

## ŚWIATŁO I BIEL W TRADYCJI WYOBRAŻANIA CHWAŁY ESCHATOLOGICZNEJ ZBAWIONYCH

(WCZESNE CHRZEŚCIJAŃSTWO — ŚREDNIOWIECZE)

Światło na ogół łączy się z niebem, z tym, co jest w górze. Jeśli wprowadza się je do podziemi, ciemnych pomieszczeń i grot, to w tym celu, aby je przemienić w obszar światła. Znane są religie, w których oddaje się cześć boską materialnym źródłom światła, związanym z niebem. Słońce, księżyc, gwiazdy były często w rozmaitych kultach dywinizowane<sup>1</sup>. Pozorna niematerialność i nieuchwytność światła sprawiała, że przypisywano mu boskie właściwości<sup>2</sup>. Łączono je nierzadko nierozzerwalnie z bóstwem i z istotami niebiańskimi<sup>3</sup>. W kulturze religijnej Bliskiego Wschodu światło było atrybutem boskości<sup>4</sup>. Co więcej, światło w teoriach teogonicznych i kosmogonicznych Wschodu i Grecji bywało rozpatrywane jako element konstytutywny wszechświata<sup>5</sup>. Tradycja ta widoczna jest w księgach Starego i Nowego Testamentu<sup>6</sup>.

Biblijny Bóg Ojciec — *Creator luminum* (Dz 1, 3. 14-18) był tym, który powołał światło do istnienia, był w nie przyobleczony jak w szatę (Ps 104, 2), a według Księgi Daniela (7, 22) „światłość z nim mieszka”. W 1 Liście św. Jana (1, 5) uważany jest za samo światło; w Liście św. Jakuba (1, 17) zaś nazwany jest Ojcem światła. Św. Jan Apostoł w Ewangeli i w Listach wyłożył obszernie teologię światła, której podstawą stała się osoba Chrystusa jako

<sup>1</sup> G. Mensching, *Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte*, „Studium Generale” 7 (1957), s. 424.

<sup>2</sup> H. Schnell, *Christliche Lichtsymbolik in den einzelnen Kunstepochen*, „Das Münster” 1 (1978), s. 21.

<sup>3</sup> Duża część symboliki światła zrodziła się z kontemplacji natury. Mensching, dz. cyt., s. 425; J. Ströter-Bender, *Engel. Ihre Stimme, ihr Duft, ihr Gewand und ihr Tanz*, Stuttgart 1988, s. 187.

<sup>4</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, t. 3, Paris 1974, s. 153.

<sup>5</sup> M. Boczar, *Roberta Grosseteste'a traktat „O świetle” w perspektywie inspiracji umysłowych łacińskiego Zachodu na przełomie XII i XIII wieku (Wraz z przekładem traktatu „O świetle”)*, „Studia Filozoficzne” 11 (1981) s. 12.

<sup>6</sup> Por. Rdz 1, 3-4.

Logosu<sup>7</sup>. On sam powiedział o sobie: „Jam jest światłością świata” (J 8, 12).

Ze światłem łączono także Trzecią Osobę Boską, Ducha Świętego, który objawił się w postaci ognistych języków (Dz 2, 33). Ścisłą więź Ducha Świętego ze światłem i ogniem podkreślają późniejsze teksty liturgiczne, np. sekwencja *Veni Sancte Spiritus* czy hymn *Veni Creator Spiritus*<sup>8</sup>.

Ze światłem łączyła się manifestacja chwały Bożej. Bóg objawiał się człowiekowi w świetle ognia z towarzyszeniem błyskawic. Kilkakrotnie wspomina o tym Księga Wyjścia<sup>9</sup>. Podobne wzmianki spotyka się w Księdze Daniela (7, 9-10) i Ezechiela (1, 4 nn). Św. Jan w Apokalipsie (1, 14-15) przy opisie wyglądu Syna Człowieczego podaje, że oczy Jego były „jak płomień ognia. I nogi jego podobne do mosiądzu rozpalonego”. Z tronu Zasiadającego wychodziły „błyskawice” (Ap 4, 5).

Najbardziej obrazowo ukazuje chwałę Bożą psalm 96, 3-4: „Ogień przed nim pójdzie i spali wokoło nieprzyjaciół jego. Oświeciły błyskawice jego okrąg ziemi; ujrzała i zadrżała ziemia”.

Takie sformułowania jak: „nic nie widziałem z powodu blasku tej światłości” (Dz 22, 11) przy nawróceniu św. Pawła, „jasność Boga je oświeciła” (Ap 21, 23) lub ma „jasność Bożą” (Ap 21, 11) w przypadku Niebiańskiej Jerozolimy, świadczą o ścisłym wiązaniu chwały ze światłem, blaskiem, promieniowaniem. Przy Narodzeniu Chrystusa, pasterzy „jasność Boża zewsząd... oświeciła” (Łk 2, 9), gdyż światłość Boża jakby zogniskowała się w osobie Wcielonego Boga<sup>10</sup>. Zenon z Werony w *Kazaniu o Narodzeniu Pana* napisał, że Chrystus „nosił ciało świecące bez cienia”<sup>11</sup>. Z kolei koptyjski tekst *Świadectwo prawdy* (43, 25) z przełomu II i III wieku podaje, że Dziewica Maryja „zrodziła światłość”<sup>12</sup>. Podobnie pisał anonimowy autor z V wieku w *Hymnie do Maryi*:

<sup>7</sup> Por. T. Dobrzeński, *Nubijska Maiestas Domini z katedry w Faras w Muzeum Narodowym w Warszawie*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 24 (1980) cz. 1, s. 282 i n.

<sup>8</sup> Świadczą o tym sformułowania: *ignis, lucis tuae radium, lumen cordium, lux beatissima*. Por. Dz 2, 3.

<sup>9</sup> Por. Wj 3, 2; 13, 21; 19, 16-19.

<sup>10</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 200.

<sup>11</sup> *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, przeł. W. Kania, t. 2, Niepokalanów 1981, s. 40.

<sup>12</sup> *Świadectwo prawdy* (NHC IX, 3), „Studia Theologica Varsaviensia” 23 (1987), nr 1, s. 216.

„Błogosławionaś, bo z Twego łona zabłysło światło co ogarnęło świat cały”<sup>13</sup>.

Ostateczne przyjście Chrystusa scharakteryzowane zostało przy pomocy zjawisk świetlnych: „Albowiem jako błyskawica wychodzi od wschodu słońca i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego” (Mt 24, 27)<sup>14</sup>.

Na ogół przedstawiano chwałę jako „sferę absolutnej czystości, blasku, jasności i piękna”<sup>15</sup>. Zmysłowe manifestowanie chwały Bożej miało charakter „oślepiającego promieniowania Bożej istoty”<sup>16</sup>. Zewnętrzny znak chwały Bożej był więc specjalnego rodzaju zjawiskiem świetlnym, unaoczniającym obecność Boga<sup>17</sup>.

