

## ***Doktrynalne źródła nauki św. Grzegorza Palamasa***

Św. Grzegorz Palamas, wielki teolog Wschodniego Kościoła, jest jednym z myślicieli, który jest najmocniej osadzony w nurcie wschodniej ortodoksji. Mimo, że żaden z teologów w swoich dziełach równie często nie cytuje Ojców Kapadockich, czy Maksyma Wyznawcę, św. Grzegorz Palamas w dalszym ciągu jest oskarżany o wprowadzenie nowych pojęć do uświęconej tradycji, a także o znaczną modyfikację myśli Kościoła Wschodniego. Celem prezentowanej publikacji jest włączenie się do szeregu głosów, które wykazują bezzasadność takiego zarzutu<sup>1</sup>. Na sformułowaną przez Palamasa doktrynę boskich energii - światła, niewątpliwie miała wpływ zastana przezeń tradycja, na którą również złożyły się myśli Ojców Kapadockich, Jana Chryzostoma, Atanazego, Cyryla z Aleksandrii, Makarego Egipskiego i Ewagriusza Pontyjskiego, Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcy, Jana z Damaszku, Symeona Nowego Teologa. Wydaje się, że najdobitniej zależność Palamasa od tradycji ukaże porównanie jego podstawowych założeń z wielką syntezą patrystyczną Jana z Damaszku, a także z antropologią Kościoła Wschodniego, najpełniej wyłożoną przez Maksyma Wyznawcę.

### 1. Tradycja

W 330 r., gdy cesarz Konstantyn Wielki na brzegu cieśniny Bosfor zakładał nową osadę, marzył że będzie ona drugim Rzymem. Miasto nazwane od imienia swego fundatora Konstantynopolem spełniło jego nadzieje, stało się duchową kolebką wschodniego chrześcijaństwa. Tu

---

<sup>1</sup> Zob. wyczerpujące opracowanie bibliograficzne na ten temat wraz z krótkimi komentarzami: Y . C o n g a r , Wierzę w Ducha Świętego, przekł. L. Rutkowska, cz. 3, rozdz. Nota o teologii palamickiej, Warszawa 1996, s. 85-94, zwłaszcza przyp. 16; porównaj G . F l o r o v s k y , Gregoire Palamas et la Patristique, „Istina” (1961-62), s. 115-125; C . K e r n , Les Elements de la Theologie de Gregoire Palamas, „Irenikon” (1947), s. 6-33, s. 164-193; G . M a n t z a r i - d e s , Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas, „Eastern Churches Review”, vol. 9, (1977), s. 1-19; K . W a r e , The Debate about Palamism, ibidem, s. 45-64.

myśl prawosławia kontynuując najlepsze tradycje antyczne, stworzyła własną filozofię. Był to długotrwały proces, na który złożył się wysiłek intelektualny całego szeregu teologów i filozofów. Pogląd ten, dobitnie sformułował W. Łoski w odniesieniu do badanej przezeń historii filozofii Bizancjum: „Trzeba będzie stuleci walk i nadludzkiego wysiłku, by wyjść poza hellenizm, uwalniając go od jego naturalnych więzi oraz etnicznych i kulturowych ograniczeń, zanim wreszcie stanie się on jedną z uniwersalnych form prawdy chrześcijańskiej”<sup>2</sup>.

Zauważmy, że dzieło Ojców Kościoła nie polegało jedynie na wyłożeniu prawd wiary językiem uwarunkowanym współczesną im filozofią<sup>3</sup>. Z czysto historycznego punktu widzenia niemożliwe jest uznanie, iż Ojcowie zwyczajnie przejęli terminy bez nadania im nowych treści. Oni właśnie stworzyli nową filozofię, różną od arystotelizmu, platonizmu, czy neoplatonizmu. Dzięki Ojcom Kościoła, jak pisał J. Klinger, dokonano się w chrześcijaństwie uwiecznienie i uświęcenie myśli greckiej, transformacja myśli Platona i Arystotelesa. W tym procesie myśl owa „przeszła przez śmierć mistyczną, aby zmartwychwstać już nie jako myśl grecka, lecz myśl uniwersalna stając się symbolem wiecznej prawdy wyrażonej w dogmatach”<sup>4</sup>. Tę nową filozofię, która niejako była dziełem Ojców Kościoła, G. Florovski nazwie „chrześcijańskim hellenizmem”, zaś proces opisany przez Łoskiego „chrystianizacją hellenizmu”<sup>5</sup>. Ideę tę możemy znaleźć również u W. Jaegera<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> W. Łoski, *Vision of God*, London 1963, s. 58; cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 5.

<sup>3</sup> zob. A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964; W. Hryniewicz, *Dogmat i Ortodoksja. Rozważania ekumeniczne*, "Znak" 46 (1994) nr 473, s. 4-18. K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie*, Lublin 1995.

<sup>4</sup> J. Klinger, *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów Wschodnich*, rozdz. O istocie Prawosławia, Warszawa 1983, s. 151.

<sup>5</sup> G. Florovski, *Faith and Culture*, "St. Vladimir's Quaterly", 4, 1-2 (1955-1956); idem, *Creation and Redemption*, rozdz. *Revelation, Philosophy and Theology*, s. 21-34, (Volume Three), Belemont Mass. 1976; por. K. Leśniewski, *Ekumenizm...*, s. 150.

<sup>6</sup> W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.

