

EASTERN REVIEW 2023, T. 12(1)

Anna Fligel

 <https://orcid.org/0000-0001-6272-5830>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych

e-mail: anna.fligel@uni.lodz.pl

Metafizyka światła. Wstęp do panteistycznej ekofilozofii Henryka Skolimowskiego

Streszczenie. Główną tezą artykułu jest założenie, że metafizyka światła Henryka Skolimowskiego stanowi oryginalną koncepcję metafizyczną, a także że mogła ona powstać tylko pod koniec XX w. i tylko spod pióra osobowości o nastawieniu głęboko interdyscyplinarnym. Skolimowski był niewątpliwym erudyta nie tylko w aspekcie historii filozofii zachodniej, jak i dalekowschodniej, ale też w naukach matematyczno-przyrodniczych. Z wykształcenia był filozofem, a w młodości uzyskał również magisterium z geodezji, co odcisnęło się piętnem w ten sposób, że pogłębiał swoją wiedzę w naukach matematyczno-przyrodniczych do końca swojego życia. Stąd jego umysłowość miała głęboko interdyscyplinarny charakter. Dla pełnego zrozumienia metafizycznej koncepcji światła Skolimowskiego kluczowe jest oderwanie się od tradycyjnych dualizmów metafizycznych, zwłaszcza tych zapoczątkowanych przez platońską tradycję i kontynuowanych przez tradycję judeo-chrześcijańską, których apogeum stanowi filozofia Rene Descartesa.

Słowa kluczowe: filozofia, metafizyka, metafizyka światła, Henryk Skolimowski.

The metaphysics of light. An introduction to the pantheistic ecophilosophy of Henryk Skolimowski

Abstract. The main thesis of this article is the assumption that Henryk Skolimowski's metaphysics of light constitutes an original metaphysical concept and, moreover, that it could only have been written at the end of the twentieth century and only by a personality with a deeply interdisciplinary orientation. Skolimowski was undoubtedly erudite, not only in terms of the history of Western and Far Eastern philosophy, but also in the mathematical and natural sciences. He was a philosopher by training, and in his youth he also obtained a master's degree in geodesy, which left its mark in such a way that he continued to deepen his knowledge in the mathematical and natural sciences for the rest of his life. Hence, his mindset was profoundly interdisciplinary. For a full understanding of Skolimowski's metaphysical conception of light, it is crucial to break away from traditional metaphysical dualisms, especially those initiated by the Platonic tradition and continued by the Judeo-Christian tradition, whose apogee is the philosophy of Rene Descartes.

Keywords: philosophy, metaphysics, metaphysics of light, Henryk Skolimowski.

Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania (Kołakowski, 1990: 7).

Główną tezę niniejszego artykułu jest uznanie, że metafizyka światła Henryka Skolimowskiego stanowi oryginalną koncepcję metafizyczną, nadto jest też twierdzenie, że mogła ona powstać tylko pod koniec XX w. i tylko spod pióra osobowości o nastawieniu głęboko interdyscyplinarnym. Skolimowski był niewątpliwym erudytą, nie tylko w aspekcie historii filozofii zachodniej, jak i dalekowschodniej, ale też w naukach matematyczno-przyrodniczych. Z wykształcenia był filozofem, a w młodości uzyskał również magisterium z geodezji, co odcisnęło się piętnem w ten sposób, że pogłębiał swoją wiedzę w naukach matematyczno-przyrodniczych do końca swojego życia. Stąd jego umysłowość miała głęboko interdyscyplinarny charakter.

Analizując dzieła Skolimowskiego, można odnieść wrażenie, że w aspekcie epistemologicznym nieustannie oscyluje on między dość oryginalnie pojętą koncepcją intuicji intelektualnej, która wywodzi się z zachodniej tradycji filozofii klasycznej, jednak jest uzupełniona dalekowschodnim podejściem do duchowości. Dodatkowo wzbogaca swoje refleksje badaniami z zakresu mechaniki kwantowej, astrofizyki, biologii oraz mikrobiologii. Perspektywę jego metafizyki określa myślenie pokantowskie, ponietzscheańskie i pofreudowskie. Głębię metafizyki światła Skolimowskiego nie można zatem zobaczyć ani zrozumieć bez

przestudiowania wszystkich jego kluczowych dzieł, zwłaszcza że jego myśl ewoluowała, nabierając coraz bardziej wyrazistego kształtu. Punktem kulminacyjnym jego twórczości jest dzieło *Geniusz światła, a świętość życia* (Skolimowski, 2007), które stanowi zarazem główny punkt odniesienia dla tego tekstu. Artykuł niniejszy należy zatem traktować jako wstęp do metafizyki światła Skolimowskiego, zgodnie z zapowiedzią z podtytułu.

Warto również wspomnieć i zaznaczyć, iż dla pełnego zrozumienia metafizycznej koncepcji światła Skolimowskiego kluczowe jest oderwanie się od tradycyjnych dualizmów metafizycznych, zwłaszcza tych zapoczątkowanych przez platońską tradycję i kontynuowanych przez tradycję judeo-chrześcijańską, których apogeum stanowi filozofia Rene Descartesa.

Zauważono wcześniej, że panteistyczna i ekofilozoficzna koncepcja Skolimowskiego, w której rzeczywistość postrzegana jest przede wszystkim jako holistyczna jedność, nie mogła powstać wcześniej niż pod koniec XX w. Rezygnacja z dualizmów, zwłaszcza platońskich i judeochrześcijańskich, charakteryzujących się głębokim podziałem na umysł i ciało, duszę i materię, jest niezbędna do jej zrozumienia. Skolimowski, parafrazując Leszka Kołakowskiego, wprowadza swoisty 'horror metafizyczny'. Jego ambitne dążenie do odkrycia nowej wizji rzeczywistości różni się od metafizyki hermeneutycznej Kołakowskiego. Skolimowski, wybierając ekofilozofię, widzi świat przede wszystkim jako naturę. Tym niemniej optyka Kołakowskiego wyrażona w dziele *Horror metaphisicus* w sensie podejścia do tego, czym jest metafizyka współcześnie, jest zarazem optyką Skolimowskiego.

Według Leszka Kołakowskiego „pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu; wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione” (Kołakowski, 1990: 7). Kołakowski jednakże z całą stanowczością stwierdza „jądro podtrzymujące filozofię [*vide* metafizykę A.F.] przy życiu pozostaje nienaruszone” (Kołakowski, 1990: 9). Optyka Kołakowskiego wyraża się w tym, że kwestie metafizyczne nie są problemami naukowymi, które można rozwiązać na drodze empirycznego i matematycznego dowodzenia, przez co nowożytni i współcześni relatywiści, pozytywiści, pragmatyści i sceptycy każą nam zarzucić. Są raczej czymś znacznie głębszym: tajemnicą egzystencjalną – nieuleczalnym głodem sekretu rzeczywistości¹.

¹ Czytamy w *Horror metaphisicus* na s. 16: „Krótko mówiąc, nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę, lecz ważne wiedzieć, że mamy z nią do czynienia; choć nie sposób zedrzeć zasłonę, za którą ukrywa się rzeczywistość ostateczna, winniśmy wiedzieć, że jest taka zasłona. Przypuszczam, że oddaje to rzetelnie punkt widzenia Jaspersa, nawet jeśli on sam nie wyraził go dokładnie tymi słowami. Wszelako wspomniany już odwieczny sceptyczny argument kładzie cień wątpliwości na spójność i takiej postawy. Pojęta w ten sposób filozofia a jest raczej nawoływaniem do beznadziejnych poszukiwań wiedzy niż wiedzą samą (przeciągłym nawoływaniem, jeśli zwa-

Holizm Skolimowskiego, rozumiany jako jedność świata, którego dzieje charakteryzuje proces ewolucyjny krystalizacji światła, można zestawić z koncepcją emanacji Plotyna, choć z zastrzeżeniem, że w przypadku Plotyna wszystko emanuje z transcendentnej Jedni. W przypadku Skolimowskiego, mającego doświadczenie i wiedzę w mechanice kwantowej, teorii względności Einsteina oraz w ewolucjonizmie w postdarwinowskiej wersji, gdzie ważną rolę odgrywa zasada antropiczna, analogia z Plotynem ma charakter głównie heurystyczny.

Było wspomniane wyżej, że filozofia Skolimowskiego czerpie dużo z różnych źródeł, co może budzić pytanie o eklektyzm. Sądzę, że w niniejszym artykule nie odpowiem jednoznacznie na ten ewentualny zarzut, jednak liczę, że – zgodnie z tezą artykułu – wykażę oryginalność myśli Skolimowskiego i tym samym odeprę taką wątpliwość.

Rozważania Skolimowskiego są także szczególnym przykładem teorii oscylującej między metafizyką światła a mistyką światła. Są projektem, który swój wyraz odnalazł w wielu jego pracach, a szczególnie – jak już wspomniane – w dojrzałym dziele zatytułowanym *Geniusz Światła a Świętość Życia*². Niniejszy artykuł jest pierwszym z mojego cyklu krytycznych i analitycznych rozważań nad ekofilozofią Skolimowskiego. Skoncentruję się tutaj wyłącznie wokół jego metafizyki światła. Odrębnym, kolejnym tekstem będzie analiza mistyki światła czyli etyki kosmicznej Skolimowskiego³. Taki wybór dyktuje obszerność tych zagadnień, ale również ich logika.