Z towarzyszeniem światła i ognia ukazywali się aniołowie jako istoty niebiańskie, pozostające najbliżej Boga, gdyż — jak twierdził Pseudo-Dionizy, „blask boży im najpierw przypadł w udziale”<sup>18</sup>. W Księdze Daniela (10, 4-6) anioł opisany został następująco: „I podniosłem oczy moje, i ujrzałem: a oto mąż jeden obleczony w płócienne szaty, nerki jego przepasane złotem najczystszy, ciało jego jak chryzolit, oblicze jego jak wygląd błyskawicy, oczy jego jak lampa gorejąca, ramiona jego i co poniżej jest aż do nóg jak wygląd miedzi błyszczącej”. Samo słowo „serafin” oznacza „płonący”, „ognisty”, „palący”<sup>19</sup>. Według Pseudo-

<sup>13</sup> Muza chrześcijańska, t. 1, *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. M. Starowieyski, Warszawa 1985, s. 290. Por. *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, vol. 1, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 222, 239.

<sup>14</sup> Por. 2 Tes 1, 7-8.

<sup>15</sup> K. Romaniuk, *Chwała Boża*, I, 2, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, szp. 431; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. 3, Paris 1974, s. 263.

<sup>16</sup> *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań—Warszawa 1973, s. 136.

<sup>17</sup> S. Łach, *Kebod Jahwe*, w: *Księga Wyjścia. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, opr. S. Łach, Poznań 1964, s. 344; G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 192. W Starym Testamencie „chwała Boża” określana jest terminem „kebod Jahwe”. Co należy do istoty „kebod Jahwe”, wśród biblistów istnieją podzielone opinie. Według jednych, „kebod Jahwe” nie oznacza rzeczywistości podpadającej pod zmysły; zdaniem innych, ma charakter zmysłowy i przyjmuje formę światła, zjawiska świetlnego, świetlistej postaci. Por. J. Synowiec, *Historyczny szkic dyskusji na temat Kebod Jahwe*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” z. 1 (1968), s. 44. Pomijając dyskusje biblistów co do znaczenia pojęcia „chwała Jahwe”, dla artystów ważnym było jej zewnętrzne, obrazowe manifestowanie poprzez różne formy światła. Tradycja biblijna zawsze była punktem wyjścia dla twórców.

<sup>18</sup> Świętego Dionizyusza Areopagity *O hierarchii niebiańskiej*, w: *Dzieła Świętego Dionizyusza Areopagity*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 136.

<sup>19</sup> Ströter-Bender, dz. cyt., s. 20.

-Dionizego, serafin ma „stałą i niewyczerpalną własność otrzymania i udzielania światła”<sup>20</sup>. Podobne cechy mają cherubiny w opisie z Księgi Ezechiela (1, 4-11). Charakterystyczny jest także tekst Apokalipsy (10, 1): „I widziałem innego anioła mocnego, zstępującego z nieba, przyodzianego w obłok i na głowie jego tęcza, a oblicze jego było jak słońce, a nogi jego jak słupy ogniste”<sup>21</sup>.

Jaśniejąca, świetlista twarz charakterystyczna była dla osób, które miały najbardziej bliski kontakt z Bogiem lub dostąpiły łaski oglądania Jego oblicza. Twarz Mojżesza po zejściu z Synaju z tablicami przykazań „promieniowała na skutek rozmowy z Panem” (Wj 34, 29). Niewiasta Apokaliptyczna ukazana została w Apokalipsie (12, 1) jako „obleczone w słońce, a księżyc pod jej nogami i na głowie jej korona z gwiazd dwunastu”.

Elementem wyróżniającym Boga i istoty niebiańskie w chwale była także biała szata. Starowieczny w Księdze Daniela (7, 9) przyodziany jest w białą szatę: „Starowieczny usiadł; szata jego biała jak śnieg, a włosy głowy jego jak wełna czysta”. Ewangelści synoptyczni zwrócili szczególną uwagę na fakt, iż podczas Przemienienia Chrystusa „szaty jego stały się jaśniejące i bardzo białe jako śnieg, jakich pilśniarz na ziemi wybielić nie może” (Mk 9, 2); „A gdy się modlił, stał się inny wygląd oblicza jego, a odzienie jego białe i lśniące” (Łk 9, 29); „A oblicze jego rozjaśniało jak słońce, szaty jego stały się białe jak śnieg” (Mt 17, 2)<sup>22</sup>. Światło Taboru przysługiwało Chrystusowi z natury. Dla człowieka zaś było czymś przerażającym, trudnym do zniesienia<sup>23</sup>.

Bogate w informacje dotyczące luminescencji wyglądu Boga, aniołów i zbawionych są teksty Apokalipsy św. Jana, nawiązujące zresztą do Ksiąg Ezechiela i Daniela<sup>24</sup>. Jeden z obrazów ukazuje Syna Człowieczego „obleczonego w długą szatę i przepasanego na piersi pasem złotym. A głowa jego i włosy były jasne jak wełna

<sup>20</sup> Świętego Dionizyusza Areopagity, dz. cyt., s. 141.

<sup>21</sup> Zastosowane w opisach aniołów drogocenne kamienie, kryształ, błyszczący metal, ogień, światło i obłoki były sensualnymi środkami wyrazu, przy pomocy których autor natchniony przedstawiał niebiański charakter chwały.

<sup>22</sup> Leon Wielki, komentując opis Przemienienia, stwierdza: „Pan ukazał przed wybranymi świadkami swoją chwałę i tę postać cielesną, którą dzielił wspólnie z innymi, rozjaśniał takim blaskiem, że Jego twarz stała się podobna do blasku słońca, a szaty dorównywały bieli śniegu. Kazanie 51, 3. Cyt. za: *Liturgia godzin*, t. 2, Poznań 1984, s. 122.

<sup>23</sup> Łoski, dz. cyt., s. 199.

<sup>24</sup> Niektóre cechy postaci „podobnej do Syna Człowieczego” z Ap 1, 13 przypisywano w Starym Testamencie postaciom ziemskim i niebiańskim. For. F. Sieg, *Podobny do Syna Człowieczego*. (Analiza porównawcza AP 1, 12-16; 19, 11-16), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 26 (1988), nr 1, s. 251.

biała i jako śnieg, a oczy jego jak płomień ognia” (Ap 1, 13-14). Wierny i Prawdziwy dosiada białego konia, a towarzyszą mu, przyodziane „w bisior biały i czysty” (Ap 19, 11-14), wojska niebieskie, które występują także na białych koniach<sup>25</sup>. Podobnie Małżonka Baranka przyodziana jest „w bisior jasny i czysty” (Ap 19, 70).

