod tytułem *The Weather Project* zaprezentowanej w galerii Tate Modern w 2003 roku.

Estetyka atmosfery znakomicie wpisuje się w aktualne tendencje w teatrze. Tak zwana *reżyseria światel* jest dziś w dyskursie naukowym uznawana za autonomiczną subdyscyplinę teatrologii, a światło rozumiane jako znak teatralny jest jednym z najważniejszych elementów przedstawienia teatralnego. O tym przekonuje nas Jędrzej Skajster w artykule zatytułowanym *Światło jako znak teatralny*, ubolewając jednakże nad stosunkowo niską świadomością dotyczącą szczególnej wagi światła w środowisku teatralnym. Autor przedstawia etapy kształtowania się funkcji, symbolu i koncepcji *światła* w teatrze, przy czym czyni to na podstawie zarówno najstarszych, jak i najbardziej współczesnych źródeł. Najstarsze źródła światła w teatrze w kręgu kultury

Zachodu to oczywiście starożytna Grecja. Miejsca do oglądania sztuki – teatry [θέατρον] – były w starożytnej Grecji zazwyczaj lokowane na zboczach gór, co oddawało nie tylko krajobraz miejsca, lecz także porę dnia, w której były przedstawiane poszczególne sceny dramatu. Światło słoneczne, wschodzące, w zenicie lub zachodzące, wpisywało się więc w przebieg akcji poszczególnych części dramatu. Co prawda w rzymskiej tradycji teatralnej stosowano także płonące pochodnie, jednak stanowiły one, skądinąd podobnie jak światło Słońca, li tylko element odpowiedniego doświetlenia postaci scenicznych. Funkcja światła teatralnego zmienia się w epoce renesansu. Teatr „opuszcza” naturalną przestrzeń i przenosi się do środka – do pomieszczeń zamkniętych. Dzieje się to za sprawą arystokracji rzymskiej, dla której teatr staje się domeną prywatną. Światło w tej domenie nie może być ignorowane, przeciwnie, staje się ważnym elementem dramatu, o czym możemy się przekonać, czytając odnośne wyjątki, na przykład pierwszą księgę traktatu *Tutte l'opere d'architettura, et prospetiva* autorstwa architekta Sebastiana Serlia, żyjącego na przełomie XVI i XVII wieku. Funkcje światła teatralnego ewoluowały w epokach następujących. To już nie tylko funkcja doświetlenia, lecz także funkcja polegająca na wywołaniu wrażenia głębi, malarskości, perspektywy, iluzji. Tak zwana *Wielka Reforma Teatru* przełomu XIX i XX wieku przyniosła fundamentalne zmiany odnośnie do użycia światła na scenie. Jednym z prekursorów tej reformy był Adolphe Appia. Założeniem generalnym tego scenografa i teoretyka teatru było między innymi wyeksponowanie aktora oraz wywołanie maksymalnych emocji u widza. Wobec takich dążeń struktura światła zmienia się na kontrującą, punktową, geometryczną, czego efektem była większa głębia przestrzeni oraz trójwymiarowość całej architektury sceny. Innymi, nie mniej ważnymi, „aktorami” reformy teatru byli Edward Henry Gordon Craig, Robert Edmond Jones i Josef Svoboda. Ich dokonania okazują się przełomowe dla współczesnego rozumienia i funkcji światła w teatrze, o czym przekonująco pisze autor omawianego artykułu.

Kulminacyjny wątek niniejszej monografii zawiera artykuł zatytułowany *Światło jako nośnik emocji* autorstwa Radosława Achramowicza.

