

ELENI FOTIJU

W POSZUKIWANIU OBLICZA BOŻEGO

(PALAMICKIE ROZRÓŻNIENIE ISTOTY I ENERGII W BOGU)

Na terenach bezpośrednio zagrożonych ekspansją potężnej wówczas kultury świata muzułmańskiego wieki XIII i XIV to epoka wielkiego odrodzenia duchowego¹. Być może sama sytuacja polityczna w cesarstwie bizantyńskim walczącym ostatecznie o przetrwanie przyczyniła się w dużej mierze do rozbudzenia nastrojów eschatologicznych w całym ówczesnym społeczeństwie. Jednakże rola, jaką w tym procesie odegrali wybitni przedstawiciele duchowej i intelektualnej elity tamtych czasów pochodzący ze środowiska monastycznego, którego specyficzna duchowość określana była mianem hezychazmu, przyczyniła się do tego, że to odrodzenie nazywa się często „odnową hezychastyczną”².

Dla mnichów hezychastów zasadniczym celem ascetycznego wysiłku człowieka było zdobycie postawy umożliwiającej praktykę nieustannej modlitwy, zwanej „modlitwą Jezusową”³, mającej ułatwić otwarcie ludz-

¹ Zob. S. Runciman. *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolitańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*. Warszawa 1973 s. 144-155; J. Meyendorff. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris 1959 s. 25-43.

² Chodzi o takie postaci jak: Nicefor Hezychasta, patriarchowie Grzegorz z Cypru i Atanazy I oraz biskup Filadelfii Teolept. Por.: Meyendorff, jw. s. 30-39, 61-71; tenże. *Hesychasmos. W: Threskeutiké kai ethiké egkyklopaideía* (skrót ThEE). T. 6. Athenai 1965 lk. 83-87; H. C. Graef. *Hezychazmus*. LThK V 307-308; I. Hausherr. *L'hésychasme. Étude de spiritualité*. „Orientalia Christiana Periodica” 22:1956 s. 5-40, 247-285; tenże. *À propos de spiritualité hésychaste: controverse sans contradicteur*. Tamże 31:1937 s. 260-277; V. Lossky. *Vision de Dieu*. Neuchâtel 1962 s. 117-118; Runciman, jw. s. 151-155; T. Wyszomirski. *Hezychazm*. „Novum” 1978 nr 11-12 s. 97-110; J. Kadyla. *Hezychazm*. „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (skrót: WPKP) 1977 nr 3-4 s. 34-46.

³ Słowa „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nad nami grzesznymi” powtarzane nieustannie i zharmonizowane z rytmem oddechu miały przez koncentrację na imieniu „Jezus” prowadzić do otwarcia umożliwiającego przyjęcie daru kontemplacji (zob.: P. Evdokimov. *Prawosławie*. Warszawa 1964 s. 128-129;

kiego bytu na to, co boskie. Hezychasći wierzyli w możliwość realnego doświadczenia Boga i oglądania światła Jego chwały ludzkimi oczyma. Gorliwie praktykując nieustanną modlitwę i stosując specjalne ćwiczenia umożliwiające głęboką koncentrację, asceci z góry Synaj czy Atos nie uważali jednak wizji niestworzonego światła za skutek ludzkich zabiegów. Podkreślano zawsze, że jest ona wolnym darem Boga i Jego osobowym objawieniem. Przekonanie o realizmie spotkania Stwórcy przez kontakt z boskim światłem było tak silne, iż sposób w jaki o tym mówiono wydawał się nieraz szokujący dla tych, co stali na zewnątrz wspólnoty hezychastycznej.

W latach trzydziestych XIV w. pojawił się w Bizancjum uczony mnich Barlaam pochodzący z Kalabrii w południowej Italii. Przybywszy do Konstantynopola zyskał sobie duże uznanie komentarzami do pism Pseudo-Dionizego oraz zaufanie przywódców kościelnych i państwowych, a zaniepokojony niektórymi opiniami krążącymi na temat hezychastów zapragnął poznać ich bliżej. Informatorem jego stał się jakiś mnich nowicjusz, którego wypowiedzi sprawiły, że Barlaam mniemając, iż musi bronić zagrożonej prawdy o Bożej transcendencji przed heretyckim twierdzeniem o możliwości oglądania przez człowieka istoty Bożej, zaatakował bardzo ostro hezychastów i ich praktyki⁴. Ci poprosili o obronę Grzegorza Palamasa — jednego ze swoich uczonych braci⁵.

J. Meyendorff. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris 1959 s. 29-38; I. Hausherr. *La méthode d'oraison hésychaste*. Roma 1927; *Un moine de l'Eglise d'Orient. La prière de Jésus*. Chevetogne 1951; H. Vorgrimler. *Jesusgebet*. LThK V 964-966; S. Andronowska. *Modlitwa Jezusowa*. WPKP 1975 nr 4 s. 4-23.

⁴ Por. Runciman, jw. s. 164-165. Życiorysy Barlaama: Meyendorff. *Introduction* s. 64-84; W. Hryniewicz. *Barlaam z Kalabrii*. EK II 34-35.

⁵ Grzegorz Palamas (1296-1359) starannie wychowany na dworze cesarza Andronika II, mając lat ok. 20-tu zostaje mnichem i przebywa częściowo na Atosie, częściowo w Berei (Macedonia). W 1326 r. wyświęcony na kapłana w Tessalonice. W latach trzydziestych XIV w. zaczyna pisać. Jego obrona hezychastów staje się przyczyną długiego konfliktu pomiędzy dwoma orientacjami światopoglądowymi w Bizancjum, tzn. pomiędzy hezychastami, podkreślającymi swój żywy związek z tradycją patrystyczną, oraz przedstawicielami filozofii nominalistycznej i tzw. teologii powtarzania charakteryzującej się tendencją do zachowywania literalnej wierności wobec tekstów patrystycznych. Sytuacja konfliktowa przyczyniła się do tego, że obrońca hezychastów stworzył oryginalną syntezę teologiczną, która od jego nazwiska zwana jest palamizmem. W 1347 r. Palamas zostaje mianowany arcybiskupem Tesaloniki, którą to funkcję pełni do śmierci (14 XI 1359). W 1368 r. zostaje kanonizowany i pamięć jego czczona jest do dziś, zwłaszcza w drugą niedzielę Wielkiego Postu oraz w rocznicę śmierci (por.: Filoteusz Kokkinos. *Egkomion*. PG 151, 551-651; Meyendorff. *Introduction* s. 45-170; tenże. *Saint Grégoire* s. 75-110; P. Chrestou. *Gregorios ho Palamas*. ThEE IV 775-796; M. Jugie. *Palamas Grégoire*. DThC XI 1735-1742 (bardzo krytycznie); Runciman, jw. s. 157-162; G. Ostrogorski. *Dzieje Bizancjum*. Warszawa 1968 s. 374, 401-402, 407-408).