Wygląd aniołów i ich szaty charakteryzowane są w Ewangeliach takimi określeniami jak: „Jego zaś wejrzenie było jak błyskawica, a odzienie jego jako śnieg” (Mt 28, 3); „oto stanęli przy nich dwaj mężowie w szatach lśniących” (Łk 24, 4); „i zobaczyła dwóch aniołów w bieli siedzących” (J 20, 12)<sup>26</sup>. W Apokalipsie siedmiu aniołów z plagami jest „obleczonych płótnem czystym i jasnym” (Ap 15, 6). Biała szata jest więc powszechnie stosowana jako odzienie chwały istot niebiańskich i ludzi zbawionych.

Innym środkiem manifestacji chwały Boga był obłok<sup>27</sup>. „Obłok i mgła wokoło niego, sprawiedliwość i sąd utwierdzeniem stolicy jego” (Ps 96, 2-7). Podobnie w Księdze Wyjścia (24, 16): „A gdy Mojżesz wstąpił, obłok okrył górę. I mieszkała chwała Pańska na Synaju okrywając go obłokiem przez sześć dni”, oraz w 3 Księdze Królewskiej (8, 10): „I stało się, gdy wyszli kapłani z świątnicy, obłok nappełnił dom Pański”. Józef Flawiusz, nawiązując do Księgi Wyjścia (40, 34), gdzie jest mowa o Przybytku wzniesionym przez Izraelitów na pustyni i o chwale Jahwe, która w nim zamieszkała, pisze: „Podczas gdy niebo było zupełnie pogodne, chmura zstąpiła na Przybytek, nie tak głęboka i gęsta, by mogła wydawać się zawieją zimową, ale dostatecznie mroczna, by ludzkie oczy nie mogły jej przeniknąć; i z chmury tej spłynęła rozkoszna rosa, objawiając obecność Boga tym, którzy pragnęli jej i wierzyli w nią”<sup>28</sup>.

Obłok będzie towarzyszył także powrotowi Jahwe: „Bo blisko jest dzień i przybliży się dzień Pański, dzień obłoku” (Ez 30, 3). Podobnie w Księdze Daniela (7, 13): „Patrzyłem tedy w widzeniu

<sup>25</sup> W starożytności białe konie zastrzeżone były dla bogów i łączono je z bóstwami światła. Por. R. Gross, *Dlaczego czerwień jest barwą miłości*, Warszawa 1990, s. 109; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 90—91; wg Pseudo-Dionizego koń „biały przedstawia blański aniołów”. Por. Św. Dionizyusza Areopagity *O hierarchii niebiańskiej*, w: dz. cyt., s. 172.

<sup>26</sup> Por. Ströter-Bender, dz. cyt., s. 138.

<sup>27</sup> Papież Innocenty III podaje kilka znaczeń symbolicznych obłoku: Primo modo nubes ponitur pro Virgine Maria. Secundo modo nubes ponitur pro divinae gratiae infusione. Tertio modo nubes ponitur pro divina manifestatione. Quarto modo nubes accipitur pro summi Patris benedictione. Quinto modo nubes dicitur pro prophetis. PL 217, 327.

<sup>28</sup> J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań—Warszawa—Lublin 1962, s. 201.

nocnym, a oto z obłokami niebieskimi jakby syn człowieczy przychodził”<sup>29</sup>.

Obłok z reguły był łączony z jasnością i bielą. Wskazuje na to np. scena Przemienienia Chrystusa: „Gdy on jeszcze mówił, oto obłok jasny okrył ich” (Mt 17, 5). Podobnie w Apokalipsie (14, 14): „I spojrzałem, a oto obłok biały, a na obłoku siedzący podobny do Syna Człowieczego”. Pseudo-Dionizy podaje, że „teologia przedstawia też aniołów pod postacią obłoków, ucząc przez to, że te inteligencje są szczęśliwie zalane świętą i niewysłowioną światłością”<sup>30</sup>.

Absolutna światłość jest dla śmiertelnego człowieka niedostępna. W 1 Liście do Tymoteusza (6, 16) św. Paweł pisze, że Bóg „mieszka w światłości nieprzystępnej”. Osiągalna jest ona dopiero w perspektywie eschatologicznej — jako udział człowieka sprawiedliwego w przyobiecanej przez Boga chwale<sup>31</sup>. Zasługiwanie na nią odbywa się na ziemi. Zachęca do tego autor Listu do Rzymian (13, 12): „Odrzućmy więc uczynki ciemności i obleczmy się w zbroję światłości”

W czasach ostatecznych zatem ci, którzy dostąpili zbawienia, jaśnieć będą niezwykłym blaskiem. „Wtedy sprawiedliwi świecić będą jako słońce w królestwie Ojca swego” (Mt 13, 43). Analogicznie brzmi tekst Księgi Daniela (12, 3): „A którzy uczeni będą, świecić będą jak światłość sklepienia; a którzy ku sprawiedliwości wprawiają wielu, jak gwiazdy na wieki wieczne”. Podobne porównanie znajduje się w Księdze Eklezjastyka (50, 6-8), gdy mowa jest o wybitnym kapłanie Starego Testamentu, Szymonie: „Jak gwiazda poranna między mgłami i jak pełny księżyc w dni swoje świeci, i jak słońce jaśniejące, tak on świecił w kościele Bożym”<sup>32</sup>.

W chrześcijańskich pismach apokryficznych tradycja szczególnego blasku ciała uchwalebionego zastosowana została także wobec Matki Bożej, zwanej „córą światłości”<sup>33</sup>. Po Jej zaśnięciu: „Trzy dziewczki... gdy... obnażyły jej święte ciało z szat, zajaśniało ono takim blaskiem, że ledwo można je było dotknąć dla oddania czci, a nie można było zupełnie dojrzeć kształtu z powodu

<sup>29</sup> Por. Iz 19, 1; E. Manning, *Le symbolisme de la nubes (nephélè) chez Origène et les pères latins*, w: „Recherches de science religieuse” 1 (1963) nr 1, s. 98. Chwała Pańska łączona była także z górą. Wystarczy przytoczyć tutaj górę Synaj, górę Przemienienia czy opis z Księgi Ezechiela 11, 23: „I wstąpiła chwała Pańska spośród miasta, i stanęła na górze, która jest na Wschód miasta”. Por. Ppr 4, 11-12.

<sup>30</sup> Por. Wj 16, 10; Św. Dionizyusza Areopagity *O hierarchii niebiańskiej*, w: dz. cyt., s. 171.

<sup>31</sup> Por. J 12, 36.

<sup>32</sup> Ekl 49, 9 „...i opasał go pasem chwały i przyoblókł go szatą chwały”.

<sup>33</sup> *Hymn Św. Tomasza Apostoła*, w: *Muza chrześcijańska...*, s. 185.

zbyt wielkiego światła jaśniejącego”<sup>34</sup>. W gnostycznym Apokryfie Jana, Janowi Apostołowi ukazał się Zbawiciel w niezwykłym blasku: „Gdy tak rozmyślałem, otwarły się niebiosa i całe stworzenie rozblysło niezmierną światłością, a świat cały zdrzął”<sup>35</sup>.