Analizę rozpocznę od krótkiej charakterystyki i wyjaśnienia, czym w ogóle jest metafizyka światła. Najwybitniejszym, a zarazem najstarszym przykładem tej koncepcji w historii zachodniej filozofii jest myśl Heraklita z Efezu (VI w. p.n.e.). Heraklit niewątpliwie jest prekursorem podejścia, które ma kluczowe znaczenie dla głównego bohatera niniejszych rozważań, dlatego zostanie ono przedstawione bardziej szczegółowo⁴. W części II przedstawię krótko biografię Skolimowskiego oraz zwięźle scharakteryzuję jego dzieło *Geniusz światła a świętość życia*. W części III dokonam analizy Skolimowskiego koncepcji światła oraz etapów jego krystalizacji, a także podejmę próbę zestawienia jej z teorią osobliwości Shephana Hawkinga. W części IV skupię się wokół Skolimowskiego charakterystyki procesu fotosyntezy

żyć rozmiar Jaspersowego dzieła); lecz nawoływanie to zakłada jakąś wiedzę o granicach wiedzy. Nie sposób wymknąć się z piekielnego kręgu epistemologii: cokolwiek o wiedzy powiemy, nawet twierdzenie, że wiedzy mieć nie możemy, zakłada jakąś wiedzę. »Wiem, że nic nie wiem«, wzięte dosłownie, j e s t wewnątrznie sprzeczne”.

² Po tej książce Skolimowski wydał jeszcze tylko jedną pracę pt. *Let There Be Light. The Mysterious Journey of Cosmic Creativity*. W aspekcie zagadnienia metafizyki światła, które nas tu interesuje, książka ta jest zasadniczo angielską wersją *Geniusza światła*.

³ Artykuł drugi ze wspomnianego cyklu jest już w zasadniczej mierze ukończony, nosi tytuł *Mistyka światła. Wstęp do humanistycznej ekofilozofii Henryka Skolimowskiego jako etyki kosmicznej*.

⁴ Sama nazwa *metafizyka światła* jest jak najbardziej obecna historii filozofii (Trepczyński, 2017). Do średniowiecznego myśliciela Roberta Grosseteste’a odwołam się jeszcze poniżej.

oraz jedności świata oraz jego krytyki tradycyjnej koncepcji materii. W częściach III i IV w sposób szczególny ujawni się interdyscyplinarność Skolimowskiego. W części V krótko omówię, na czym polega twórczy wymiar kosmosu. W części VI zaś, tzn. w podsumowaniu, wskażę na ewentualne problemy, jakie wynikają ze sposobu myślenia i filozofowania Skolimowskiego.

I

Metafizyka światła to koncepcja, która jest obecna w historii filozofii od zarania jej dziejów zarówno w zachodnim, jak wschodnim kręgu kulturowym. Współcześnie występuje w wielu koncepcjach filozoficznych, psychologicznych, a także stanowi fundament bodaj najważniejszej teorii z zakresu fizyki XX i XXI w., a mianowicie mechanice kwantowej.

Heraklit z Efezu jako prawdopodobnie pierwszy i jedyny presokratyk zdefiniował całą rzeczywistość w sposób pogłębiony i zaskakująco nowoczesny, stwierdzając, że wszystko z ognia powstaje i w ogień się obraca. Ogień nie był dla niego prostym pierwiastkiem materialnym, czemu dowodzi – jak zobaczymy – fakt powiązania przez Heraklita całej swojej filozofii z teorią *Logosu*. Dodatkowo ambitnie opisał owo *arché* rzeczywistości jako dialektykę przeciwieństw: „ogień żywi się tym, co spala”, co jednocześnie stanowi jego definicję ruchu czy procesu.

Metafizyka światła to, najprościej mówiąc, taka koncepcja rzeczywistości, w której za jej fundament, budulec uznaje się światło. Ogień u Heraklita to nic innego jak starożytna wersja światła. Oczywiście jest to pewna ekstrapolacja, wzięwszy jednak pod uwagę opisy oraz definicje ognia, jakie odnajdujemy we fragmentach pozostałych po Heraklicie, ekstrapolacja ta jest jak najbardziej uzasadniona i uprawniona. Ważne w tym kontekście jest jeszcze to, że w myśli Heraklita nadrzędne względem pojęcia ognia jest pojęcie *Logosu*. W istocie dla Heraklita ogień i *Logos* nawzajem się przenikają, tworząc jakby jedną rzeczywistość. Związek między nimi stanowi klucz do Heraklitejskiej metafizyki światła, bowiem światło jest tu syntezą ognia i *Logosu*.

Według Kazimierza Mrówki (2004: 22) „*Logos* jest najważniejszym pojęciem w słowniku filozoficznym Heraklita”. Filozofa z Efezu nazywa wręcz *filozofem Logosu* (warto dodać, że całe dzieło Heraklita pt. *O Naturze* rozpoczyna się od charakterystyki *Logosu*⁵). Należy w tym miejscu jeszcze wspomnieć, że

⁵ Według Arystotelesa i Sekstusa Empiryka jest właśnie tak, że dzieło Heraklita *O naturze* rozpoczyna się od słowa „*Logos*” oraz jego charakterystyki (B1). Nie możemy jednak mieć w tym względzie całej pewności, skoro – jak wiadomo – po Heraklicie pozostały nam tylko fragmenty, nie zaś pełne dzieło (Mrówka, 2004: 21).

Arystoteles, u którego pojęcie *Logosu* zdaje się równie fundamentalne, swoje analizy wokół *Logosu* oparł w głównej mierze na wywodach Heraklita.

Skoro pojęcie *Logosu* u Heraklita jest tak istotne, jak pojęcia ognia jako walki przeciwieństw oraz ruchu jako głównej charakterystyki tejże walki oraz całej rzeczywistości, myśli filozofa z Efezu nie można nazwać – jak twierdzi Giovanni Reale – prostym materializmem metafizycznym tak charakterystycznym dla okresu filozofii starożytnej, w którym Heraklit żył i tworzył (VI w. p.n.e. nazywany jest najczęściej naturalizmem pierwszych filozofów przyrody)⁶. Uważam nawet, że jeśli w ogóle można nazywać teorię Heraklita materializmem metafizycznym to tylko, gdy odczytujemy ją powierzchownie i bez zagłębiania się w jej istotne detale⁷ lub – co bardziej prawdopodobne, jeśli materię pojmujemy w sposób szczególny, na wzór Plotyńskiej teorii emanacji.

Greckie pojęcie *Logosu* – jak zaznacza Kazimierz Mrówka⁸ – jest trudne do jednoznacznego zrozumienia, ma bowiem wiele grup znaczeniowych (Scott-Jones, 1968; Mrówka, 2004: 22). Pojęcie to pojawia się już u Homera i Hezjoda. Dla naszego wyvodu niech wystarczy zacytować dwa fragmenty Kazimierza Mrówki, stanowiące niezwykle trafne analityczne ujęcie i interpretację heraklitejskiego pojęcia *Logosu*:

W swej czystej jedności λόγος ukazuje się jako rzeczywistość transcendentna jednocząca w sobie wszystkie przeciwieństwa [...]. Natomiast λόγος dzielący to wiecznie żyjący ogień, archetypalna substancja kosmosu, która jednocześnie tworzy i niszczy, która jest źródłem wielości [...]. Nie dziwi więc, że słowo to zrobiło tak wielką karierę w filozofii Heraklita, jego ambiwalencja sprawiła, że Heraklit mógł go wykorzystać w swej „ognistej” kosmologii: świat powstaje i ginie, „zbiera się” w jedno

⁶ Giovanni Reale jest jednym z czołowych współczesnych historyków filozofii starożytnej. W przedmiotowej kwestii – tzn. interpretacji pojęcia ognia i procesu w myśli Heraklita, Reale skłania się ku interpretacji materialistycznej. Skądinąd jego znakomite, gdyż syntetyczne opracowanie myśli Heraklita z Efezu, przedstawione w I tomie jego *Historii filozofii starożytnej*, tym niemniej zawiera pewne niekonsekwencje, które może wprost należałoby nazwać sprzecznościami. Na przykład, prezentując na s. 98 teorię ognia jako zasady rzeczywistości skłania się wprost ku jego materialistycznej interpretacji. Raptem trzy strony dalej, w podpunkcie czwartym poświęcanym koncepcji duszy, Reale cytuje Heraklitejski fragment 45, z którego wynika, że Heraklit daleki jest od redukcyjnego materializmu pierwszych greckich przyrodników (Reale, 1994: 98–102).

⁷ Problem klasyfikacji myśli Heraklita ma długą historię i – jak sądzę – boryka się z nim większość interpretatorów myśli tego filozofa. Wynika to stąd, że sam Heraklit tak formułował swoje myśli, żeby z jednej strony nie zaniedbywać tak istotnej dla niego empirii, z drugiej zaś, by oddać hołd i cześć niezgłębionemu, nie dającym się empirycznie poznać Logosowi. Stąd twierdzę, że słusznie jest mówić o dwóch poziomach myśli jego filozofii: materializm metafizyczny jest jednym z nich, zaś logocentryzm tym drugim, głębszym, tzn. dostępnym wyłącznie myśleniu. „Poznać Logos można tylko poprzez myślenie, poprzez skupiającą w jedno myśl” (Mrówka, 2004: 145).

⁸ Znakomitą analizę myśli Heraklita, również zbierającą najważniejsze interpretacje myśli Efezcyka jest praca K. Mrówki, pt. *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*.

i niszczy, rozkłada się na to, co proste aż do ognia, a wszystko to dzieje się według rozumnej miary i za sprawą miary – logosu. (Mrówka, 2004: 23–24).