Wywiązała się długotrwała polemika, podczas której — po potępieniu Barlaama — przeciwko Palamasowi występowali jeszcze inni poważni przeciwnicy. obrońca hezychastów naraził się na duże osobiste kłopoty (wygnanie, uwięzienie, a nawet ekskomunika), a Kościół w cesarstwie na całe dziesięć lat został uwikłany w bolesne spory. Jednakże kontrolersja ta przyniosła także dobre owoce. Myśl palamicka bowiem, która w ostatecznym rozrachunku odniosła zdecydowane zwycięstwo, przyczyniła się do ukształtowania nowej syntezy teologicznej opierającej się na przesłankach patrystycznych, przyjętej oraz oficjalnie potwierdzonej na dwu kolejnych synodach (1341 r. i 1351 r.) jako autentyczny wyraz wiary prawosławnej. Sam Palamas został kanonizowany w niespełna dziesięć lat po śmierci i do dziś cieszy się szczególną czią w prawosławiu, zwłaszcza greckim, zaś jego autorytet teologiczny dorównuje autorytetowi Ojców Kościoła.

Mimo tej zdecydowanej i jasnej postawy Kościoła wschodniego teologowie zachodni przez całe wieki odnosili się do myśli palamickiej z dużą rezerwą, a nawet nieufnością⁶. Zachód wierząc w możliwość oglądania Bożej Istoty przez zbawionych w wizji uszczęśliwiającej, nie mógł się pogodzić z twierdzeniem, że jest również możliwe widzenie Bożego światła w życiu doczesnym. W odczuciu teologów łacińskich światło, o którym mówili hezychasci, było synonimem istoty Bożej, a palamickie rozróżnienie pomiędzy istotą i energiami w bycie Bożym nie tylko nie znalazło zrozumienia, lecz wydało się zaprzeczeniem nauki o Jego niezłożoności i prostocie. Nic więc dziwnego, że sam autor tej koncepcji został wprost nazwany heretykiem⁷.

Wprawdzie w ostatnich latach pojawiają się coraz liczniejsze pozytywne wypowiedzi katolików na temat nauki Palamasa, jednakże problem jej całkowitej recepcji przez chrześcijański Zachód nie wydaje się sprawą łatwą⁸. Specyficzne podejście św. Grzegorza do zagadnienia poznania

⁶ Na temat reakcji legata papieskiego Pawła ze Smyrny (XIV w.) zob.: Meyendorff. *Introduction* s. 122, 164-166; Runciman, jw. s. 161-162. Na temat opinii Richarda Fitzralpha (XIV w.) zob.: Lossky, jw. s. 17-18; na temat opinii D. Petaviusa (XVII w.) zob.: Lossky, jw. s. 17-19, 137-139. Z pisarzy współczesnych por.: Jugie, jw. k. 1735-1818; tenże. *Theologia dogmatica christianorum orientaliū ab Ecclesia catholica disidentium*. T. 2. Paris 1933 s. 47-183; „Istina” 19:1974 nr 3 s. 257-349 (cały numer poświęcony palamizmowi, zawiera wiele akcentów krytycznych); B. Schultze. *Die Taten des einfachen Gottes*. „Orientalia Christiana Periodica” 36:1970 s. 135-142.

⁷ Por. Jugie. *Palamas Grégoire* k. 1765-1767.

⁸ Por. C. I. Lialin. *The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity. Its Experimental Origin and Practical Issue*. „The Eastern Churches Quarterly” 6:1946 s. 246-287; P. J. Tyciak. *Wege östlicher Theologie. Geistesgeschichtliche Durchblicke*. Bonn 1946 s. 91-100; Ch. Journet. *Palamisme et thomisme. A propos d'un livre recent*. „Revue thomiste” 60:1960 s. 429-452; A. de Hal-

i zjednoczenia z Bogiem już w życiu doczesnym wciąż jeszcze budzi nieporozumienia i opory. Obecnie, podobnie jak przed wiekami, obrońca hezychastów posiada zarówno gorliwych zwolenników, jak i przeciwników wysuwających coraz to nowe racje za i przeciwko jego poglądom.

Chcąc uniknąć opierania się tylko na autorytecie jednej ze stron głoszących przeciwstawne opinie, trzeba sięgnąć wprost do źródła. Całość dzieł Palamasa jest w Polsce w chwili obecnej zupełnie niedostępna. Pisma umieszczone w 150 i 151 tomie Migne'a są z jednej strony bardzo fragmentaryczne, z drugiej zaś wiadomo, że powstawały w różnych okolicznościach historycznych i w odpowiedzi na konkretne trudności jakie wysuwali przeciwnicy św. Grzegorza, tak iż istnieje niebezpieczeństwo, że może w nich zabraknąć elementów akcentowanych przy innej okazji i bardzo istotnych dla właściwego zrozumienia myśli obrońcy hezychastów. J. Meyendorff, który większą część życia poświęcił studiom nad palamizmem zapewnia, że całość tej doktryny została opracowana już podczas pierwszego etapu kontrowersji, w polemice z Barlaamem i wyrażona w jednym z głównych dzieł doktora hezychastycznego, zatytułowanym *Hypér ton hierós hesychadzónton* (W obronie hezychastów), a popularnie zwanym *Triadami*⁹.