Z kolei Pseudo-Dionizy, który szeroko posługuje się symboliką światła, o eschatycznym jego przeznaczeniu dla sprawiedliwych pisał: „Kiedy Chrystus da nam udział w swojej szczęśliwości przesławnej, wtedy, jak to napisano, będziemy wiecznie mieszkać u Pana, dopuszczeni do czystego oglądania Jego świętego człowieczeństwa, On nas zaleje potokiem swego pełnego blasku światła, jak to się stało z uczniami w tajemnicy Przemienienia Pańskiego”<sup>36</sup>.

Ciało chwały ma być zatem ciałem światła dla tych, którzy już tu na ziemi mieli świecić „jak światła na świecie” (Flp 2, 15). Chwała Chrystusa stanie się udziałem Jego wyznawców<sup>37</sup>. Píše o tym św. Paweł w II Liście do Koryntian (3, 18): „w ten sam obraz się przemieniamy z jasności w jasność”, oraz w Liście do Efezjan (5, 14): „Wstań, który śpisz, i powstań z martwych, a oświeci cię Chrystus” Podobnie św. Jan: „Wiemy, że gdy się ukaże, podobni mu będziemy, gdyż Go ujrzymy jak jest” (1 J 3, 2).

Eschatologiczna biała szata światła jest rozumiana jako szata chwały zbawionych<sup>38</sup>. Będzie ona znakiem przywrócenia rajskiej niewinności, w którą przyodziani byli Pierwsi Rodzice przed upadkiem.

Według Księgi Rodzaju (3, 21), Pierwszym Rodzicom szaty ze skór wykonał sam Bóg. „Uczył też Pan Bóg Adamowi i żonie jego szaty ze skórek i przyoblekł ich”<sup>39</sup>. Niektórzy rabini rozumieli, że były to szaty uczynione ze światła, które przeznaczało

<sup>34</sup> *Transitus Melitona z Sardes*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, vol. 2, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 577.

<sup>35</sup> G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, s. 70. Wiadomo, że w kulcie gnostyckich gmin ważną rolę pełniło światło, co było wynikiem przekonania o istnieniu w świecie dwu zwalczających się potęg, światła i ciemności. Por. Dobrzeński, dz. cyt., s. 287.

<sup>36</sup> Świętego Dionizyusza Areopagity *O imionach Bożych*, w: dz. cyt., s. 10.

<sup>37</sup> M.-M. Davy, J.-P. Renneveau, *La lumière dans le Christianisme*, w: M.-M. Davy, A. Abécassis, M. Mokri, J.-P. Renneveau, *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris 1976, s. 145.

<sup>38</sup> Jeszcze przed chrześcijaństwem sądzono, że dusza po śmierci używa świetlistą szatę. Por. T. Dobrzeński, *Nubijska Maiestas Domini z katedry w Faras w Muzeum Narodowym w Warszawie*, cz. 2, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 31 (1987) s. 342.

<sup>39</sup> W drugiej redakcji (Rdz 3, 7) Adam i Ewa szaty wykonali sobie sami z liści figowych, co stało się później przedmiotem wielu symbolicznych tłumaczeń.

Adama i Ewę do wyższych, duchowych zadań. Światłem tym było prawo i przykazania Boże, jak wspomina Księga Przypowieści (6, 23): „Bo przykazanie pochodnią jest, a wskazania światłością”<sup>40</sup>. Szczególnie interesujący wydaje się być fakt, że w niektórych targumach i midraszach judaizmu rabinistycznego w miejsce „szaty ze skóry”, które uczynił Bóg Adamowi i Ewie, stosowany jest zwrot: „tuniki ze światła”, rozumiany jako: szaty chwały<sup>41</sup>. Motyw ten pojawia się często w pismach Ojców Kościoła, zwłaszcza u św. Efrema, który stosuje zamiennie lub utożsamia szatę chwały ze światłem<sup>42</sup>.

Z kolei Księga Ezechiela (28, 13) przy pomocy analogii do króla Tyru wspomina o szacie rajskiej, uczynionej człowiekowi z drogich kamieni: „...byłeś w rozkoszach rajy Bożego; wszelki kamień drogi był przykryciem twoim: karniol, topaz i jaspis, chryzolit i onyks i beryl, szafir i karbunkuł i szmaragd; złoto służyło ku ozdobie twojej”<sup>43</sup>.

Stan łaski, w jakim znajdował się człowiek rajski, podkreślany był w średniowiecznej ikonografii Adama i Ewy przez świetlistą koronę. Korona była odbiciem niebiańskiego pochodzenia pierwszych rodziców i atrybutem rajy<sup>44</sup>.

Skoro warunkiem zbawienia jest stanie się „dziećmi światłości” to ukazanie zbawionych obleczonych w światło lub w świetliste szaty, jako że „Pan Bóg będzie ich oświecał” (Ap 22, 5), jest tego konsekwencją.

Białe szaty były przywilejem zwycięzcy<sup>45</sup>. „Kto zwycięży, tak będzie obleczony w szaty białe” (Ap 3, 5; por. 6, 2). Apokaliptyczni starcy występują w białych szatach, w czym, według niektórych egzegetów, nawiązują do bieli szat kapłanów Starego Testamentu: „a na tronach siedziało dwudziestu czterech starców, ubranych

<sup>40</sup> A. Abecassis, *La lumière dans la pensée juive*, w: *Le thème de la lumière*, dz. cyt., s. 69—70.

<sup>41</sup> A. Kowalski, *Szata chwały Adama i Ewy. Egzegeza św. Efrema i jej źródła*, w: *Studia Antiquitatis Christianae* 7 (1986) f. 1, s. 164.

<sup>42</sup> Tamże, s. 166, 161.

<sup>43</sup> Kamienie szlachetne łączono na ogół ze światłem. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 47; Ch. Meier, *Edelsteinallegorese*, w: *Die Parler und die schöne Stil 1350—1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern*, t. 3, Köln 1978, s. 185.

<sup>44</sup> H. Schade, *Das Paradies und die Imago Dei*, w: *Wandlungen des Paradiesischen und Utopischen. Studien zum Bild eines Ideals*, red. H. Bauer, Berlin 1966, s. 170 nn.