λόγος jest jednocześnie Logosem transcendentnym i immanentnym. W ten sposób sam λόγος symbolizuje jedność przeciwieństw. Immanencja jest transcendencją. „Poza” jest „w” lub „przez”. Daleko jesteśmy od Platońskiego dualizmu materii i idei, który deprecjonuje materię i poznanie zmysłowe. U Heraklita sama materia jest rzeczywistością podwyższoną, czymś więcej niż surową materią. Przenika ją bowiem λόγος immanentny (Mrówka, 2004: 33).

Ogień jako symbol i *explicite* wyraz procesu i ruchu (heraklitejski wariabilizm i procesualizm) oraz Logos jako najgłębsza *myśl, prawo rządzące światem*, przenikające całą rzeczywistość zapowiadają współczesną mechanikę kwantową, jak również kosmologiczne teorie Wszechświata jako logicznej, dającej się matematycznie opisać układanki. Na poparcie moich tez – Heraklita jako filozofa nowoczesnego, metafizyka antycypującego rozważania tak Platona, jak i Arystotelesa, ale przede wszystkim Heraklita jako twórcy metafizyki światła – przytoczę jeszcze kilka fragmentów z jego myśli, mając na uwadze zwłaszcza te, które ukazują głęboki związek między rzeczywistościami i pojęciami Logosu oraz ognia.

Logosu, który jest, ludzie nigdy nie potrafią zrozumieć, ani przedtem, zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. I choć wszystkie rzeczy stają się według tego Logosu, to przypominają oni niedoświadczonych, gdy doświadczają słów i czynów takich, które ja objaśniam, dzieląc każdą rzecz zgodnie z naturą i pokazując, w jaki sposób jest. Przed innymi zaś ludźmi ukrywa się to, co czynią po przebudzeniu, tak jak zapominają, co czynią we śnie (B1).

Przeciwnie zbieżne;

i z różniących się rzeczy najpiękniejsza harmonia;

i wszystkie powstają z niezgody (B8).

Nie pojmuję, jak spierające się ze sobą się zgadza. Harmonia zwrotna tak jak łuku i liry (B51).

Metafora łuku i liry odsłania przed nami związek myśli Heraklita z Apolinem – bogiem światła, mądrości, porządku i prawa (Mrówka, 2004: 47–48). Dotarliśmy tym samym do klucza naszej tezy, że filozofia logosu Heraklita jest zarazem metafizyką światła. Światło w tym kontekście jest niemal synonimem *Logosu* w sensie syntezy tegoż Logosu i ognia, pracząstki, która wyznacza *logiczny rytm, logiczne trwanie, stawanie się rzeczywistości*. Nie potrafię znaleźć lepszej do tego analogii, jak na wzór Arystotelesowskiego kosmologicznego dowodu na istnienie Boga, gdzie problem początku, czy pochodzenia

rzeczywistości w pewnym sensie znika. Wszystko wywodzi się z Logosu. Logos jako mądrość, racjonalność czy logiczna zasada rzeczywistości jest zarazem światłem, które nieustannie drga, na wzór struny (istotna składowa liry) czy fali, która nieustannie się tworzy. Heraklit utożsamiał to z ogniem i procesem, nie bardziej genialnego. Jesteśmy poniekąd w centrum panteistycznej i kosmologicznej koncepcji boga, który wzrasta, dzieje się i nieustannie przekształca. Jest w tym wszystkim porządek, chociaż jakże trudny do rozpoznania przez ludzki umysł, tym niemniej nie nieosiągalny, co twierdził Heraklit, jak i Platon i Arystoteles, a na końcu tej wyliczanki również Skolimowski. Światło jest zarazem pracząstką, ale i symbolem – bogiem Apollinem. Czytając Heraklita, nieustannie ma się problem z kolejnością, chronologią: co było najpierw Logos?, światło? Apollin? czy ruch? Czy jest to problem pozorny, trudno rozstrzygnąć. One wszystkie stapiają się w jedno, w dialektyczną jedność, którego nazwą musi być światło, dlatego że tylko ono oddaje sens takiej syntezy. Bynajmniej nie tylko na zasadzie metafory, przecież światło jest istotą wszelkiego życia, bez niego nic by nie powstało. Światło jest też zasadą poznania, nawet w tej rudymenarnej postaci, w sensie oświetlania drogi, którą zmierza większość stworzeń żywych, ale nade wszystko jest Logosem – synonimem porządku i harmonii.

Kosmos tworzy więc – czytamy u Kazimierza Mrówki – najpiękniejszą harmonię. Jest najlepszym z możliwych ułożeń przeciwieństw. Przypomina to najlepszy z możliwych światów Leibniza. Jest najlepszy, bo jest boskim zamysłem, bo bóg wybrał dla niego najlepszą proporcję, najlepszą miarę. Jest najlepszy bo rodzi się z Logosu i do niego wraca (Mrówka, 2004: 50).

Na zakończenie rozważań o Heraklicie wróćmy jeszcze na chwilę do stwierdzenia, że jego filozofia jest swego rodzaju protomechaniką kwantową. Supozycje kwantowe to nic innego jak w terminologii filozofii przyrody pracząstki rzeczywistości, które stanowią proces i zarazem energię. Upraszczając, supozycje kwantowe to plus i minus stopione w jedno, to stany stawania się, nie zaś coś stałego. W teorii kwantów jako określonej kosmologii u podstawy rzeczywistości więc nie ma czegoś *constans*, jest zaś proces. Zauważmy, że mechaniki kwantowej zasadniczo nie da się przedstawić inaczej niż za pomocą skomplikowanych formalizmów matematycznych. Nie da się, ponieważ jest to metafizyka procesualna, to proces jest pracząstką, a ludzki umysł jest w stanie uchwycić tylko to, co *constans*, bo przecież nie widzimy ruchu, tylko poruszającą się rękę.

Kosmologia i astrofizyka oparte na mechanice kwantowej, a głęboko zanurzone we współczesnym scjentyzmie, czyli hołdujące wyłącznie *sciences* w sensie nauk matematyczno-przyrodniczych, nie mogą odwoływać się do metafor czy symboli, lecz li tylko do empirii lub matematycznego opisu, tam gdzie empiria z uwagi na nieskończenie małą skalę jest nie do uchwycenia. Po co został stworzony Wielki Zderzacz Hadronów? Czy nie po to, by odkryć, że ze stanu „nicości” (ciemnej

materii, piątej siły natury) powstaje „coś”? Być może tak się stanie, w pewnym sensie już to odkrycie nastąpiło. Uważam jednak, że skrajni fizykaliści odkrywają tylko jakąś kolejną *drobniejszą cząstkę*, która powstaje w wyniku jakiegoś coraz to bardziej wysublimowanego procesu, a więc wciąż pozostając w punkcie wyjścia. Czyż bowiem pytanie *skąd wzięła się ta jeszcze drobniejsza cząstka, owa ciemna materia* czy cokolwiek innego nie pozostaje otwarte? W takich momentach, z pomocą przychodzi nam na powrót metafizyka światła i filozofia *Logosu* Heraklita. Utwierdza mnie to w przekonaniu, że filozoficzne refleksje Heraklita z Efezu należy uznać za genialne nie tylko z uwagi na odległy, starożytny czas, w którym powstały. Heraklit rysuje przed nami koncepcję procesu i Logosu jako współ *pracząstek* rzeczywistości, w rozumieniu źródła całej rzeczywistości. Tworząc swoją metafizykę światła i procesu, nie tylko dał fundament pod późniejsze badania z zakresu fizyki, poczynając od Arystotelesa, następnie Ptolemeusza, przez Newtona a kończąc na Einsteinie i Hawkingu, ale przede wszystkim skierował naszą wyobraźnię we właściwą stronę w aspekcie najważniejszego pytania metafizycznego, czyli czym jest rzeczywistość i jaka jest jego najgłębsza natura.

II

Szczególnym przejawem filozoficznych refleksji nad naturą i pochodzeniem rzeczywistości jako światłem we współczesnej historii filozofii jest twórczość polskiego filozofa, tworzącego przez długie lata na obczyźnie – Henryka Skolimowskiego. To, co charakteryzuje jego myśl na pierwszym miejscu, to jej ewidentna przynależność do nurtu ekologii głębokiej oraz, po drugie, jej nowatorski panteizm. Nie jest to bowiem tylko panteizująca wizja rzeczywistości, lecz z uwagi na to, w jaki sposób Skolimowski uprawia i kształtuje swoją metafizykę światła, sprawia, że jego koncepcja nabiera znamiona filozofii Boga. Należy jednak podkreślić, że niniejszy tekst nie pretenduje do wyczerpania tego tematu, ma stanowić tylko wstęp, a zatem zarys głównych i kluczowych jego wątków.