Ze względu na fakt, że dzieło to było przez wieki niedostępne w manuskryptach i zapomniane wydaje się wskazane poświęcenie mu szczególnej uwagi. W niniejszym artykule to właśnie dzieło poddane zostanie analizie. Z całego bogactwa wątków myśli palamickiej największe kontrowersje budzi na ogół sławne rozróżnienie w Bogu niedostępnej istoty i różnych od niej, dostępnych stworzeniom energii. Rodzą się zatem pytania: skąd wzięła się ta idea w nauce teologa bizantyńskiego? Co chciał osiągnąć obrońca hezychastów mówiąc o energiach? Co rozumiał pod pojęciem energii? Jaką rolę spełniał ten wątek w całości jego myśli? Jakie są dziś pozytywne próby odpowiedzi na zarzuty stawiane w ciągu stuleci? Odpowiedzi na te pytania szukać należy w poglądach samego św. Grzegorza.

I. ŹRÓDŁA I CEL NAUKI O ENERGIACH BOŻYCH

Synod Konstantynopolitański z 1351 r. zatwierdzając naukę palamicką uznał, że nie jest ona czymś zupełnie nowym w tradycji Kościoła wschodniego. *Palamisme et scolastique*. „Revue théologique de Louvain” 4:1973 s. 409-442; tenże. *Palamisme et Tradition*. „Irénikon” 48:1975 nr 4 s. 479-493.

⁹ Dzieło składa się z trzech części, z których każda dzieli się na trzy traktaty, stąd już w XIV w. przyjęła się nazwa *Triady*. Wydania krytyczne: Gréoire Palamas. *Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff*. Louvain 1959; Gregoriou tou Palamá. *Hypér ton hierós hesychadzónton*. Ekd. kai keim. P. Chrétou. W: Gregoriou tou Palamá. *Syggámmata*. T. 1. Tessalonike 1962 s. 313-694.

niego. Biskupi zebrani na tym zgromadzeniu dostrzegli, iż rozwija ona tylko myśl patrystyczną, a zwłaszcza orzeczenia VI-go soboru powszechnego¹⁰. Sobór ten nie wprowadził wyraźnego orzeczenia o realnej różnicy pomiędzy niedostępną Bożą istotą a dostępnymi energiami działającymi w świecie. W całej zresztą spuściźnie Ojców nie można znaleźć takiego sformułowania w brzmieniu dosłownym. Spotyka się jednakże zbliżone stwierdzenia i nie dopowiedziane do końca wątki, które Palamas dostrzegł i rozwinął.

W samych *Triadach*, powołując się na św. Bazylego¹¹, wyraża on przekonanie, że „energia jest potwierdzeniem istnienia każdej istoty”. Nawiązując do myśli św. Grzegorza z Nyssy i innych Ojców¹² uściśla, iż „energia naturalna jest to moc objawiająca każdą istotę i tylko niebył jest jej pozbawiony” (III 2, 7)¹³. Nieco dalej, idąc za intuicją Maksyma Wyznawcy¹⁴, obrońca hezychastów podkreśla, że „żadna natura nie może istnieć, ani być poznana, jeśli nie posiada swojej istotowej energii” (III 3, 6).

Skoro zatem samo istnienie jakiegoś bytu zakłada również istnienie jego energii, które w tym ujęciu stają się sprawdzianem realności tego, co poznajemy, dla Palamasa wiara w istnienie Boga prowadzi do uznania faktu istnienia energii jako objawiających Go mocy. Mówiąc o energiach autor *Triad* raz po raz odwołuje się do autorytetów patrystycznych. Nie bierze jednak z pism Ojców gotowych formuł, ale raczej dostrzega tam intuicje, które usiłuje rozwijać w oryginalny sposób. Te pozytywne związki pomiędzy nauką św. Grzegorza o energiach a wielką tradycją patrystyczną Kościoła wschodniego dostrzega obecnie coraz większa liczba badaczy tego zagadnienia¹⁵.

¹⁰ Zob. *Tomos synodikos*. PG 151, 722 B.

¹¹ Zob. Bazyli Wielki. *Epist.* 189, 6-7 (PG 32, 696 B-C): „πίστosis πάσης ουσίας he katà phýsin kathésteke taútes enérgeia”.

¹² Wydawcy *Triad* (Meyendorff i Christiu) nie zidentyfikowali tego tekstu w dziełach Grzegorza z Nyssy. Christu powołuje się jednak na Maksyma Wyznawcę (*Epist. ad Nicandr.* PG 91, 281 A-B): „enérgeia ésti phýsilké kai delotiké πάσης ουσίας dýnamis hes mónon estéretai to me on”.

¹³ Ze względu na potrzebę częstego odwoływania się do *Triad* będą one cytowane bezpośrednio w tekście artykułu według następującej zasady: cyfra rzymska oznacza kolejną *Triadę*, pierwsza cyfra arabska oznacza kolejny traktat w ramach poszczególnych *Triad*, druga cyfra arabska odnosi się do paragrafów poszczególnych traktatów.

¹⁴ Por. Maksym Wyznawca. *Epist. ad Nicandr.* PG 91, 96 B; tenże. *Opusc. theol. et pol.* (tamże. 200 C i 205 A-C); tenże. *Disput. cum Pyrro* (tamże. 340 D); „méte éinai méte gignóskesthai choris tes ousiódous autés energeías tes ten hoiandépote phýsin”.