<sup>45</sup> Znana jest w tradycji rzymskiej tzw. *trabea triumphalis*, specjalny rodzaj białej togi, której używali zwycięzcy wodzowie podczas *pompa triumphalis*. Por. Dobrzeniecki, dz. cyt., cz. 2, s. 322—324; 332—333.

w szaty białe” (Ap 4, 4)<sup>46</sup>. Podobne szaty ma niezliczona rzesza zbawionych: „Potem widziałem rzeszę wielką, której nikt nie mógł przeliczyć... przyodziających w szaty białe” (Ap 7, 9. 13; 3, 18). Tradycję specjalnej szaty chwały, wdziewanej przez zbawionych, potwierdzają judaistyczne i chrześcijańskie pisma apokryficzne. W I Księdze Henocha (62, 15-16) wybrani otrzymują „szatę chwały”, a sprawiedliwi święcą szczególnym blaskiem (108, 11-15)<sup>47</sup>. Istoty niebiańskie, które zabrały Henocha do nieba i prezentowały mu kolejne jego obszary, miały twarze świecące jak słońce, oczy płonące jak lampy, skrzydła błyszczące bardziej niż złoto, a ręce bielsze od śniegu (II Henoch 1, 5)<sup>48</sup>. Sam Henoch otrzymał wspaniałe, pełne blasku i majestatu szaty chwały Bożej w miejsce szat ziemskich (II Henoch 22, 8-9)<sup>49</sup>. Podobnie w opisie z Apokalipsy Pawła oblicze Henocha w raju „jaśniało niczym słońce”<sup>50</sup>. Z kolei w Apokalipsie Piotra znajduje się znamieny opis wyglądu Mojżesza i Eliasza w chwale raju: „I gdyśmy go jeszcze prosili, oto nagle zjawili się stojąc przed Panem dwaj mężowie, których wszakże nie mogliśmy widzieć dokładnie, bowiem z oblicza ich wychodziły promienie niby ze słońca, a szaty ich jaśniały blaskiem, jakiego nie oglądało oko ludzkie. (...) ciała ich bielsze były niżli śnieg”<sup>51</sup>. Bóg był tym, który przyodziewał człowieka światłem i posiadał go w świetle. Potwierdza to autor *Ody Salomona* (11, 11), który pisze: „I Pan odrodził mnie przez swą szatę i posiadał przez swoje światło”<sup>52</sup>.

Według tekstu Pasterza (VIII, 2), powołani przez Boga „mieli na sobie szatę białą jak śnieg”<sup>53</sup>. W *Hymnie o perle* z Apokryficznych dziejów Tomasza na uwagę zasługuje fragment, w którym „szata chwały” utożsamiana jest z jej właścicielem; jest obrazem jego samego: „Moją szatę chwały, którą kiedyś nosiłem, i mój płaszcz, który mnie kiedyś okrywał, moi rodzice posłali na moje spotkanie przez zaufanych skarbników. Kiedy zobaczyłem suknię, nagle wydała mi się lustrzanym podobieństwem mnie samego.

<sup>46</sup> Por. A. Feuillet, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, „Revue Biblique” 1 (1958) s. 16.

<sup>47</sup> *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, red. J. H. Charlesworth, New York 1983, s. 44, 89.

<sup>48</sup> Tamże, s. 106.

<sup>49</sup> Tamże, s. 138; por. Urs Balthasar, dz. cyt., s. 281.

<sup>50</sup> *Apokalipsa Pawła*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, opr. Daniel-Rops, Amiot, Londyn 1955, s. 230.

<sup>51</sup> *Apokalipsa Piotra*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa 1969, s. 108.

<sup>52</sup> *The Old Testament. Pseudepigrapha...*, t. 2, s. 745. Jest to nawiązanie do Ps 103, 1-2.

<sup>53</sup> Pasterz, w: Michalski, dz. cyt., s. 56.

Widziałem, że jestem w niej cały i że ona jest we mnie, że byliśmy w rozłące, a przecież jednym i tym samym, tak samo ukształtowanymi”<sup>54</sup>. Ten sam autor w *Hymnie św. Tomasza Apostoła* (III wiek) podaje, że „uczestnicy życia wiecznego przywdzieją szaty królewskie i obleką jaśniejące suknie”<sup>55</sup>.

Opierając się na wspomnianych wyżej, wybranych tekstach, można stwierdzić, że istniała w Kościele wyraźna tradycja łączenia eschatologicznego szczęścia, niebieskiej chwały z określonym wyglądem ciała oraz okrywającej go szaty.

Tradycję biblijną, dotyczącą funkcji światła w prezentacji chwały Boga i istot niebiańskich, kontynuowała myśl teologiczna i filozoficzna oraz liturgia Kościoła. Dla Ojców Kościoła światło, generalnie ujmując problem, było symbolem świata niebiańskiego i wieczności<sup>56</sup>. Zdaniem św. Augustyna, aniołowi nie potrzeba sporządzać żadnej szaty, *quia luce aeterna vestitur*<sup>57</sup>. Według Makarego z Egiptu, jaśniejąca twarz Mojżesza prefigurowała w perspektywie eschatologicznej świetlistą chwałę chrześcijan; po wypełnieniu się wieków sprawiedliwi żyć będą w świetle chwały<sup>58</sup>. Podobne przekonanie można odnaleźć w pismach mistyków średniowiecza, np. u Mechtyldy z Magdeburga, († 1294)<sup>59</sup>, Hildegardy z Bingen († 1179) czy Brygidy Szwedzkiej († 1373)<sup>60</sup>.

Jednej z wizji zilustrowanej miniaturą w *Liber scivias* Hildegarda z Bingen dała następujący komentarz: „Następnie ujrzałam najjaśniejsze światło, a w nim szafirowej barwy postać ludzką, która jarzyła się najrozkoszniej lśniącem ogniem, zaś owo jasne

<sup>54</sup> Apokryficzne dzieje Tomasza, w: *Muza chrześcijańska...*, s. 189—190.

<sup>55</sup> *Hymn św. Tomasza Apostoła*, w: *Muza chrześcijańska...*, s. 186. Wg pochodzącego z I wieku pnCh, Ps 3, 12 Salomona „...życie (sprawiedliwych) w światłości Pana nigdy się nie skończy”. Psalm Salomona, „*Studia Theologica Varsaviensia* 22 (1984) nr 2, s. 162.

<sup>56</sup> Chevalier, Gheerbrant, dz. cyt., s. 159.

<sup>57</sup> PL 39, 1521.

<sup>58</sup> P. Deseille, *Gloire de Dieu*, w: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. VI, Paris 1967, szp. 451.

<sup>59</sup> W swoim dziele *Das fließende Licht der Gottheit*, Mechtylda określiła Boga m.in. „Ty jesteś światłością świata; Ty jesteś światłem ponad wszystkie światła”. Anioła Gabriela w scenie Zwiastowania opisuje następująco: „Anioł Gabriel zstąpił na ziemię w niebiańskim świetle. Dziewica została całkowicie ogarnięta tym światłem. Anioł odziany był w tak świetliste szaty, że podobnych nigdy nie widziałam na ziemi. Gdy to światło zajaśniało w oczach Maryi, ona przestraszyła się i powstała”. Mechtild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, Einsiedeln — Zürich — Köln 1955, s. 97, 240.