Tytułem wprowadzenia warto jeszcze opowiedzieć krótko i ogólnie o książce Skolimowskiego pt. *Geniusz światła. Świętość życia*, która jest głównym punktem odniesienia niniejszych rozważań (choć naturalnie nie jedynym). Traktat ten bez wątpienia jest podsumowaniem, swego rodzaju epilogiem pracy filozoficznej Skolimowskiego; dojrzałym jego dziełem, którego fundamentem jest metafizyka w duchu Heraklita z Efezu i mistyka światła w duchu Abū Hāmi-da Ibn Ahmeda al-Ghazālego (1058–1111)⁹. A jednak nie znajdziemy w książce

⁹ Mistyka światła Skolimowskiego będzie przedmiotem kolejnych analiz autorki niniejszego tekstu. W nich również znajdzie się miejsce na szczegółową prezentację myśli arabskiego mistyka Abū Hāmi-da Ibn Ahmeda al-Ghazālego jako prekursora myślenia w stylu Skolimowskiego.

tej bezpośrednich odniesień do żadnego z tych filozofów. Książka ta w ogóle stanowi fenomen wydawniczy. Brak w niej jest jakichkolwiek przypisów, a na okładce, stronie tytułowej ani nawet stronie redakcyjnej nie ma ani roku wydania, ani numeru indeksu. Tak jakby autor z założenia chciał wyrazić sprzeciw wobec tradycyjnie pojmowanej nauki i filozofii. Jest to bardzo możliwe, biorąc pod uwagę krytyczny stosunek Skolimowskiego do oświeceniowo pojętej nauki, jego krytykę cywilizacji naukowo-technicznej, która doprowadziła do mechanistycznej koncepcji rzeczywistości, a w wielu teoriach również mechanistycznej koncepcji samego człowieka.

Przyczyną takiego podejścia Skolimowskiego do strony formalnej tego traktatu jest prawdopodobnie również to, że książka ta jest w istocie z pogranicza filozofii i mistyki. Znaczy to tyle, że odnajdujemy w niej zarówno wiele tez filozoficznych, gdyż popartych argumentami racjonalnymi, ale jest w niej również wiele tez o charakterze mądrościom, jak i *stricte* mistycznym. W tym kontekście nie dziwi fakt, że Skolimowski miał tak wielu bardzo różnych wyznawców, a wśród zawodowych filozofów jest wciąż znany dość słabo, zwłaszcza na gruncie polskim. (Warto dodać, że większość jego prac była napisana najpierw w języku angielskim, a w anglosaskim kręgu kulturowym jego popularność – jak sądzę – jest znacznie większa niż w rodzimej Polsce)¹⁰. Różnorodność wyznawców potwierdza wydana antologia tekstów, księga pamiątkowa opublikowana w 80. rocznicę urodzin Skolimowskiego pod redakcją Juanity Skolimowski i Davida Skrbina zatytułowana *World as Sanctuary. The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski*¹¹. Z biografii Skolimowskiego warto jeszcze wspomnieć i podkreślić, że Skolimowski był zawodowym filozofem: magisterium z filozofii uzyskał na Uniwersytecie Warszawskim, zaś doktorat na Uniwersytecie Oxfordzkim, jednocześnie pozostawał pod bardzo dużym wpływem kultury buddyjskiej i indyjskiej. Co ciekawe, Skolimowski ukończył również geodezję na Politechnice Warszawskiej. To wszystko uzasadnia jego interdyscyplinarne podejście do filozofii i nauki, tak widoczne w jego pisarstwie. Jeszcze dodam, że Skolimowski jako pierwszy w Polsce założył w 1992 r. na publicznej uczelni, Politechnice Łódzkiej, pierwszą katedrę ekofilozofii, którą kierował przez kilka lat.

Wspomnieć tylko należy, że al-Ghazālī jest autorem bodaj najważniejszego średniowiecznego tekstu z mistyki światła, zatytułowanego *Nisza światel*.

¹⁰ Niewątpliwie w ostatnich kilku latach uległo to pewnej zmianie. Trzy lata temu (w 2021 r.) na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie powstała dość ciekawa praca doktorska autorstwa Marcina Murzyna pod kierunkiem prof. Leszka Pyry (Murzyn, 2021).

¹¹ Ciekawa recenzja książki popełniona przez Filipa Kawczyńskiego (2010).

III

Zgodnie z metafizyką światła Skolimowskiego, światło jest podstawą i budulcem, mówiąc językiem presokratyków, jest *arché* rzeczywistości. Proces ewolucji wszechświata, używając terminologii Skolimowskiego, ewolucji kosmosu¹², to twórczy rozwój poprzez kolejne poziomy krystalizacji światła. Światło w tej koncepcji jest pojęciem pierwotnym, tzn. trudno je jednoznacznie zdefiniować, jest swego rodzaju aksjomatem, którego zrozumienie musi zatem z konieczności opierać się na intuicji intelektualnej. Podejmując próbę ogólnego określenia tego pojęcia na gruncie myśli Skolimowskiego, należałoby powiedzieć, że – po pierwsze – światło jest w tej koncepcji zarazem bogiem, jak i elementem boskim, przenikającym cały kosmos. Po drugie, jest – jak u Heraklita – nieskończoną mądrością, Logosem, który wyznacza drogowskazy wszelkiemu bytowi, a zarazem jest – jak w tradycji chrześcijańskiej – nieskończoną miłością, która ma prowadzić ku dobru. Szczególnie istotne jest jeszcze to, że koncepcji Skolimowskiego nie da się odnieść do typowego dla całej tradycji filozofii zachodniej – dwuczłonowego podziału materia-duch. Aby więc zrozumieć jego teorię, musimy porzucić te, dominujące od dwóch i pół tysiąca lat w historii filozofii, dychotomie, włącznie z podziałem materializm – spirytualizm. To powinno też ułatwić nam zrozumienie drugiego kluczowego dla tej metafizyki światła pojęcia a mianowicie pojęcia krystalizacji światła. Krystalizacja to twórczy proces, który jest rozwijaniem się (rozwojem) światła, czyli ewolucją. Lecz nie jest to czysta darwinowska ewolucja biologiczna, gdyż światło, podobnie jak u Heraklita, ale też podobnie jak w fizyce kwantowej, nie jest prostym pierwiastkiem materialnym.

A jednak rozważania Henryka Skolimowskiego nie stanowią idyllicznej teodycei, czyli opowieści o dobrym Bogu, który tworzy piękny i dobry świat. Są zaś głęboko przemyślaną metafizyką i mistyką światła. Przenika ją Spinozjański panteizm, gdzie wszystko jest Bogiem, lecz cel filozofii Skolimowskiego nie ma typowo religijnego charakteru. Cel ten zaś ma charakter ekofilozoficzny i etyczny, i cel ten Skolimowski nazywa etyką kosmiczną, którą – jak się okaże – będzie można również nazwać filozofią odpowiedzialności globalnej¹³. To jednak są już

¹² Pojęć „kosmos” i „wszechświat” Skolimowski używa zamiennie; patrz dalej.

¹³ Jedną z pierwszych prac Skolimowskiego, w których rozpoczyna badania w duchu tak pojętego ewolucjonizmu, jest książka z 1984 r. zatytułowana *Theatre of the Mind: Evolution in the Sensitive Cosmos*, a której podtytuł brzmi *Ewolucja we wrażliwym Kosmosie*. Niech wystarczy zacytować tutaj tylko pierwsze i ostatnie zdanie z tej książki: „Najważniejsze w człowieku jest to, że jest istotą wrażliwą, że jest obdarzony wrażliwością, że poprzez wrażliwość wznosi się ewolucyjnie” i z końca: „Bóg jest ewolucją realizującą się, przemieniającą nas w coraz jaśniejsze fragmenty poobożności. Jesteśmy Bogiem w trakcie tworzenia”, z recenzji (Starchus), patrz. idem, *Theatre of the Mind: Evolution in the Sensitive Cosmos (Quest Books)*: Skolimowski, Henryk: 9780835605885: Amazon.com: Books (dostęp 24.10.2023).

rozważania Skolimowskiego z zakresu mistyki światła i antropologii filozoficznej, które – jak już zaznaczałam – rozwinę przy innej okazji. W tym miejscu pragnę się skupić na kluczowym dla moich rozważań wątku, czyli na jego metafizyce światła, a mianowicie refleksji Skolimowskiego na temat etapów krystalizacji światła, tak by nie mieć wątpliwości co do tego, że jego koncepcję należy nazwać metafizyką światła, przenikniętą zrozumieniem tak dla współczesnej fizyki, astrofizyki, biologii, ale również dalekowschodnich joginów.

W jego pracy czytamy:

wszystko jest światłem. Wszystko poczęło się ze światła. Wszystko jest częścią procesu przetwarzania światła. Wszystko jest częścią wielkiej podróży w procesie jego samorealizacji, a więc w procesie samo-realizacji kosmosu, którego częścią my jesteśmy, jak również wszystkie istoty (Skolimowski, 2007: 12).

Skolimowski wyróżnia kilka etapów krystalizowania się światła. Trudno o jakąś jedną precyzyjną definicję pojęcia krystalizacji; które traktuje raczej – podobnie jak samo pojęcie światła – jako swego rodzaju aksjomat. Tym niemniej w dziele *Geniusz światła. Świętość życia* odnajdujemy wiele istotnych wskazówek, które ułatwiają zrozumienie tego pojęcia. Skolimowski stwierdza np., że krystalizacja – jak w powyższym cytacie – to proces przetwarzania się światła, to zarazem proces karmienie się światłem, jak i objawianie się jego/jej geniuszu¹⁴. Nadto Skolimowski jest przekonany, że perspektywa, którą rysuje, jest prosta, dodając, że „najgłębsze zjawiska muszą być wyjaśnione prosto”, bowiem tylko wtedy mają potencjał badawczy¹⁵.