¹⁵ Na temat rozróżnienia między istotą i energiami w myśli patrystycznej zob.: Evdokimov, jw. s. 104-105; K. Kern. *Antropologia sv. Grigoria Palamy*. Partiz 1950 s. 286; Losicky, jw. s. 131, 139; tenże. „Mrok” i „światłość” w po-

Barlaam zarzucał swojemu przeciwnikowi, że staje w obronie oficjalnie przez Kościół potępionej¹⁶, a więc heretyckiej nauki o możliwości widzenia Bożej istoty cielesnymi oczyma człowieka. Starając się wykazać bezpodstawność tego zarzutu, obrońca hezychastów mocno podkreśla, iż w jego przekonaniu Bóg zawsze pozostaje wobec człowieka absolutnie transcendentny. Tajemnica transcendencji Bożej jest czymś tak niepojętym, że nie podobna jej w żaden sposób po ludzku wyrazić. Jest to rzeczywistość znajdująca się „ponad wszelkim twierdzeniem i przeczeniem”. W porównaniu z tym wszystkim, co człowiek uznaje za niedostępne i przekraczające jego możliwości poznawcze, Bóg jest transcendentny „nieskończoną ilość razy” (III 3, 14). W palamickim pojęciu transcendencji mieści się przekonanie, iż Bóg jest niedostępny całkowicie i wobec wszystkich rzeczywistości stworzonych w tej sferze swojego bytu, którą w filozofii zwykło się nazywać Boską istotą (ousía tou Theoú) (II 3, 8 i 26; III 1, 33; III 2, 14). Idąc za myślą Pseudo-Dionizego Palamas często próbuje określać tę rzeczywistość w sposób opisowy, za pomocą takich wyrażeń jak: „He Hyperousiotes” (III 2, 14) — „Ponadistotowość”; „He Hyperousios Kryphiotes” (III 2, 11) — „Ponadistotowe misterium”; albo też „Ho Authyperousios Hyperousion” (III 1, 23) — „Ten, który w ponadistotowy sposób jest ponadistotowy w sobie samym”.

Lektura *Triad* ukazuje, że ich autor nie dla retorycznych efektów używa tak niecodziennych określeń i piętrzy je w zawiłych gramatycznie konstrukcjach słownych. Chodzi mu tylko o zwrócenie szczególnej uwagi na fakt, iż rzeczywistość, o której mowa przekracza wszelkie pojęcie — wszystko, co próbuje się wyrazić w jakiegokolwiek bądź formie, czy to przez twierdzenie, czy przez przeczenie (III 2, 11), wszystko, co w jakiegokolwiek sposób może się stać dostępnym (III 1, 29).

Tak rozumiana istota Boża przekracza nawet samo pojęcie „istoty”, a także to, co pragnie się wyrazić w słowie „ponadistota” (III 3, 14). Nie

znaniu Boga. „W drodze” 5:1977 nr 10 s. 41; M. Ryk. *Duch Święty i Jego rola w przeobstwieńniu człowieka*. Lublin 1973 (Arch. KUL mps s. 32 przyp. 62); Meyendorff. *Saint Grégoire* s. 43; de Halleux. *Palamisme et scolastique* s. 430-432 (podkreśla, że jeśli nawet u Ojców nie istnieje formuła teologiczna o realnej różnicy pomiędzy istotą i energiami, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż myśl ta miała prawo ewoluować, a sam Palamas miał również prawo do własnego wkładu i dorobku na tym polu). Por. ponadto: G. Florovskiy. *Grégoire Palamas et la patristique*. „Istina” 8:1961-1962 s. 122; Runciman, jw. s. 150-151 (zauważa, że jakiegokolwiek rozróżnienie między istotą i energiami istniało od dawna w tradycji greckiej, to jednak nie określano go ściśle, ponieważ nikt go nie atakował); Ch. Yannaras. *He theologia tes apousias kai tes agnosias tou Theoú*. Athéna 1967 s. 66.

¹⁶ Chodzi o potępioną za czasów cesarza Aleksego Komnena naukę Teodora Blachernity (zob. Meyendorff. *Introduction* s. 76).

zdziwi teraz fakt, że w ujęciu palamickim nawet słowo „Bóg” jest za małe i dlatego w *Triadach* używane jest często pojęcie *Hypértheos* (m.in.: I 3, 25; II 3, 8 i 37; III 1, 8 i 31), czyli „więcej niż Bóg”. Bóg dla doktora hezychastycznego przekracza stworzoną rzeczywistość w tej mierze, w jakiej we wszystkim działa (III 1, 24). Istota Jego jest całkowicie bez początku, niestworzona i niepojęta, jest trójhipostatyczna, chociaż jednocześnie całkowicie prosta (III 1, 24). Nie przestając być absolutnie niedostępną, jest równocześnie zasadą i źródłem tego, co w teologii bywa nazywane „przebóstwieniem” (III 1, 33), czyli najściślejszym osobowym zjednoczeniem Boga z człowiekiem.

Jednakże twierdzenie, że stworzenia wchodząc w kontakt z Bogiem mogą uczestniczyć w samej Jego istocie, nazywa obrońca hezychastów „największą z niedorzeczności” (*ho pantós mállon átopón esti* — III 3, 9). Gdyby bowiem nie absolutna transcendencja Bożej istoty wobec wszystkiego, co stworzone, człowiek wchodząc w kontakt ze Stwórcą stałby się tym, kim On sam jest ze swej natury (III 3, 8). Czy wierząc w całkowitą inność i niedostępność Boga wobec nas, można wobec tego mówić o Jego objawieniu światu? Jak uzasadnić, że to, co mistycy nazywają widzeniem, poznaniem, czy zjednoczeniem (co hezychasści ułkonkretniają ucząc o możliwości oglądania Boga przemienionymi oczyma ludzkiego ciała), co wielcy teologowie określają zaczerpniętym z języka filozofii neoplatońskiej pojęciem „przebóstwienia” jest samo w sobie nie sprzeczne i nie prowadzi do herezji?

Zdaniem Palamasa „właściwością każdego dobrego teologa jest utwierdzać raz tę rzecz, raz inną, gdy obie są prawdziwe”¹⁷. Trudno zatem dziwić się, iż przyjmując takie założenia, pomimo głębokiego poczucia Boskiej transcendencji, nie waha się on bronić zaskakujących twierdzeń.