<sup>60</sup> Mensching, dz. cyt., s. 429; J. Deluzan, *La mystique visionnaire*, w: *Encyclopédie des mystiques*, t. 2, red. M.-M. Davy, Paris 1977, s. 225; Schnell, dz. cyt., s. 25.

światło przenikało go całego lśniącym ogniem, a ów lśniący ogień całe owo jasne światło, z kolei najjaśniejsze światło i lśniący ogień przenikały całą postać człowieka, istniejąc dzięki jednemu światłu, jednej sile i mocy”<sup>61</sup>. Według św. Bonawentury, uznanego wśród scholastyków za teologa światła, „światło jest najpiękniejsze, najprzyjemniejsze i najlepsze wśród rzeczy cielesnych”<sup>62</sup>. Pisząc o człowieku jako obrazie Bożym, wkłada Bonawentura w usta Boga następujące słowa: „Ja uczyniłem go jasnym jak zwierciadło: Jest jasnością wiecznego światła”. Zdaniem tegoż autora, Bóg człowieka „oświeci w wiecznej chwale”<sup>63</sup>.

Z kolei, zdaniem Roberta Grosseteste’a, „światło w najwyższym stopniu czyni rzeczy pięknymi i ukazuje ich piękno”, co więcej, „każde... ciało przyrodzone ma w sobie świetlistą naturę niebiańską”, co zgadzało się z opinią, iż człowiek zbawiony otrzymuje w chwale dodatkowy splendor dzięki światłu<sup>64</sup>.

Honoriusz z Autun uzasadnia, dlaczego ciała świętych jaśnieć będą niezwykłym światłem, które stanowiąc będzie o ich pięknie. *Nemo dubitat quin corpus Christi clarius sit quam sol, utpote corpus Creatoris quam corpus creaturae; homines vero templa Dei dicuntur, quod sol non dicitur. Si ergo corpora sanctorum corpori claritatis Christi, quod est splendidius quam sol, configurantur; et Deus in eis, ut in templis, habitat; necesse est ut templa Dei magis perspicua sint quam sol. Ecce qualis sanctorum pulchritudo*<sup>65</sup>.

Św. Tomasz twierdził, że *triplex est lumen in angelis, naturae, et gratiae, et gloriae; sed angelus illuminatur lumine naturae a creante, lumine gratiae a justificante, lumine gloriae a beatificante, quod totum Dei est*<sup>66</sup>.

W średniowieczu, głównie w oparciu o pisma Plotyna i Pseudo-Dionizego, często brano pod uwagę metafizyczny charakter świa-

<sup>61</sup> Cyt. za: W. Schöne, *Über das Licht in der Malerei*, Berlin 1954, 72—73.

<sup>62</sup> *Lux est pulcherrimum et delectabilissimum et optimum inter corporalia*. Cyt. za: Schöne, dz. cyt., s. 66, p. 132; por. W. Dettloff, *Licht und Erleuchtung in der christlichen Theologie, besonders bei Bonaventura, Wissenschaft und Weisheit*. „Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie” 2-3 (1987) s. 144.

<sup>63</sup> Św. Bonawentura. *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 295.

<sup>64</sup> Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław—Warszawa—Kraków 1962, s. 267, oraz za: Schöne, dz. cyt., s. 67. Grosseteste twierdził, że światło ma „istotę godniejszą, szlachetniejszą i bardziej wspaniałą od wszystkiego co cielesne, i spośród ciał okazuje się najbardziej podobne do form istniejących oddzielnie, zwanych inteligencjami”. Robert Grosseteste, O świetle czyli o pochodzeniu form (*De luce seu de inchoatione formarum*), przeł. M. Boczar, „Studia Filozoficzne” 11 (1981) s. 18.

<sup>65</sup> PL 172, 1171.

<sup>66</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 106, 1, 2.

tła fizykalnego<sup>67</sup>. Naturalne światło słoneczne, wpadające do wnętrza świątyni i filtrowane przez witraże, ulegało sublimacji i nobilitacji do rangi światła nadnaturalnego. Określano je terminem *claritas* — blask; wartość ta stała się w średniowieczu istotnym atrybutem piękna<sup>68</sup>. Takim nadnaturalnym blaskiem migotały drogocenne kamienie i metale, z których wykonane były naczynia liturgiczne, złociste tła obrazów, nimby i aureole<sup>69</sup>. W tych kosztownych materiałach o błyszczącej powierzchni światło pokonywało ich grubość, i w ten sposób przeniknięte światłem nabierały cech transcendentnych, cech piękna „nie z tego świata i bardziej niż inne przedmioty demonstrowały swą boską proveniencję. Być może dlatego „przyodziewano” w drogie kamienie relikwiarze, w których spoczywały ziemskie szczątki świętych, aby w sposób przynajmniej niedoskonały i symboliczny zaznaczyć, jakim blaskiem promieniają ich chwalebne ciała w niebie. To, co posiadało światło, zbliżało się do wieczności, zgodnie z tym, co twierdził, powołując się na Pseudo-Dionizego Areopagite, św. Bonawentura: *Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae*<sup>70</sup>.

W średniowiecznej terminologii najwyższy krąg nieba zwał się *empireum*, co dosłownie oznaczało miejsce ogniste<sup>71</sup>. Lecz dla teologów termin ten podkreślał bardziej *luminositas* i *splendor* tego miejsca niż jego ognistość. *Empireum* przyjmowano jako miejsce, dla którego cztery popularne elementy składowe (powietrze, woda, ziemia, ogień) były już niewystarczające. *Empireum* domagało się piątego i wspanialszego składnika, tzw. „kwintesencji”; było nim czyste światło<sup>72</sup>. Dla Witelona niebo stawało się miejscem przez swą świetlistą naturę. Światło bowiem dawało przestrzeń<sup>73</sup>. Nie wydaje się więc zaskakujące stanowisko Doktora

<sup>67</sup> Por. R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963, 59—60.

<sup>68</sup> Tamże, s. 106.

<sup>69</sup> W. Stróżewski, *Claritas: Uwarunkowania historyczne i treść estetyczna pojęcia*, „Estetyka” 2 (1961) s. 125—146.

<sup>70</sup> C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1908, s. 395, p. 8.

<sup>71</sup> *Empireus* — ognisty, płomienny.

<sup>72</sup> C. Mc Dannael, B. Lang, *Heaven. A history, New Heaven* — London 1988, s. 82—83. Opinię taką wyraża Witelon w dziele *Liber de intelligentiis. Aqua enim magis habet de luce quam terra et in hoc dicitur nobilior ipsa, aer vero quam aqua, et ignis quam aer, et corpus quintum magis quam omnia alia, et propter hoc nobilissimum et primum dicitur inter ipsa*. Baeumker, dz. cyt., s. 10.