W analizie etapów krystalizacji światła przeplatają się wyraźnie dwa podziały. Skolimowski pisze mianowicie, z jednej strony o pięciu wymiarach światła:

I. Światło jako możliwość, sam byt światła.

II. Światło jako Materia.

III. Światło jako Życie.

IV. Światło jako Twórczość Życia.

V. Światło jako Boskość Życia¹⁶.

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 11–13. Warto wspomnieć, że zarówno w języku polskim światło, jak i łacińskim *lux*, oraz angielskim *light* wszystkie są rodzaju nijakiego.

¹⁵ *Ibidem*, s. 35.

¹⁶ *Ibidem*, s. 34. Wcześniej, a mianowicie na s. 28 Skolimowski napisał natomiast o czterech głównych cyklach samorealizacji światła („Światło jako MATERIA, Światło jako ŻYCIE, Światło jako TWÓRCZOŚĆ ŻYCIA, Światło jako BOSKOŚĆ ŻYCIA”). Ten podział ma już charakter chronologiczny, a nie tylko logiczny, jak w przypadku, gdy mówimy o wymiarach światła.

W drugim jego podziale wyróżnia natomiast trzy wielkie etapy, które nazywa: Fotosynteza, Logosynteza, Theosynteza. Te dwa podziały – jak było stwierdzone – przeplatają się, jednocześnie Skolimowski uzupełnia je innymi istotnymi wątkami.

Pierwszym fundamentalnym etapem przemiany światła jest jego krystalizacja do postaci energii (światło jako fala). Trzeba zaznaczyć, że u Skolimowskiego energia jest zasadniczo wtórna względem światła: światła jako możliwości, światła jako bytu samego w sobie (odwiecznego). Trudno odnaleźć w historii filozofii lepsze rozumienia dla tak pojętego światła niż to obecne w przedstawionej powyżej Heraklitejskiej koncepcji Logosu, gdzie energią byłby heraklitejski pierwotny ruch czy procesu (której symbolem była drgająca w lirze struna). Z tego punktu widzenia, Skolimowskiego koncepcja światła i jego krystalizacji do postaci energii, jawi duże podobieństwo z powstałą w XX w. mechaniką kwantową, na podobnych zasadach jak było to przedstawione w relacji do myśli Heraklita. Oczywiście, mówiąc to, mam na myśli tylko fundamentalne założenia filozoficzno-teoretyczne fizyki traktującej o kwantach jako o stanach obecności *plus i minus zarazem*, drgającej struny symbolizującej *czysty proces*. Jednak prawdopodobnie najlepszą analogię do metafizyki światła Skolimowskiego, a zarazem wyjaśnienie zjawiska światła i energii, o którym traktuje ten ekofilozof, odnajdujemy w odkrytym przez Stephana Hawkinga zjawisku nazwanym *promieniowaniem Hawkinga*, ściśle związanym z jego interpretacją czarnych dziur.

Pojęcie światła, a także relacji między światłem a energią nie są ani łatwe do zrozumienia, ani jednoznaczne, co jest wyraźnie widoczne również w dziele Skolimowskiego. W jego pracy nie odnajdujemy np. wprost stwierdzenia, że energia jest skryształizowanym światłem. Można to jednak jednoznacznie wydedukować z różnych fragmentów, a zwłaszcza z tych bardzo licznych, w których o świetle traktuje jako o czymś pierwotnym, fundamentalnym, z czego wszystko ma swój początek i bez którego wszystko się skończy. Na pewno relacja między tymi dwoma *zjawiskami* nie jest relacją synonimiczną. Sądzę, że aby ją zrozumieć, trzeba koniecznie oscylować między wyjaśnieniami dostarczonymi przez fizykę teoretyczną a tymi z zakresu filozofii teoretycznej i filozofii przyrody. Co jednak jest bardzo trudne, o czym przekonał się chociażby Michał Heller (2020a; 2020b), którego liczne prace są nieustanną próbą oscylowania między filozofią przyrody a współczesną fizyką, przez co Heller naraził się zarówno fizykom, jak i filozofom. Na potrzeby niniejszego tekstu odniosę się wyłącznie do drobnego fragmentu z teorii Hawkinga, jednocześnie z całą stanowczością zaznaczam, że jest to tylko skromna próba wyjaśnienia Skolimowskiego koncepcji świata w kategoriach nauki ściślej jaką jest astrofizyka i kosmologia. Muszę dodać, że z założenia, próba ta ma niemal wyłącznie charakter erudycyjny.

Istnieje – jak sądzą – *osobliwe* podobieństwa między umysłowością Skolimowskiego a Hawkinga. Obaj poszukiwali – pierwszy *explicite* drugi zasadniczo tylko *implicite* – Boga w samym tylko kosmosie a nie poza nim, a mówiąc

dokładniej upatrywali boskości w kosmosie i obaj skończyli mocno uwikłani w pojęcie światła i *rozumności* kosmosu. Skoro idee profesora Skolimowskiego można nazwać „rodzajem panteizującej religii, której podstawą jest mistyka kosmiczna” (Skolimowski, 2007: 9), tak osiągnięcia Hawkinga śmiało można uznać za panteizującą fizykę, której podstawą są *osobliwości*.

Zapalnikiem kariery Stephena Hawkinga była jego teoria osobliwości. Zgodnie z nią, przyjęcie założenia o początku Wszechświata w Wielkim Wybuchu implikuje, że na samym początku musiała istnieć osobliwość – punkt, w którym prawa fizyki tracą swoje zastosowanie, będąc zarazem nieskończenie małym, lecz nieskończenie intensywnym zaburzeniem struktury przestrzeni i czasu” (Seife, 2022: 22)¹⁷. Właśnie od tej tezy rozpoczyna się Hawkingowa interpretacja teorii czarnych dziur. Według Hawkinga, czarne dziury nie są ani dosłownie czarne, ani nie stanowią próżni. Nazwa ta, jak będzie można zauważyć, pochodzi wyłącznie z pierwszej fazy ewolucji kosmosu. Czarne dziury powstają w wyniku śmierci masywnych gwiazd, które kończą swój żywot w momencie zakończenia reakcji syntezy w jądrze gwiazdy. Wówczas cała masa gwiazdy jest wciągana do tego jądra, zapadając się pod własnym ciężarem w przestrzeń, jaka pozostała po wygaśniętym jądrze – stąd nazwa „czarna dziura”. Materia gwiazdy, wciągnięta do przestrzeni pozostawionej przez martwe jądro, miażdży wszystko, łącznie z atomami. To stanowi pierwszą osobliwość, w której prawa fizyki i matematyki przestają być aplikowalne. Czarne dziury, powstałe ze śmierci gwiazdy, charakteryzują się nieskończoną gęstością i niewielkim rozmiarem, generując przy tym ogromne pole grawitacyjne, które pochłania wszystko w swoim zasięgu (Seife, 2022: 18–20).

Najistotniejsze dla mojego wyjaśniania zagadnienia pierwotności światła jest to, że w latach 70. Hawking odkrył, że *czarne dziury* wypromieniowują światło (zwane *promieniowanie Hawkinga*). Ma to bardzo istotną implikację. Skoro *czarna dziura* wypromieniowuje światło (którego jednostką miary w fizyce jest energia), znaczy, że czarna dziura „ostatecznie musi wyparować – eksplodować w wybuchy promieniowania [...] [czyli] materia i energia, wcześniej pochłonięte przez czarną dziurę, muszą koniec końców zostać uwolnione” (Seife, 2022: 20). I oto znajdujemy się w punkcie, w którym następuje Wielki Wybuch, a dokonał się on głównie dzięki światłu i energii. Rola światła jest tu kluczowa na każdym etapie. Filozof zapewne postawi pytanie, ale skąd wzięła się cała masywna gwiazda. Hawking fizyk powie, zostawmy w końcu to pytanie w spokoju, gdyż najprawdopodobniej Wszechświat jest nieskończony nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie. Epistemolog Kantysta uzna, że problem w zasadzie tkwi w takim a nie innym aparacie poznawczym człowieka, który implikuje to, że wszelka analiza

¹⁷ Warto zauważyć, że książka jest przede wszystkim biografią intelektualną Hawkinga. Rola Hawkinga jako swego rodzaju celebryty we współczesnej szeroko pojętej pop kulturze jest w niej traktowana na marginesie.

prowadzona przez ludzki umysł sprowadza się ostatecznie do kategorii przyczyny i skutku. Wszystko musi mieć swoją przyczynę, a więc i masywna gwiazda musiała jakoś powstać. Hawking odpowiada na ten problem – koncepcją osobliwości, zaś Skolimowski, Heraklit z Efezu i Al Ghazālī – pojęciem światła, które na pierwszym miejscu jest dla całej trójki *Logosem*.

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze późno średniowiecznego angielskiego filozofa i teologa Roberta Grosseteste’a (ok. 1175–1253), którego – podobnie jak Heraklita – uznaje się za prekursora myślenia obecnego we współczesnej fizyce oraz kosmologii (Trepczyński, 2017: 94). Mimo, że Skolimowski nie odwołuje się wprost nigdzie do Grosseteste’a, jednakże akcentowanie roli światła zbliża jego ekofilozofię do systemu angielskiego myśliciela. Ten ostatni uważał, że „cały świat powstał nagle z jednego punktu świetlnego, z którego światło rozprzestrzeniło się we wszystkich kierunkach, a tym samym, że wszystkie byty materialne mają jednorodną, świetlistą naturę” (Trepczyński, 2017: 94; Boczar, 1994). Nadto, światło w tej koncepcji ma charakter dynamiczny (*vide* heraklitemski procesualizm), co u Skolimowskiego znajdzie wyraz zwłaszcza w jego koncepcji twórczego wymiaru kosmosu.