Stanowi on kulminację nie tylko w tym względzie, że światło w architekturze pełni przede wszystkim funkcje praktyczne, lecz także ze względu na fakt, iż architektura jest nieodzownym elementem życia, który może i niewątpliwie znacząco wpływa nie tylko na jakość tego życia, lecz także na emocje. Ze szczególnym rodzajem oddziaływania na emocje mamy do czynienia w sytuacji, gdy światło staje się instrumentem „interakcji” fasady budynku z przechodniem. W tym celu konieczna jest synchronizacja elementów z zakresu technologii, estetyki i psychologii. Przykładem takiej synchronizacji są tak zwane *ekrany świetlne* i *ekrany cyfrowe*. Na podstawie tych przykładów autor przekonuje nas, że światło znacząco rozszerzyło swoje funkcje architektoniczne. Nie jest ono li tylko „elementem” struktury i przestrzeni budynku, lecz także mediatorem pomiędzy architektem a przechodniem – szeroko pojętym widzem. Aby to wykazać, autor odwołuje się do przeszłości, między innymi do tak zwanych *images fenestrarum* – „obrazów okiennych”, które miały być częścią budynków wczesnośredniowiecznego opactwa Werden, znajdującego się na pograniczu państwa Franków i Sasów. Koncepcja obrazów okiennych rozkwita w epoce gotyku, jednak z technologiczną (r)ewolucją tej koncepcji mamy, według autora, do czynienia obecnie. Współczesna koncepcja „okna ekranu” bazuje mianowicie na dwóch elementach technologicznych: projekcji światła oraz światła jako mediatora informacji. Pierwsza implikuje walory estetyczne, druga zaś – interakcję. Synteza obu elementów umożliwia oddziaływanie na emocje; co więcej, dzięki tej syntezie możliwe jest wpływanie na ludzką psychikę, a w związku z tym – na zachowanie. Przykładów takiego oddziaływania jest wiele; pośród nich autor wymienia instalację kolorowego szkła w sanatoriach inspirowaną pracami Paula Karla Scheerbarta i Brunona Tauta czy też transformację kawiarni Café Aubette w Strasburgu za pomocą kompozycji kolorów i światła białego. W koncepcji ekranów świetlnych idzie zasadniczo o zintegrowanie fasady budynku. W przeszłości stosowano je w różnych miejscach i z inspiracji różnych architektów. Spektakularny efekt tego zintegrowania stanowią omawiane przez autora projekty, pierwszy: ściana kurtynowa w budynku Xicui w Pekinie znana pod nazwą

Green Pix: Zero Energy Media Wall oraz drugi: Kunsthaus w austriackim Grazu. Pierwszy projekt to ogromny wyświetlacz LED zintegrowany z panelem fotowoltaicznym. Jego funkcją jest absorpcja energii Słońca, która jest następnie wykorzystywana do zasilania wyświetlacza. Drugi projekt to ekran krzywoliniowy zamocowany na eliptycznej strukturze budynku. Ekran ten jest wykorzystywany przez artystów jako „płótno”, na którym mogą realizować swoje niepowtarzalne wizje.

Autorki i autorzy przedstawiają zagadnienie *światła* w różnych jego odsłonach historycznych i aspektach przedmiotowych. Lektura poszczególnych artykułów tej monografii to dla piszącego te słowa nie tylko przyjemność, ale przede wszystkim przywilej. Przywilejem jest bowiem praca, której efekty mają odzwierciedlenie zarówno w intelekcie, jak i w sercu (duszy). Przywilejem jest także obcowanie z ludźmi, którzy kochają to, co robią. Podobnie jak podczas pracy nad pierwszą monografią *Światło. Przyczynek do badań interdyscyplinarnych* (2022), tak i w tym przypadku miałem do czynienia właśnie z takimi ludźmi. Wsparty tym doświadczeniem najserdeczniej zachęcam do lektury wszystkich Czytelników zainteresowanych problemem *światła*.

Bibliografia

- Arystoteles (2004). *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*. Tłum., wstęp i komentarz Henryk Podbielski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2020). *Analitiki pierwsze / Αναλυτικῶν προτέρων / Analitiki wtóre / Αναλυτικῶν ὑστέρων*. Przekład i opracowanie Marian A. Wesoły. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Coenen, Hans Georg (2002). *Analogie und Metapher: Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Dąbrowski, Stanisław (1965). O pewnej właściwości porównania i metafory. *Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* 56(3), 105–124.
- Debatin, Bernhard (1995). *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.

- Duma, Tomasz (2017). *Metafizyka relacji. U podstaw rozumienia relacji bytowych*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Köller, Wilhelm (2023). *Der Zauberstab der Analogie. Untersuchungen zu den Erscheinungsweisen und Funktionen von Analogien in sprachlichen Sinnbildungsprozessen*. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Krąpiec, Mieczysław A. (1993). *Teoria analogii bytu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Judycki, Stanisław (2020). *Epistemologia*. T. 1–2. Poznań–Warszawa: Wydawnictwo „W drodze”, Instytut Tomistyczny.
- Lakoff, George, Johnson, Mark (1988). *Metafory w naszym życiu*. Tłum. Tomasz Krzeszowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Spieß, Constanze, Köpcke, Klaus-Michael (2015). Metonymie und Metapher – Theoretische, methodische und empirische Zugänge. W: Constanze Spieß, Klaus-Michael Köpcke (red.), *Metapher und Metonymie: Theoretische, methodische und empirische Zugänge*. Berlin–München–Boston: De Gruyter, 1–22.