<sup>73</sup> Baeumker, dz. cyt., s. 444.

Serafickiego, który na określenie Boga stosował zamiennie terminy *ignis* i *lux* <sup>74</sup>.

W kontekście średniowiecznych dysertacji na temat światła jakże bliska im była refleksja Dantego. Raj z *Boskiej komedii* przesycony jest światłem. Dziewięć sfer Raju nosi znamienne imiona: sfera Księżycowa, Merkurego, Wenus, Słoneczna, Marsa, Jowisza, Saturna, Gwiazdzista i Krystaliczna. W pieśni XXI, 28-36 jest mowa o „świetlanych schodach” zaś w pieśni XXX, 64-91 o „rzece światłości”. Światło i jego analogie są motywami nieustannie przeplatającymi niemal wszystkie wersety trzeciej części *Boskiej komedii* <sup>75</sup>.

Bardzo silnym i pełnym ekspresji nurtem w tradycji symboliki światła i bieli w kontekście eschatologicznej chwały była liturgia Kościoła. W ceremoniach pogrzebowych oraz mszy za zmarłych używa się od dawna takich sformułowań modlitewnych, jak: *Lux perpetua luceat eis, Et lucis aeternae beatitudine perfrui* (Tractus), *Michael representet eas in lucem sanctam* (Offertorium). W memento o zmarłych kanonu rzymskiego jest mowa o niebie, miejscu chwały, jako o *locum refrigerii, lucis et pacis*. Liturgię światła Wielkiej Soboty koronuje hymn *Exsultet*, w którym wyłożona została symbolika światła.

W liturgii sakramentów symboliczne wartości światła i bieli w sposób bardzo mocny wyeksponowane zostały w obrzędach chrztu. Św. Justyn pisał o chrzcie, że „zowie się zaś ta kąpiel światłością” <sup>76</sup>; podobnie twierdził św. Grzegorz z Nazjanzu <sup>77</sup>. Przy chrzcie neofici otrzymywali białe szaty.

Chrystus w hymnach brewiarzowych nazywany jest między innymi: *Paterna claritas, Splendor Paternae gloriae, De luce lucem proferens, Lux lucis, et fons luminis, Diem dies illuminans, Consors Paterni luminis, Vera lux coelestium, Aeterna lux credentium, Lumen, Lumen mentium, Lux beata caelicum, Lux salutis* <sup>78</sup>. W jednej z adwentowych antyfon „O” określa się Go jako *Sol iustitiae* i *Splendor lucis paternae* <sup>79</sup>.

We wspomnianych hymnach odnaleźć można także przejawy przekonania o świetlism charakterze ciała uchwałebnionego. Takie ciało będzie przede wszystkim miał Chrystus podczas pa-

<sup>74</sup> Bóczar, dz. cyt., s. 12.

<sup>75</sup> A. Dante, *Boska komedia*, przeł. A. Świdorska, Kraków 1947.

<sup>76</sup> W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1, Lublin 1962, s. 20.

<sup>77</sup> Davy, Renneteau, *La lumière dans le Christianisme*, w: *Le thème de la lumière*, dz. cyt., s. 158.

<sup>78</sup> *Hymny brewiarzowe*, przeł. B. Gładysz, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin 1933, s. 32, 43, 47, 53, 67, 72, 79, 84, 94, 108.

<sup>79</sup> Antyfona O Oriens.

ruzji. Widoczne to jest w określeniach takich, jak: *cum repente coeperis clarere nube iudicis; Ut, cum secundo fulserit; Patrum senatum liberum, Educat ad vitae jubar*<sup>80</sup>.

Sumując można powiedzieć, że w omówionych wyżej źródłach uciekano się do opisów, w których światło, świetlistość, blask, śnieżna biel były częstymi terminami mającymi uzmysłwić czytelnikowi, a następnie widzowi, przynajmniej w pewnym stopniu, zmiany, jakim podlegało uchwalebne ciało<sup>81</sup>. Dla widzialnej manifestacji niewidzialnego używano światła, które uchodziło za niematerialne i dlatego było najbardziej odpowiednie do tego celu. To nieustanne przywoływanie światła było, być może, wyrazem tęsknoty człowieka za chwałą, o której marzyli już Apostołowie, zwracając się do Chrystusa z prośbą: „Daj nam, abyśmy... siedzieli w chwale twojej” (Mk 10, 37).

Światło z reguły utożsamiano z bielą. Z tego powodu w sztuce biel stała się formalnym środkiem do prezentacji światła, którym jaśniały ciała istot niebiańskich oraz okrywająca je szata<sup>82</sup>. W symbolice kolor biały implikował świętość, światło i słońce<sup>83</sup>. Kojarzono go z nieskończonością — co odpowiadało stanowi człowieka sprawiedliwego. Biel była kolorem teofanii, łaski, olśniewających przemienień, czystości, niewinności oraz inicjacji<sup>84</sup>. W tych znaczeniach stosowana była często we wczesnochrześcijańskim malarstwie mozaikowym<sup>85</sup>.

Łączono biel z boską wspaniałością i z samym bóstwem<sup>86</sup>. W przedstawieniach Chrystusa w malarstwie średniowiecznym, gdy chciano szczególnie wyeksponować wyższość bóstwa nad jego człowieczeństwem, przyodziewano je w białe szaty<sup>87</sup>. Św. Bernard z Clairvaux, w homilii wygłoszonej z okazji Wielkanocy twierdził,

<sup>80</sup> *Hymny brewiarzowe*, dz. cyt., s. 111, 71, 107.

<sup>81</sup> Istotnym tekstem jest tutaj List do Filipian 3, 20-21: „Nasze zaś obcowanie jest w niebiosach, skąd też oczekujemy Zbawiciela, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przemieni ciało naszego uniżenia na podobieństwo chwalebne go ciała”.

<sup>82</sup> G. Haupt, *Die Farbensymbolik in der sakralen Kunst des abendländischen Mittelalters*, Dresden 1941, s. 76.

<sup>83</sup> I. Riedl, *Farben in Religion, Gesellschaft, Kunst und Psychotherapie*, Stuttgart 1986, s. 176.

<sup>84</sup> Chevalier, Gheerbrant, dz. cyt., t. 1, s. 206—207.

<sup>85</sup> M. Rzepińska, *Historia koloru w dziejach malarstwa europejskiego*, t. 1, Kraków 1973, s. 115. Dobrą ilustracją są cykle mozaik w San Apollinare Nuovo w Rawennie, gdzie dziewice, męczennicy i apostołowie przyodziani zostali w białe szaty.

<sup>86</sup> Riedel, dz. cyt., s. 179; Haupt, dz. cyt., s. 76.

<sup>87</sup> Haupt, dz. cyt., s. 77.

że biel szat kapłana, w których zbliża się on do ołtarza, jest symbolem Zmartwychwstania<sup>88</sup>.