IV

Pierwszym genialnym – jak stwierdza Henryk Skolimowski – wynalazkiem światła była Fotosynteza. (Nastąpiła ona już po etapie skryształizowania się światła do energii). Fotosynteza – zdaniem ekofilozofa – jest doskonałym przykładem tego, jak świat karmi się światłem (*prana*). Zauważmy bowiem, że podobnie jak energia jest wyłącznie skryształizowanym światłem, tak materia jest skryształizowaną energią. Fotosynteza dokonuje się dzięki światłu, które jako energia jest budulcem materii.

Skolimowski podkreśla, że materii nie należy pojmować jako jakiejś *skamieniałej energii*, którą nauka zachodnia ale również filozofia klasyczna – w jego przekonaniu – *zbanalizowała* tzn. zredukowała do *tępej* materii. Jego krytyka jest łatwiejsza do zrozumienia, jeśli dobrze uzmysłowimy sobie, że Skolimowski nie uznaje, o czym było już wspomniane, tradycyjnego dualizmu *mind and body*. Należy zarazem zaznaczyć, że Skolimowski (2007: 90) nie jest ani materialistą metafizycznym, ani idealistą czy panpsychistą w teorii rzeczywistości. Dla niego świat, „wszystko jest jednością”, którego podstawą jest *osobliwe* światło, które dzięki energii ulega stopniowej kryształizacji (a ta energia jest jednocześnie pierwszym *krokiem* tejże kryształizacji).

W kontekście Skolimowskiego metafizyki światła, obok jego głębokiej krytyki redukcjonistycznego podejście do materii (a jednocześnie redukcjonistycznego podziału na *mind and body*), ważna jest jeszcze jego krytyka tzw. syndromu fizykalizmu. We współczesnej nauce i w ogóle współczesnym świecie, zwłaszcza

zachodnim, *fizykalizm* to takie podejście, które sprowadza cały kosmos do paradygmatów fizycznych, tzn. do powszechnie akceptowanego Standardowego Modelu. Fizykalizm z konieczności sprowadza świat wyłącznie do materii (czyli skryzalizowanej energii, nie uwzględniając jej *światlistej natury*). Zdaniem Skolimowskiego – i chyba trzeba się z tą jego tezą zgodzić – dla większości współczesnych ludzi, ów fizykalizm stał się niemal religią – wiarą w naukę i jej możliwości – na wzór kartezjańskiej *mathesis universalis*. Dla wielu jednak jest on redukcjonizmem w pojmowaniu świata. Skolimowski (2007: 29) pisze o paraliżu, do którego doprowadza nas ten fizykalizm, czytamy „[w]iemy *za* dużo o tak zwanej materialnej strukturze świata. Ta wiedza nas paraliżuje. I nie pozwala na widzenie innych aspektów samotworzenia się kosmosu i naszej w tym roli”. (Jak mi się wydaje, z grona tak rozumianych fizykalistów, trzeba wykluczyć Stephana Hawkinga, o czym może świadczyć jego teoria osobliwości).

Przejście od energii do materii to krystalizacja energii, dzięki której *energia zyska na solidności choć straci na lotności*, pozostaje jednak *wielce wrażliwa* (Skolimowski, 2007: 28). Skryzalizowana do postaci materii energia stanowi wielki krok w twórczości kosmosu, bez którego nie nastąpiłyby kolejne. Tak jak zaznaczałam i pragnę powtórzyć: w celu zrozumienia teorii Skolimowskiego warto podjąć próbę myślowego eksperymentu, tzn. porzucić dychotomię *mind and body*, duch – materia, umysł – ciało. Energia, która przenika materię, jest bowiem tylko i aż metamorfozą światła, które w całej panteistycznej koncepcji Skolimowskiego jest naturą i kosmosem, Bogiem i czynnikiem boskim zarazem, bo cała ewolucja kosmosu jest ewolucją światła (Skolimowski, 2007: 15). Wciąż intelektualnie nie pojmujemy „jak to się dzieje, że światło staje się życiem, że staje się rośliną” (Skolimowski, 2007: 15), a jednak jesteśmy świadomi stosunku światła do rośliny, „przecież drgające na wietrze liście, to jest drgające światło w nich zawarte” (Skolimowski, 2007: 15), skoro fotosynteza to żywienie się światłem. Czytamy w *Geniuszu światła*:

Fotosynteza była wyrazem geniuszu życia. Czy też geniuszu światła. Lub też geniuszu kosmosu. Nawet gdyby już więcej nic nie powstało, jeśli chodzi o wyższe formy życia, to stworzenie fotosyntezy było wystarczającym dowodem geniuszu życia (Skolimowski, 2007: 15).

Zacytowane fragmenty oddają głęboki sens panteistycznej ekofilozofii Skolimowskiego. Chodzi mianowicie o uznanie tezy, że światło, które doprowadziło do zaistnienia życia jest już wystarczającym dowodem jego geniuszu. To pierwotne światło musi zawierać w sobie *Logos*: projekt, algorytm, mądrość, osobliwość – bo ewolucja świata (kosmosu) jako *żywienie się światłem*, jako proces krystalizacji światła, przekształceniem się światła – jest ewidentną ewolucją, czyli doskonaleniem się i rozwojem. A przecież rozwój *per definitione*, czy ewolucja dokonuje się zawsze w *jakimś kierunku*. W ekofilozofii głębokiej,

którą jest myśl Skolimowskiego już rośliny są czymś genialnym, bo już sama fotosynteza z konieczności musi być uznana za coś genialnego, czyli za ewolucję w *jakimś kierunku*, gdyż należy ją uznać za *kolosalny* krok między Wielkim Wybuchem a powstaniem roślin. Tym niemniej, w ewolucji światła nastąpiły kolejne przejścia, które ostatecznie doprowadziły do Logosyntezy, a następnie Theosyntezy¹⁸.

Metafizyka światła to efekt pogłębionej przez Skolimowskiego refleksji z różnych dyscyplin, nie tylko filozoficznych, ale w samej rzeczy również współczesnej fizyki, astrofizyki, biologii czy mikrobiologii. Jednocześnie wyraźnie widoczne są u niego nawiązania do filozofii dalekowschodniej. W swojej pracy *Geniusz światła* pisze o joginach dalekowschodnich, którzy potrafią żywić się światłem. Analiza pojęcia karmienia się światłem jest kolejnym zabiegiem Skolimowskiego w jego wysiłkach, których celem jest wyjaśnienie na czym polega rozwój – ewolucja kosmosu jako procesu krystalizacji światła, (dotyczy to wciąż głównie etapu drugiego światła jako życia, oraz jako Fotosyntezy).

O żywieniu się światłem Skolimowski mówi przynajmniej w dwóch aspektach: życia biologicznego i organicznego oraz życia ludzkiego. Pierwszy wydaje się dość oczywisty, dokonuje się bowiem „od setek milionów lat, od początku życia organicznego [...] w sensie w jakim światło zostaje przetworzone w jego procesie transformacji” (Skolimowski, 2007: 13). Zauważmy, że podstawowa definicja słownikowa fotosyntezy głosi, że jest to proces przemiany energii świetlnej w energię wiązań chemicznych, innymi słowy fotosynteza to jeden ze sposobów odżywiania się organizmów. W sensie ewolucyjnym żywienie się światłem dokonuje się nieustannie, na każdym etapie i poziomie życia biologicznego. Skolimowski – jak wielokrotnie zostało zaznaczone – zrywa z tradycyjnym podziałem na *mind and body*, a więc trzeba się spodziewać, że żywienie się światłem musi dokonywać się również na poziomie *umysłu*. To stanowi drugi aspekt omawianego procesu *żywienia się światłem*. W tym sensie można mówić o nim jako o *pranajamie*, czyli w sensie procesu oddychania, który można w tradycyjnej hinduskiej szkole jogi podzielić na kilka poziomów. Skolimowski wspomina w *Geniuszu światła* o najwyższym poziomie, który polega na takim wyćwiczeniu organizmu w taki sposób, że „człowiek jest w stanie ominąć łańcuch pożywienia stałego i włączyć się do tej części procesu kiedy światło jest podawana lub dostępne w jego pierwotnej lub oryginalnej formie” (Skolimowski, 2007: 13). Ta koncepcja nie znajduje jednak poparcia w badaniach naukowych, tzn. nie ma współcześnie na nią konkretnych

¹⁸ „Kosmos musiał stworzyć twory myślące, poprzez które mógłby myśleć refleksyjnie – o swoim przeznaczeniu, o swojej samorealizacji” (Skolimowski, 2007: 15). Ten wątek zostanie rozwinięty w kolejnym moim tekście na temat ekofilozofii Skolimowskiego, którego tytuł będzie brzmiał pt. *Mistyka światła. Wstęp do humanistycznej ekofilozofii Henryka Skolimowskiego jako etyki kosmicznej*.

empirycznych dowodów. Trudno jednak nie zgodzić się z koncepcją odżywiania się światłem jako określonym procesem oddychania.