Bóg nie przestając być niedostępnym i niewyraźnym — tym, którego istota jest sama przez się ponad możliwością jakiegokolwiek kontaktu ze stworzeniem (III 2, 14), ten właśnie Bóg w swojej niepojętej dobroci *z g a d z a* się stać dostępnym i dokonuje tego przez swoje *u n i ż e n i e* (*synkatábasis* — I 3, 10). Jest ono absolutnie konieczne, aby pomiędzy Nim a stworzeniem mógł zaistnieć kontakt osobowy (I 3, 47). Jeśli jednak kontakt na płaszczyźnie człowiek — Boża istota jest niemożliwy, to na czym ma właściwie polegać samo „uniżenie” ze strony Stwórcy? Czym ma być w konsekwencji to, co się zawiera w pojęciu zjednoczenia mistycznego? Chcąc tę antynomię przybliżyć Palamas odwołuje się do pojęcia energii, jako naturalnych mocy objawiających istnienie każdej istoty.

¹⁷ Grzegorz Palamas. *Kephaláta physiká, theologiká ethiká te kai praktiká* (PG 150, 1205).

II. CZYM SĄ ENERGIE?

Autor *Triad* używa zamiennie wraz ze słowem *enérgeia* (działanie) także słowa *dynamís* (moc). Energie to te rzeczywistości, które istniejąc „wokół Boga” (*ta perí Theoù*), pozwalają uczestniczyć w Jego misterium (III 2, 25). Negując możliwość ich istnienia wprowadzilibyśmy między Boga a całe stworzenie przepaść nie do przebycia. Bogu pojmowanemu wyłącznie w kategoriach transcendencji nie można byłoby przypisać żadnej relacji wobec człowieka, nie mógłby nawet być nazywanym dobrym, bo jakże mógłby uczynić coś dobrego dla swoich stworzeń (III 2, 14)?

Można powiedzieć, że Bóg jest „istotą rzeczywistości, które Go otaczają”, ale pod warunkiem, że używając słowa „istota” nie zapomni się, iż chodzi o rzeczywistość całkowicie przekraczającą to pojęcie (III 2, 25). To co istnieje „wokół” istoty Bożej i co Palamas określa mianem energii czy mocy, można także nazwać „modelami wszystkich stworzeń” (*ta paradigma ton genetón*), które Bóg posiada w sobie samym i w tym sensie można je uważać za źródło wszystkich bytów (III 2, 25). Energie nie mają własnych hipostaz, ani też nie mogą być uważane za składniki bytu Bożego, bo całe swoje istnienie czerpią z Bożej istoty. Są one raczej tym, co filozofia wyrażała pojęciem „zasady” bytów (*arché*), a co św. Justyn określał słowem *logoi* (III 2, 25).

Moce te pojmowane jako ponadistotowe (jeśli myślimy o Bogu w kategoriach „ponadistoty”), opatrnościowe, ożywiające i dające mądrość (III 2, 11) są „wydawane” (*ekdidoménes*) przez niedostępnego Boga (III 1, 23) i przechodzą w nas (*eis hemás proagoménes*: III 2, 11). Wszystkie je Bóg posiada w sobie samym w sposób jedyny, niepowtarzalny i jednoczący (III 1, 23; III 2, 12 i 25). Chociaż istota Boża nie identyfikuje się z energiami (I 3, 23), będąc wobec nich transcendentną jako ich przyczyna (III 2, 7), trzeba je uważać za całkowicie od niej n i e o d d z i e l n e (*achóristoi*: III 2, 13 oraz II 3, 15; III 1, 34; III 2, 20).

W polemice z Barlaamem zrodziło się pytanie, czy energie są stworzone. Uczony Kalabryczyk gotów był pogodzić się z nauką o ich istnieniu pod warunkiem, iż uzna się je za rzeczywistości stworzone, bowiem, jego zdaniem, w duchu dogmatów Kościoła niepodzielonego wszystko, co nie jest istotą Bożą należy uważać za stworzone (por. III 1, 23-24 i 31; III 2, 4 i 11; III 3, 6). Palamas bardzo mocno przeciwstawia się temu twierdzeniu podkreślając, że energie są niestworzone (III 1, 24; III 3, 6), bez początku i bez końca (III 2, 4), ponieważ pochodzą w sposób wieczny od Boga jako bytu wiecznego (III 3, 8). Zdaniem św. Grzegorza, stworzonność energii zakładałaby stworzonność istoty, z której pochodzą (III 2, 24 i 31; III 3, 6).

Zasadniczym argumentem za niestworzonnością energii jest fakt, iż

wypływają one, jako ze swego źródła, z niestworzonej istoty Bożej, przez co są z nią nierozdzielnie związane. Istota ta przekracza je jednak w takiej mierze, w jakiej podmiot działania przekracza swój przedmiot, a rzeczywistość będąca ponad wszelką nazwą przekracza to, co sama nazwa w sobie zawiera (III 2, 10).

1° ENERGIE A IMIONA BOŻE

Nie istnieje żadna nazwa, żadne imię, które objawiałoby naturę Boga jedynego w Trójcy Osób. Wszystkie pojęcia, którymi usiłujemy wyrazić niedostępne Misterium odnoszą się do działań Stwórcy, czyli właśnie do energii (III 2, 10). Wszystkie dzieła Boże, o których wiemy czy to na podstawie objawienia naturalnego, czy też z Pisma świętego, są tym, co św. Grzegorz nazywa energiami i od nich pochodzą wszystkie Boże imiona (III 1, 31; III 2, 7).

Tak więc nazywając niezgłębione Boże Misterium czy to „Życiem”, „Dobrem”, „Światłością”, „Słowem”, „Wieczną Chwałą”, także „Bożą Istotą”, czy też po prostu „Bogiem” możemy mieć na myśli tylko Boskie moce ożywiające, dające mądrość, będące przyczyną wszystkiego, co dobre i wszystkiemu udzielające istnienia. Moce te wypływają z wnętrza Bożej Tajemnicy i udzielają się stworzeniom (III 2, 7 i 11).