Dla średniowiecza biel była także symbolem partycypacji w bóstwie, dlatego była przede wszystkim kolorem szat anielskich i tych, którzy służyli Bogu na ziemi i osiągnęli już zbawienie<sup>89</sup>.

Te symboliczne implikacje dotyczące średniowiecznej palety barw miały określony cel dydaktyczny, któremu ze szczególną pomocą przychodziła liturgia Kościoła. Za papieża Innocentego III ustalony został kanon kolorów liturgicznych, którym przydano odpowiednie znaczenia symboliczne. Według wspomnianego papieża, biała barwa szat symbolizowała, np. w Epifanii, blask gwiazdy wiodącej Mędrców, zaś w święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny wskazywała na jej czystość oraz na Jezusa, o którym kantyk Symeona mówił, iż jest On *lumen ad revelationem gentium* (Łk 2, 32). W Wielkanoc biel ewokować miała szaty aniołów siedzących przy grobie Chrystusa; w uroczystość zaś Wniebowstąpienia miała przypominać chmury, które zasłoniły Jezusa oraz aniołów, którzy pojawili się Apostołom<sup>90</sup>.

Mimo tak wielu teoretycznych wskazówek i symbolicznych implikacji, w malarstwie średniowiecznym biel stosunkowo rzadko używana była w wydaniu niezmięszanym z innymi barwami<sup>91</sup>. Artyści nie zawsze znali teorię, względnie chcieli ją stosować w praktyce<sup>92</sup>.

Innym walorem, który jednoznacznie łączono ze światłem, było złoto. Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela*, przy okazji omawiania szaty arcykapłana, wspomina o złocie, które jest „wyobrażeniem przenikającego wszystko światła”<sup>93</sup>. Złoto symbolizowało między innymi boską jasność, nieskazitelność życia, doskonałość, mądrość, czystość i nieśmiertelność oraz samo

<sup>88</sup> Tamże, s. 77.

<sup>89</sup> Ströter-Bender, dz. cyt., s. 138; Haupt, dz. cyt., s. 80.

<sup>90</sup> L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. 1, Freiburg im Br. 1932, s. 412—413.

<sup>91</sup> Schöne, dz. cyt., s. 64; Rzepińska, dz. cyt., s. 104, 116.

<sup>92</sup> Potwierdzeniem tej opinii byłby m.in. list siostry niemieckiego humanisty Wilibalda Pirckheimera, Eufemii, przełożonej konwentu w Bergen, która otrzymawszy książkę Albrechta Dürera *Unterweisung der Messung* (owoc jego teoretycznych poszukiwań dotyczących proporcji i koloru), odpisała Pirckheimerowi, że jest to książka ciekawa, lecz dla zakonnicy, która zajmuje się u nich w klasztorze malarstwem, wydaje się być niepotrzebna, ponieważ umie ona sobie doskonale radzić bez niej. E. Panofsky, *Albrecht Dürer*, t. 1, Princeton—New Jersey 1948, s. 270.

<sup>93</sup> Flawiusz, dz. cyt., s. 199.

słońce<sup>94</sup>. Świetlisty obraz słońca, który wskazywał przede wszystkim na osobę Chrystusa nazwanego w Księdze Malachiasza (4, 2) *Sol iustitiae*, mógł symbolizować nie tylko Jego majestat, lecz także chwałę zbawionych<sup>95</sup>.

Złoto w tłach obrazów interpretowane było jako idealna przestrzeń, obszar nieba, które nie ma ani góry ani dołu<sup>96</sup>. W ten sposób mogło oddawać splendor Niebiańskiej Jerozolimy, która ozdobiona była tym najszlachetniejszym z kruszców. „A samo miasto: złoto czyste... a ulica miasta złoto czyste, jak szkło przezrocyste” (Ap 21, 18. 21)<sup>97</sup>.

W różnych legendach człowiek cudownie odmłodzony miał barwę złota, co implikowało, że jego ciało nabierało szczególnego blasku i przejrzystości<sup>98</sup>.

Kolejną symboliczną formą wyrazu ukazywania partycypacji osoby zbawionej w niebiańskiej światłości był w tradycji ikonograficznej nimb, aureola lub mandorla<sup>99</sup>. Ten szczególny rodzaj świetlistej korony wokół głowy lub całej postaci używany był nie tylko w celu odróżnienia osób świętych od reszty *profanum*, lecz miał także podkreślić ich udział w niebiańskiej *numinositas*<sup>100</sup>. Wykonywany był nie tylko bielą lecz także przy pomocy złota, które w tym przypadku niosło ze sobą dodatkową gamę znaczeń, a przede wszystkim było symbolem niebieskiej nagrody<sup>101</sup>. Należy tutaj jednak zaznaczyć, że w wyjątkowych wypadkach nobilitacji poprzez świetlisty nimb dostępowały osoby nie uznane oficjalnie przez Kościół za święte, lecz które przysłużyły się mu w szczególny sposób, np. wybitni papieże, biskupi, ludzie nauki, zakonnicy; praktyka ta jednak od VII wieku była niezwykle rzadka<sup>102</sup>.

<sup>94</sup> J.-P. Bayard, *La symbolique du feu*, Paris 1973, s. 75; Rzepińska, dz. cyt., s. 106; Hraban Maur, PL 111, 475.

<sup>95</sup> H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Graz 1988, s. 145.

<sup>96</sup> Gross, dz. cyt., s. 125.

<sup>97</sup> Rzepińska, dz. cyt., s. 107; Haupt, dz. cyt., s. 75.

<sup>98</sup> Bayard, dz. cyt., s. 75.

<sup>99</sup> M. Lurker, *Der Kreis als Symbol im Denken, Glauben und künstlerischen Gestalten der Menschheit*, Tübingen 1981, s. 152; por. Dobrzeńcki, *Maiestas Domini...*, cz. 3, „Rocznik Muzeum Narodowego” 19 (1975) s. 5, 74—76.

<sup>100</sup> Lurker, dz. cyt., s. 153; Mensching, dz. cyt., s. 428—429.

<sup>101</sup> Haupt, dz. cyt., s. 71; Riedel, dz. cyt., s. 90.

<sup>102</sup> P. Ratkowska, „*Illuminatio a pura sapientia*”. *Uwagi o miniaturze Ms 197 w Bibliothéque Municipale w Valenciennes*, „Biuletyn Historii Sztuki” 30 (1968) nr 3, s. 339—341.

Na podstawie przedstawionych wyżej uwag można stwierdzić, że symboliczne wartości światła i bieli w literaturze i ikonografii średniowiecza wywodzić się mogły przede wszystkim ze źródeł biblijnych lub im zbliżonych. Rozszerzały je dysertacje filozoficzne, dotyczące fizykalnych i metafizycznych aspektów światła. Nie można nie docenić przy tym także szerokiej praktyki liturgicznej Kościoła.