Żywienie się światłem w sensie procesu oddychania jest znane w wielu kulturach, chociaż naturalnie pod różnymi postaciami. Jak stwierdza B.K.S. Iyengar (2019), jeden z największych współczesnych autorytetów w hathajodze: „W Chinach prana nazywa się »dzi«, a w Japonii »ki«”. Niektórzy sugerują, że w tradycji zachodniej pojęciem odpowiadającym pranie jest Duch Święty w chrześcijaństwie, święta moc, zarazem immanentna i transcendentna. Pranę często nazywa się tchnieniem, wiatrem, powietrzem życia. W biblijnym Opisie Stworzenia czytamy: „Oddech Boży unosił się nad wodami”. Chodzi tu zatem o ten sens *pranajamy* (oddychania), zgodnie z którym ma on „szczególną moc wyciszenia poruszonego i błądzącego umysłu, a jej praktykowanie prowadzi do osiągnięcia stanu jasności i spokoju” (Iyengar, 2019: 85)¹⁹. Praktyka ta występująca w wielu współczesnych koncepcjach psychologicznych, z których szczególnie znaną jest *mindfulness* (koncepcja uważności) (Shian-Ling Keng *et al.*)²⁰. Ten sens przenosi nas jednak już do innego obszaru refleksji nad światłem, a mianowicie do teorii działania i etyki, które na gruncie myśli Skolimowskiego przybierają formę mistyki światła i etyki kosmicznej. Tak jak już było wspomniane, w całej filozofii Skolimowskiego, czyli w jego ekofilozofii głębokiej – filozofii światła, można wyróżnić dwie zasadnicze strony: metafizykę światła i mistykę światła. Koncepcja żywienia się światłem w sensie *pranajamy* znajduje się na pograniczu metafizyki światła (oznacza proces tworzenia rzeczywistości duchowej), tym niemniej zasadniczo stanowi już wyraz mistyki światła. Jako technika uwalniania i wyciszania umysłu, osiągnięcia jasności i spokoju umysłu, ma bowiem ostatecznie na celu osiągnięcie stanu życzliwości w sensie jedności z całym stworzeniem i kosmosem. To drugie jest u Skolimowskiego podstawą jego ekoetyki – etyki kosmicznej jako m.in. filozofii odpowiedzialności globalnej. (Jak było zaznaczone wyżej, tym wymiarem myśli Skolimowskiego zajmę się w drugim moim tekście z cyklu o ekofilozofii Skolimowskiego).

¹⁹ A wcześniej, a mianowicie na s. 60 czytamy: „[Prana] to energia, która stwarza, ochrania i niszczy. Wdech jest siłą tworzącą, zatrzymanie oddechu jest siłą porządkującą, a wydech – jeśli w grę wchodzi zła, nienawistna energia – jest niszczycielem. Hindusi często mówią, że Bóg tworzy, porządkuje i niszczy. Tak działa prana [niczym heraklityjski ogień, AF]” (Iyengar, 2019: 60).

²⁰ Artykuł przeglądowo, ale i dogłębnie przedstawia teoretyczne założenia koncepcji uważności, różnice między buddyjską i zachodnią psychologiczną conceptualizacją uważności, jak również to, w jaki sposób koncepcja i technika uważności została zintegrowana z zachodnią medycyną i psychologią.

V

Kolejnym kluczowym elementem panteistycznej ekofilozofii Skolimowskiego jest przypisanie kosmosowi cechy twórczości (Światło jako twórczość życia). „Ewolucja została dostrzeżona jako geniusz twórczy całego życia, *modus operandi* całego kosmosu. Być, to stawać się. Stawać się, to ewoluować – ku coraz to nowym, coraz bardziej dojrzałym i kunsztownym formom. W tym kunszcie ewolucji droga prowadzi nieuchronnie od form prostych, prymitywnych, ograniczonych, do form złożonych, zagęszczonych w swym bycie. A przez to coraz piękniej i misterniej przystosowanych do życia” (Skolimowski, 1995: 139; 1988).

W *Geniuszu światła* czytamy: „Kosmos jest artystą. Dąży do perfekcji, do wolności, do wielkiej twórczości” (Skolimowski, 2007: 43). Twórczość artysty jest dla Skolimowskiego paradygmatem dla zrozumienia twórczości kosmosu. Jak artysta „z bezwładnej gliny tworzy ikony bóstw” (Skolimowski, 2007: 76), tak kosmos „dojrzewa i rozszerza swój repertuar” (Skolimowski, 2007: 76). W obydwu przypadkach ma się do czynienia z przekraczaniem siebie, czyli dążeniem do czegoś więcej niż jest. Skolimowski nazywa to wprost transcendencją kosmosu jako piątą jego siłą²¹. Chodzi o to, że kosmos, który Skolimowski nazywa też wszechświatem²², jest zjawiskiem kreatywnym. Pierwszym ewidentnym wyrazem tej kreacji jest pojawienie się życia, kolejnym – ewolucja tego życia, zaś artykulacją ewolucji życia jest jego zdaniem zasada antropiczna²³. Cała twórczość kosmosu jest niezwykle subtelnym procesem, za pomocą którego „kosmos się samorealizuje, a samorealizacja to wielka radość oraz apoteozowanie siebie”. W tym właśnie sensie twórczość artysty jest paradygmatem dla twórczości kosmosu. Czymże jest proces twórczy artysty, jak nie samorealizowaniem siebie, przekraczaniem i apoteozą siebie samego, a tym samym osiągnięciem stanu jedności z kosmosem. Jeden z największych współczesnych filozofów sztuki Benedetto Croce (1952: 236) w swojej obszernej analizie aktu twórczego artysty

²¹ Cztery siły fizyki to: siła grawitacja (przyciąganie), „oddziaływanie słabe” (odpychanie/rozpad), siła elektromagnetyczna i siła jądrowa (Stöcker, 2010).

²² Utożsamienie Kosmosu ze Wszechświatem jest dość powszechne, jednakże używając tych terminów zamiennie, zazwyczaj traktuje się je jako nazwy własne i pisze się je od dużej litery. Skolimowski tego nie czyni, a do tego najczęściej używa terminu kosmos, co niekiedy sprawia wrażenie, że używa go w sensie węższym. W tym sensie, oznacza przestrzeń pozaziemską, otaczającą atmosferę Ziemi, zwaną przestrzenią kosmiczną oraz wypełniające je ciała niebieskie inne niż Ziemia. Należy jednak zaznaczyć, że jest to błędne wrażenie. Dla Skolimowskiego (2007) kosmos to cała rzeczywistość, to właśnie nieskończony wszechświat. *Explicite* wyraził to na s. 75 swojego dzieła *Geniusz światła*, gdzie napisał „Kosmos czy też wszechświat jest zjawiskiem kreatywnym [...]”.

²³ Ten wątek rozwinę w kolejnym moim artykule poświęconym Skolimowskiemu, tym razem jego mistyce światła.

– mówi o sztuce jako o intuicji-ekspresji w sensie wizji kosmicznej, w której artysta „obejmuje wszystko i odzwierciedla w sobie kosmos [...], w niej jednostka oddycha życiem całości, a całość jest w życiu jednostki”²⁴.

VI

Tytułem podsumowania nasuwa mi się pytanie, czy nie należałoby uznać, iż filozofia Skolimowskiego w niemałym stanowi oryginalną powtórkę z Arystotelesa, który za Heraklitem, wsparty swoją hermeneutyką, sformułował tzw. kosmologiczny dowód na istnienie Boga. W tej postplatońskiej wizji filozofa ze Stagiry, Bóg jest zarazem *Nieporuszonym Poruszycielem*, jak i *Samomyślącą Myślą*, czymś, co było w stanie wprawić w ruch bezwładną materię (*czystą potencjalność*), jak i nadać jej taki a nie inny kierunek, czyli wprowadzić weń Logos. Dla Skolimowskiego oznacza to tyle, że wszystko w kosmosie musi być ze sobą połączone, musi być jednością, a *leitotiv* kosmosu musi być światło, gdyż

nie ma elementu bardziej uniwersalnego, który łączy wszystko ze wszystkim, który jest wszędzie i we wszystkim. Początek Uniwersum był początkiem światła. Końiec uniwersum będzie końcem światła. [...] Światło jest absolutnie fundamentalne w całej strukturze istnienia; jak również w strukturze naszego życia; jak również w naturze zjawisk, które są dla nas najważniejsze: sztuka, wiedza, miłość, boskość (Skolimowski, 2007: 27).

Analizując sposób myślenia Skolimowskiego z perspektywy filozoficznej, bez wątpienia można i należy też wskazać na przynajmniej kilka istotnych problemów, które się z nim wiążą.

Po pierwsze, problem z definicją światła: Skolimowski traktuje światło jako aksjomat i pierwotny element rzeczywistości, lecz jego definicja światła pozostaje niejednoznaczna i otwarta na interpretacje. W fizyce światło ma dobrze zdefiniowane znaczenie jako promieniowanie elektromagnetyczne. Skolimowski traktuje światło nie tylko jako fizyczne zjawisko, ale również jako metafizyczną podstawę rzeczywistości, co budzi pytania dotyczące jednoznaczności i operacyjności takiego pojęcia w filozofii. Kluczowym wyzwaniem jest tutaj zróżnicowanie światła rozumianego naukowo od światła jako aksjomatu filozoficznego, co może prowadzić do nieporozumień i trudności w interdyscyplinarnym dialogu. Dodatkowo, rozszerzenie tego pojęcia na element boski czy podstawę wszelkiego bytu

²⁴ Czytamy tam jeszcze: „w każdym tworze fantazji [intuicji – A.F.] jest cały ludzki los, wszystkie nadzieje, iluzje, cierpienia i radości, wielkość i marność, dramat wewnętrzny rzeczywistości, która staje się i wzrasta wiecznie na sobie samej, cierpiąc i ciesząc się” (Croce, 1952: 122). Por. także (Fligel, 2011: 56–58).

wymaga dodatkowych argumentów, aby uniknąć zarzutu nadmiernego metaforyzowania pojęć naukowych.