Bóg nie utożsamia się nigdy z tym, o czym mówią ludzkie nazwy. Również dając siebie przewyższa On wszelki dar (III 2, 10). Jeśli nawet filozofowie nazywali Go zasadą dobra (*Agatharchía*) trzeba zastrzec, że można to rozumieć tylko w tym sensie, iż Bóg przewyższa to, co się w tym określeniu zawiera. Podobne zastrzeżenia trzeba uczynić także w odniesieniu do pojęcia zasada Bóstwa (*Thearchía*) (III 1, 25 i 29). Treść jaką zawierają te nazwy odnosi się nie do samego Boga w Jego naturze, ale do energii działających w stworzeniach (III 1, 31; III 2, 10).

Palamas używa wprawdzie określenia „więcej niż Bóg” (*Hypértheos*), ale podkreśla jednocześnie, że nazwa ta możliwa jest jedynie dlatego, iż Bóstwem nazywane jest to, czego Bóg udziela ze siebie, co stanowi rzeczywistość Jego daru (III 3, 8). Komentując to twierdzenie obrońcy hezychastów, J. Meyendorff przypomina fakt, iż w nauce Ojców wschodnich istniała zasadnicza zgodność w przekonaniu, iż samo słowo *Theós*, etymologicznie wywodzące się od czasownika *théein* — błyszczyć, lśnić, oznacza nie samą istotę, ale jedną z energii Stwórcy¹⁸. To co stanowi rzeczywistość samej ponadistotowej Istoty, przekracza zarówno energie, jak i wszystkie nazwy i to do tego stopnia, iż samo słowo „istota” odnosi się tylko do jednej z energii (III 2, 11). Rzeczywistość ta rozważana

¹⁸ Zob. Meyendorff. *Introduction* s. 298-299 przyp. 84; Kern, jw. s. 277.

sama w sobie przekracza też wszystkie nadprzyrodzone relacje, jakie wyróżniamy w Trójcy Świętej (III 1, 29). Wszystkie nazwy są Bogu nadawane właśnie z powodu energii działających w świecie i każda z tych mocy może Niewyraźalnemu służyć za imię (III 2, 7).

2° WIELOŚĆ ENERGII A PROSTOTA BOGA

Jeżeli mówimy, że każdą ze swoich energii Bóg przekracza jako przyczyna, to przekracza je również w tej mierze, w jakiej to, co stworzenie otrzymuje, nie może być nigdy niczym więcej, jak tylko częścią tego, co jest mu dane (III 1, 9): pełni daru Bożego nikt nie jest w stanie przyjąć i ogarnąć. A zatem, chociaż każda z energii jest tylko jakąś częścią, jakimś aspektem działania Bożego, sam Stwórca do tego stopnia wszystko przekracza, że w każdej ze swoich mocy objawia się cały, w każdej z energii cały jest obecny (III 2, 7). Można nawet mówić o jednej energii, o jednej nieogarnionej mocy Boga żywego i działającego. Ale biorąc za punkt wyjścia różną wrażliwość, różne zapotrzebowania, nastawienia oraz możliwości odbiorcze stworzeń, można też użyć wyrażenia, że energia, czyli działanie jednej Bożej istoty, jakgdyby mnoży się (*pollaplasiazetai*) (III 2, 15). Chodzi w tym stwierdzeniu o podkreślenie bogactwa i wielorakości działania Bożego, co wcale nie oznacza, że wielość energii, jeśli już mówić o nich w liczbie mnogiej, należy uważać za świadectwo jakiegoś podziału w Bogu, bo w każdej z nich Bóg jest jedynym działającym (III 2, 7). Wielość rzeczywistości, które mogą być kontemplowane „wokół Boga”, według Palamasa, nie jest sprzeczna z pojęciem Bożej prostoty (III 1, 19), bowiem Ponadistotowość Boska mnożąc się w swoich manifestacjach, dzięki czemu mogą w niej uczestniczyć wszystkie stworzenia, pozostaje jednocześnie niepodzielna w swojej niedostępności i jedności (III 2, 25).

W celu zilustrowania tego pozornego paradoksu posługuje się św. Grzegorz obrazem koła, z którego środka, nie dzieląc się, ani mnożąc, można zaznaczyć wszystkie możliwe punkty na obwodzie, choćby ich było nie wiadomo jak wiele (III 2, 25).

3° ROLA NAUKI O ENERGIACH W CAŁOŚCI MYŚLI PALAMICKIEJ

Większość cytowanych wyżej wypowiedzi pochodzi z *Trzeciej Triady*. Rodzi się pytanie, dlaczego temat tak istotny znalazł swoje rozwinięcie dopiero w ostatniej i najmniejszej objętościowo części dzieła pisanego w obronie hezychastów? Czy zagadnienie to, będące do dzisiaj główną przyczyną ataków na naukę palamicką, było rzeczywiście aż tak ważne dla samego autora *Triad*?

I. H. Dalmais stwierdza, że św. Grzegorz ośrodkiem swojej syntezy teologiczno-mistycznej uczynił naukę o przebóstwieniu¹⁹. Zdaniem J. Meyendorffa, zasadniczym celem jaki mu przyświecał w poszukiwaniach było przede wszystkim usiłowanie wyrażenia w formułach teologicznych, odpowiadających mentalności jego czasów, prawdy o pełnym realizmie objawienia Boga w Chrystusie²⁰.

Lektura *Triad* potwierdza te opinie. Mowa w nich bowiem głównie o tym, co prowadzi do przebóstwienia (praktyki umożliwiające koncentrację i wyciszenie, modlitwa), dużo też miejsca poświęca autor takim sprawom, jak: poznanie, oświecenie, kontemplacja, zjednoczenie ze światłem Bożym. Przebóstwieniu wprost poświęcony jest pierwszy traktat *Trzeciej Triady*, chociaż na innych miejscach zagadnienie to jest również często dotykane. Problematyce istoty i energii jest poświęcony traktat drugi tejże *Triady* (w porównaniu z innymi stosunkowo krótki) oraz niektóre paragrafy traktatu trzeciego — ostatniego w całym dziele. Jest rzeczą wymowną, że Palamas nie sygnalizuje nawet tego zagadnienia w samych tytułach odnośnych traktatów, zaznaczając tylko, iż chodzi w nich o wyszczególnienie i odparcie „niedorzeczności” występujących w pismach Barlaama. Nasuwa się więc wniosek, że opracowanie nauki o realnej różnicy pomiędzy istotą i energiami w Bogu zostało podyktowane przede wszystkim potrzebą obrony przed zarzutami Barlaama. W szerszym znaczeniu rozróżnienie to miało również służyć uzasadnieniu zgodności dwu antynomicznych prawd: o absolutnej transcendencji Bożej i o pełnym objawieniu Boga w Chrystusie, które warunkuje to, do czego zawsze dążyli mistycy chrześcijańscy — zjednoczenie i przebóstwienie.

III. WSPÓŁCZESNE PRÓBY POZYTYWNEJ INTERPRETACJI NAUKI O ISTOCIE I ENERGIACH

W ostatnich dziesiątkach lat na Zachodzie pojawiły się próby pozytywnej oceny nauki doktora hezychastycznego i wydobycia z niej tych elementów, które mogą stanowić wartość także dla naszych czasów. Obserwując obecny kryzys metod filozoficznych w teologii oraz poszukiwania nowych dróg w obliczu procesu sekularyzacji, warto zwrócić uwagę na te wnioski pozytywne, jakie komentatorzy i znawcy zagadnienia wyciągają obecnie z refleksji św. Grzegorza.

Zdaniem Meyendorffa, palamicka nauka o energiach dowodzi tylko faktu, iż obrońca hezychastów dostrzegł niewystarczalność filozoficznego systemu esencjalnego w wyjaśnianiu tajemnic wiary chrześcijańskiej. Mówiąc, że Bóg niedostępny w swojej istocie objawia się w działaniu

¹⁹ Zob. *Divinisation II: Patristique grecque. DSAM XXII-XXIII* 1388.

²⁰ *Saint Grégoire* s. 139.

swoich mocy, Palamas bierze za punkt wyjścia w rozważaniu egzystencję Bożą, której manifestacjami są energie²¹. Zatem istota i energie nie są tu jakby dwoma częściami tego samego Boga, ale d w o m a r ó ż n y m i sposobami Jego istnienia²²; istnienia w samej naturze niedostępnej stworzeniom oraz istnienia zwróconego na zewnątrz, ku światu.

W porównaniu z funkcjonującymi w filozofii esencjalistycznej koncepcjami, myśl Palamasa idzie znacznie dalej. Jej oryginalność, zdaniem Meyendorffa nie zawiera się jednak w tym, że pojęcie bytu Bożego zostało poszerzone przez wyodrębnienie w nim obcych rzeczywistości nie utożsamiających się z istotą (tak często rozumie się energie). Oryginalność tej nauki polega na tym, iż o samym Bogu myśli się na sposób egzystencjalny, zachowując do końca Jego transcendencję. Podczas, gdy filozofowie mieli często tendencje do widzenia w Bogu „przedmiotu poznania” ludzkiego, dla św. Grzegorza jest rzeczą absolutnie niemożliwą mówić w kategoriach przedmiotu o Tym, który przekracza wszelkie pojęcie. Jest On bowiem zawsze, także i w akcie ludzkiego poznania, Jedynym Działającym, a więc jest podmiotem poznania nawet w wypadku, gdy poznaje człowiek. To podejście słusznie nazwano „palamickim personalizmem egzystencjalnym”²³.

Bóg Palamasa to osobowy i żywy Bóg Biblii. Jeżeli nawet korzysta on niekiedy z terminologii filozoficznej, to uważa ją tylko za mało adekwatne narzędzie i nigdy się nią nie wiąże²⁴. Zastrzeżenie to jest bardzo istotne, gdy bierze się pod uwagę stosunek doktora hezychastycznego do idei prostoty Bożej. Jeden z głównych zarzutów wysuwanych przeciwko nauce o energiach dotyczył właśnie tego momentu. Przeciwnicy Palamasa twierdzili, że rozróżnienie w Bogu istoty i energii zaprzecza prostocie Jego bytu. Jak patrzą na to współcześni?

Metropolita Kiprian Kern zwraca uwagę, że skoro jedność Boża nie zostaje w najmniejszym stopniu naruszona, ani też w niczym się nie umniejsza z powodu Jego trójosobowości, to w odniesieniu do energii można również powiedzieć, że nie wnoszą one żadnej złożoności w to, co stanowi rzeczywistość samej istoty Bożej. Wielość energii nie może stanowić argumentu przeciw prostocie, bowiem to, czego Bóg udziela człowiekowi jest właśnie jedną „wielopostaciową energią”²⁵. Podobną postawę zajmują J. Meyendorff i V. Lossky²⁶.

²¹ Tamże s. 127, 131; tenże. *Introduction* s. 292-293.

²² Por. Lossky. *Vision* s. 130.

²³ Meyendorff. *Saint Grégoire* s. 131.

²⁴ Por. pierwszy traktat *Pierwszej Triady*, gdzie autor szeroko omawia rolę i miejsce wiedzy świeckiej, zwłaszcza filozoficznej, w poznaniu Boga.

²⁵ Por. Kern, jw. s. 291.

²⁶ Por. Meyendorff. *Saint Grégoire* s. 128-131; tenże. *Introduction* s. 300, 302; Lossky. *Vision* s. 130.

Rozróżnienie palamickie — zaznacza G. Florowsky — nie jest żadnym „logicznym wybiegiem” stworzonym w celu podtrzymania jakiejś sztucznej konstrukcji myślowej. Jest raczej świadectwem realistycznego podejścia św. Grzegorza do tajemnicy objawienia Bożego²⁷. Zdaniem zaś A. de Halleux, którego opinia, jako katolika, zasługuje na szczególną uwagę w tym względzie, oskarżanie Palamasa, że zaprzecza on idei Bożej prostoty nie może się odnosić do nauki o istocie i energiach. Jeśli bowiem chodzi o to zagadnienie, myśl palamicka znajduje się na innym poziomie epistemologicznym niż wywody oskarżających. Doktor hezychastyczny, umieszczając Boga ponad wszelką możliwością wyrazu i ponad wszelkimi kategoriami myślenia ludzkiego, przekracza wszystkie konstrukcje logiczne na temat Bożego bytu. Można zatem powiedzieć, iż nauka o istocie i energiach wyraża „prostotę nadprzyrodzoną”, w której żadne myślowe przeciwieństwa już nie istnieją²⁸. Myśl św. Grzegorza jest więc nie tyle alogiczna, czy antylogiczna, lecz raczej ponadlogiczna, a na tym poziomie prawo sprzeczności już nie obowiązuje²⁹.