Po drugie, użycie intuicji intelektualnej jako narzędzia poznania nierzadko budziło w historii filozofii zastrzeżenia i obawy. Z perspektywy filozofii analitycznej i logiki na ten przykład, opieranie się na intuicji bez ścisłej argumentacji logicznej i empirycznej weryfikacji może być uznane za słaby punkt, ograniczający możliwość dialogu z innymi dziedzinami filozofii. Tym niemniej, Skolimowski w tym aspekcie jest wiernym kontynuatorem tradycji klasycznej, gdzie istotą filozofii jest myślenie spekulatywne i intuicja intelektualna, zwane nierzadko umysłem krytycznym. I to właśnie odróżnia filozofię od nauk empirycznych, opartych najczęściej na indukcyjnym uogólnieniu. Więc ten ewentualny zarzut, jest mało rozstrzygający. Tym bardziej, że Skolimowski odwołuje się w niemałym stopniu do osiągnięć współczesnych nauk przyrodniczych, co starałam się pokazać w niniejszy artykule. Jego interdyscyplinarność jest jednak specyficzna i budzi pewne zastrzeżenia metodologiczne.

Po trzecie, kolejnym ważnym problemem sposobu myślenia Skolimowskiego jest zakładanie celowości i teleologii w ewolucji światła. Sugerowanie, że proces krystalizacji światła ma kierunek i cel, wprowadza element teleologii, który może być trudny do zaakceptowania w świetle współczesnych teorii ewolucyjnych, które opierają się na nieukierunkowanej zmianie i przypadkowości. Choć teleologia ma długą tradycję w filozofii, jej zastosowanie w kontekście nowoczesnego interdyscyplinarnego podejścia wymagałoby zapewne dokładniejszego uzasadnienia, czego w tekstach Skolimowskiego nie odnajdujemy.

Każdy z tych kontrargumentów wskazuje na kluczowe wyzwania w obronie i interpretacji metafizyki światła Skolimowskiego, wymagające dalszej analizy.

A jednak, trudno nie przyznać, że metafizyka światła Skolimowskiego oferuje fascynujące spojrzenie na rzeczywistość, gdzie światło, będące zarówno materią, jak i duchem, wykracza poza tradycyjne dualizmy, zapraszając do holistycznego postrzegania kosmosu. Próba połączenia nauki z intuicją intelektualną, uznając światło za klucz do zrozumienia zarówno fizyczności, jak i duchowości, stanowi intelektualnie stymulujące wyzwanie. Skolimowski, eksplorując światło jako pierwotny element kreacji i jego ewolucję poprzez krystalizację, otwiera nowe horyzonty dla dyskursu filozoficznego, łącząc fizykę, biologię, i głębokie pytania metafizyczne w jedną spójną wizję rzeczywistości.

Tę metafizyczną wizję światła Skolimowski w ciekawy sposób komponuje z mistyką światła, która stanowi drugi istotny wymiar jego koncepcji. Jak było zaznaczone powyżej, ta część jego rozważań będzie przedmiotem drugiego mojego tekstu z cyklu dotyczącego ekofilozofii Henryka Skolimowskiego, który jest już w fazie końcowej pod roboczym tytułem: *Mistyka światła. Wstęp do humanistycznej ekofilozofii Henryka Skolimowskiego jako etyki kosmicznej*. Tytułem wstępu, warto wspomnieć, że w tej części ekologia głęboka Skolimowskiego znajdzie swój wyraz nie tylko w uznaniu wielkości życia we wszystkich jego formach,

czyli koncepcji boskości rozmytej w całości kosmosu. W niej szczególną rolę ogrywa przede wszystkim świadomy, głęboko uduchowiony człowiek – mistyk, który odkrywa i pojmuje ową świętość każdego życia.

Opowieść o ewolucji kosmosu znajdzie swoje epitafium w etyce kosmicznej jako mistyce światła. Jak zobaczymy, zdaniem Skolimowskiego ten świetlisty kosmos może być zbawiony dzięki istocie inteligentnej, która będzie żyć zgodnie z wytycznymi tejże etyki kosmicznej. Mistyka Skolimowskiego jest bowiem w istotnym stopniu filozofią odpowiedzialności globalnej, globalnej w sensie ścisłym, gdyż odnoszącej się do całego wszechświata. Człowiek w koncepcji Skolimowskiego jest wyróżniony, jednakże nie każdy. Można tu powiedzieć o człowieku w możliwości, tzn. każdy człowiek ma możliwość *żywienia się światłem* (w sensie metafizyczny ale też metaforycznym) a następnie odnoszenia się do świata w duchu głębokiej miłości i szacunku, a zatem odpowiedzialności za świat. Zrozumienie zasady antropicznej będzie istotne w celu rozpoznania właściwej roli człowieka we wszechświecie. Parafrazując słowa T.S. Eliota, Skolimowski stwierdził, że „niewłaściwa koncepcja wszechświata rodzi niewłaściwą koncepcję życia, zaś rezultatem tego jest nieuchronna zguba”. To tak jakby Skolimowskiego holistyczna koncepcja świata jako metafizyki światła, wsparta współczesną kosmologią, prowadziła do mistyki światła i ekoetyki jako filozofii odpowiedzialności globalnej. Tym jednak, z uwagi na obszerność tematyki, zajmę się tym przy następnej okazji.

Bibliografia

- Al-Ghazālī, Abū Hāmida ibn Ahmeda. 2013. *Nisza światel*. Warszawa: PWN.
- Boczar, M. 1994. *Grosseteste*. Warszawa: Wydawnictwo Akapit-Dtp.
- Croce, B. 1952. *Filosofia. Poesia. Storia*. Mediolan–Neapol: Ricordo Ricordaci Editori.
- Czochralska, B. 1998. *Wrażliwość materii*. Warszawa: Wydawnictwo dig.
- Dziubek-Hovland, M. 2004. *Przyroda nie należy do człowieka: sylwetka i ekofilozofia Arne Naessa na tle norweskiej filozofii ekologicznej*. Bystra k. Bielska-Białej: Pracownia na rzecz Wszystkich Istot.
- Fiut, I.S. 2003. *Ekofilozofia. Geneza i problemy*. Kraków: Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie.
- Fligel, A. 2011, *Benedetto Croce. Historyzm absolutny. Studium ze współczesnej filozofii włoskiej*, Łódź.
- Gałęcki, S., Kmieciak, M. 2018. Krótka historia zasad antropicznych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia* XV, s. 53–69. <https://doi.org/10.16926/fil.2018.15.03>
- Heller, M. 2012. *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*. Kraków: Universitas.
- Heller, M. 2020a. *Jedna chwila w dziejach wszechświata. Lemaître i jego kosmos*. Kraków: Copernicus Center Press.

- Heller, M. 2020b. *Uchwycić przemijanie*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Iyengar, B.K.S. 2019. *Joga światem życia. Wewnętrzna podróż ku przemianie*. Łódź: Galaktyka.
- Kawczyński, F. 2010. Ekofilozof w oczach wyznawców. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 74, s. 389–392.
- Keng, S.L., Smoski, M.J., Robins, C.J. 2011. Effects of mindfulness on psychological health: a review of empirical studies. *Clinical Psychology Review* 31(6), s. 1041–1056. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2011.04.006>
- Kołąkowski, L. 1990. *Horror metaphysicus*. Warszawa: Res Publica.
- Mrówka, K. 2004. *Heraklit: fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Scholar.
- Murzyn, M. 2021. *Henryka Skolimowskiego Nowa Metafizyka*. Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Wydział Nauk Humanistycznych Instytut Filozofii i Socjologii, https://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/10781/mmurzyn-praca_doktorska.pdf?sequence=1&isallowed=y (dostęp 18.05.2024).
- Reale, G. 1994. *Historia filozofii starożytnej. Tom I. Od początków do Sokratesa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Seife, C. 2022. *Hawking Hawking. Geniusz i celebryta*. Warszawa: Prószyński i S-Ka.
- Skolimowski, H. 1993a. *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*. Warszawa: Wydawnictwo Pusty Obłok.
- Skolimowski, H. 1993b. *Nadzieja matką mądrych*. Warszawa: Biblioteka Ery Ekologicznej, Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej.
- Skolimowski, H. 1995. *Technika a przeznaczenie człowieka*. Warszawa: Ethos.
- Skolimowski, H. 2003. *Zielone oko kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*. Wrocław: Wydawnictwo Atla.
- Skolimowski, H. 2007. *Geniusz światła a świętość życia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vega.
- Skolimowski, H. 2015. *Let there be light. The mysterious journey of cosmic creativity*. New Delhi: Wisdom Tree Publishers.
- Skolimowski, J., Skrbina, D. (eds.). 2010. *World as Sanctuary. The Cosmic Philosophy of Henryk Skolimowski*. Detroit: Creative Fire Press.
- Stöcker, H. 2010. *Nowoczesne kompendium fizyki*. Warszawa: PWN.
- Trepczyński, M. 2017. Światło jako arché świata. Metafizyka światła Roberta Grosseteste. *Ethos* 30,3(119), s. 93–115. <https://doi.org/10.12887/30-2017-3-119-07>
- Turek, J. 2000. Antropiczna zasada. W: A. Maryniarczyk (red.). *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. I. Lublin: PTTA, s. 243–246.
- Wnuk-Lisowska, E. 2012. Jedność wielości. *Studia Religioznawcze* 45(2), s. 147–163.