Poza tym, pyta wyżej wymieniony autor, jeśli już nawet ktoś dałby się przekonać oskarżającym Palamasa i będzie wraz z nimi uważał, że obrońca hezychastów poświęcił Bożą prostotę na rzecz realizmu przebóstwienia, to czyż w odniesieniu do tomizmu nie można również postawić zarzutu, iż poświęcił ideę przebóstwienia dla idei prostoty bytu Bożego?³⁰

Trzeba raz jeszcze podkreślić, że przez rozróżnienie dostępnych energii oraz niedostępnej istoty w Bogu św. Grzegorz usiłował tylko bronić pełnego realizmu Bożego objawienia w historii i tego, co w przeżyciach mistycznych dane jest jako wizja i zjednoczenie, nie popadając przy tym w panteizm³¹. Dzięki temu zabiegowi można zatem mówić o panenteizmie chrześcijańskim, który pozwala dostrzegać Boga „w samym sercu bytów i rzeczy”, zachowując jednocześnie poczucie Jego absolutnej transcendencji³². W ten sposób przewycięża się zagrożenia związane z platonizmem, który pomiędzy Stwórcę i stworzenie wprowadził pojęcie idei — rzeczywistości całkowicie obcej i autonomicznej tak wobec Boga jak i świata³³.

Według opinii V. Losskiego i A. de Halleux rozróżnienie pomiędzy

²⁷ Florovskiy, jw. s. 124.

²⁸ Por. de Halleux. *Palamisme et scolastique* s. 421.

²⁹ Tamże s. 422 przyp. 43.

³⁰ Tamże s. 429.

³¹ Florovskiy, jw. s. 123; de Halleux. *Palamisme et scolastique* s. 415-416; Lossky. *Vision* s. 137.

³² Por. O. Clément. *L'homme comme lieu théologique*. „Contacts” 68:1969 s. 290-305.

³³ Por. Meyendorff. *Saint Grégoire* s. 129.

istotą i energiami należałoby uważać nie tyle za pewnik chrześcijańskiej teologii, ile za „postulat teologiczny”, wynikający z realistycznego potraktowania danych teologii mistycznej³⁴. Nie należy więc zapominać, że pojęcia istoty i energii są z całą pewnością względne, ale także nie należy lekceważyć faktu, iż wprowadzono je po to, by mogły służyć lepszemu wyrażeniu idącego przez wieki mistycznego doświadczenia Kościoła³⁵.

Przyjęcie tej interpretacji prawdy objawionej do wspólnego dziedzictwa całego prawosławia (synody z 1341 r., 1351 r. i 1368 r.) nie wydaje się więc być znakiem braku wierności wobec tradycji Kościoła nie podzielonego. Zdaniem A. de Halleux sprzeczne opinie, jakie różne autorytety wypowiadają na temat palamizmu, wskazują, że w ocenie tej doktryny biorą udział nie tylko naukowe metody historyczne czy teologiczne, ale również wiele innych, mniej chwalebnych czynników³⁶. Energie palamickie znajdują się na tej „płaszczyźnie epistemologicznej”, na jakiej można mówić o różnych Osobach w Bogu jedynym³⁷. Służą one do określenia tego, co w Stwórcy stanowi niestworzone źródło Jego działania „ad extra”. Można to wyrazić inaczej: energie są jakby „zwróconym ku światu obliczem” Niewidzialnego.³⁸

LOOKING FOR GOD'S FACE

(PALAMAS'S DIFFERENTIATION BETWEEN THE ESSENCE AND ENERGY IN GOD)

Summary

The aim of the present article is an attempt to show the positive values of Palamas's teaching about the inaccessible energies acting in the world, on the basis of an analysis of one of the main works by Grzegorz Palamas — *Triads in defense of hesichasts*. Basing on the conducted analyses it can be concluded, that the differentiation between the essence and energy in God is not a novum introduced in theology by Palamas. The foundations of this idea should be looked for in the works of the Fathers of the Church. Palamas's contribution consists in an original development and in the incorporation of the synthesis of intuitions worked out by him, which he had found in the earlier theological tradition, into the whole of the problem. The aim of this differentiation was his eagerness to popularize the facts from the revelation about a God completely inaccessible and acting in

³⁴ Por. de Halleux. *Palamisme et Tradition* s. 481; Lossky. *Vision* s. 138.

³⁵ Kern, jw. s. 291; G. Mantzarides. *L'importance de Grégoire Palamas pour la théologie orthodoxe contemporaine*. „Vers l'unité chrétienne” 25:1972 nr 8 s. 230.

³⁶ Por. de Halleux. *Palamisme et Tradition* s. 481.

³⁷ Por. tenże. *Palamisme et scolastique* s. 425; J. Klünger. *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX w.* „Życie i Myśl” 25:1975 nr 4 s. 31.

³⁸ Por. de Halleux. *Palamisme et scolastique* s. 423.

the world. Energies are exactly the actions of the inaccessible in his mystery God, directed towards creatures and making their contact with the Creator possible. God exceeds all the definitions and notions with which we try to define Him to such a degree that all the names or terms we give to Him apply not to mystery He constitutes in Himself, but just to His energies. Although the actions of God's powers are perceived by man as manifold, they should be understood first of all as one personal power springing from God's being and spreading in various ways.

Palamas's differentiation is a valuable theological postulate. It allows one to avoid the extremes to which the methods used in theology and borrowed from essentialistic philosophy are exposed. The positive contribution of Palamas to the theological output of the Eastern Church is an attempt to defend the realism of the connections between man and God without running into pantheism. Energies are only God's „face turned towards the world”, otherwise God being inaccessible in his deepest essence for the man.