Przez kolejne stulecia kształtuje się teologia bizantyńska, której główne rysy to wg P. Evdokimowa<sup>7</sup> niepodatność na wyrażenia pojęciowe, duchowość, pozaczasowość i ortodoksja. Wzajemny stosunek ortodoksji i tradycji bardzo trafnie określa Fedotov jako „drzewo zielone na opoce”<sup>8</sup>. Bowiem tradycja, w kontekście teologii prawosławnej jest ciągłym, konsekwentnym sposobem myślenia dotyczącym relacji Bóg-człowiek-świat. Ta jednomyślność w sprawach podstawowych, czyni możliwym systematyczne przedstawienie poglądów filozofów i teologów Kościoła Wschodniego, mimo iż brak jest sformułowanego wyraźnego kryterium ortodoksji. Każdy z teologów chcąc znaleźć uzasadnienie dla swego stanowiska a nie mogąc odwołać się do jednej, określonej księgi, cytował szereg poprzedzających go pisarzy uznanych za ortodoksyjnych. Przyjęcie w poczet prawowiernych stawało się sprawą soborów. Co charakterystyczne, oświadczenie soborowe zazwyczaj miały treść negatywną (np. nie jest prawdą, że...). Wynika to z faktu, iż ich głównym zadaniem było potępienie zniekształceń Prawdy, która objawiła się raz w całej pełni i nic więcej nie może być do niej dodane ani zmienione. Nie bez powodu Grzegorz Palamas uważał się za kontynuatora, czy wręcz komentatora myśli wyrażonych w uchwałach VI Soboru Powszechnego. Tylko odniesienie do tradycji, mogło mu zapewnić uznanie wśród prawowiernych teologów.

U źródeł bizantyńskiej ortodoksji odnajdujemy oczywiście Pismo Święte, przy czym Chrześcijański Wschód potrzebował dużo więcej czasu, by uzgodnić jego kanon<sup>9</sup>. Ostatecznie, tradycja patrystyczna i kościelna uznała tylko Kanon Hebrajski (Septuagintę), co nie przeszkadza w używaniu w liturgii cytatów z Księgi Mądrości, Tobiasza, Judyty, Estery czy Eklezjastes.

Spośród pism Nowego Testamentu, Apokalipsę św. Jana uznano po VI w., zaś Dzieje i Listy są traktowane jako żywy wkład w ciągłość apostolską Kościoła, który cały czas jest uzupełniany. Widać tu kluczową ideę teologii bizantyjskiej: całość Prawdy została objawiona w osobie Chrystusa, którego przyjście zapowiadali prorocy Starego Testamentu. Teraz należy stać na straży ortodoksji, czuwać by jedyna Prawda nie zo-

---

<sup>7</sup> Por. P. E v d o k i m o v , Prawosławie, Warszawa 1986, rozdz.1.

<sup>8</sup> Ibidem, s.12.

<sup>9</sup> Por. J . M e y e n d o r f f , Teologia Bizantyjska, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 13-18.

stała zniekształcona, czy źle zrozumiana. Trzeba dawać jej żywe świadectwo zgodne z duchem Pisma. Tak oto powstała Tradycja, na którą złożyły się Kanony Soborów Powszechnych w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431), Chalcedonie (451), Soboru in Trullo (692) i Nicei (787); kanony dziesięciu synodów lokalnych oraz kanony Świętych Ojców<sup>10</sup>. Te ostatnie tworzą korpus złożony z tekstów patrystycznych dwunastu autorów, wśród których, największe znaczenie przypisuje się dziełom Atanazego z Aleksandrii, Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nysy, Grzegorza z Nazjanzu i Cyryla z Aleksandrii (370-444). Właśnie ten ostatni teolog wprowadził pojęcie tzw. „dowodów patrystycznych”. Oznaczało ono, że zgodne poglądy Ojców stają się niepodważalnym autorytetem w sporach doktrynalnych. Cyryl dokonał tym sposobem wielkiej syntezy myśli św. Atanazego, Ojców Kapadockich i św. Jana Chryzostoma. Dowód „za pośrednictwem Ojców” został uznany przez Sobór Efecki<sup>11</sup>. Następnie, w skład Tradycji weszły traktaty Maksyma Wyznawcy. Uzgodnił on podstawowe koncepcje trynitarnie Ojców Kapadockich z chrystologiczną myślą V-VII w., a także wzbogacił je o własne ujęcia antropologii. Wykazał również prawowierność Pseudo-Dionizego Areopagity w komentarzach do Corpusu Areopagiticum tzw. Scholiach. Synteza filozofii i teologii Kościoła Wschodniego dokonana przez św. Maksyma<sup>12</sup>, została uznana za kanoniczną na VI Soborze Powszechnym (692). Dzięki temu potwierdzeniu mogła zostać wykorzystana przez św. Jana z Damaszku do napisania Wykładu o wierze prawdziwej<sup>13</sup>. Od XII w. traktat ten będzie uznawany za jedyny autorytatywny podręcznik teologii. Pisarze obdarzeni mniejszymi zdolnościami twórczymi, sporządzali tzw. panoplie – cytaty z Ojców Kościoła wykazujące błędność herezji. Wszystkie te dzieła stanowiły podstawowy układ odniesienia dla interesującej nas kontrowersji Palamasa z Barlaamem.

Św. Grzegorz pozostaje na każdym kroku wierny tradycji. We wszystkich swoich pismach posiłkuje się bądź bezpośrednimi cytatami z

---

<sup>10</sup> Ibidem, s. 102-113.

<sup>11</sup> O niezwykłej wadze opinii Ojców i ich roli w Kościele zob. J . K l i n g e r, Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów Wschodnich, rozdz. O istocie Prawosławia, Warszawa 1983, s. 151; K . L e ś n i e w s k i, Ekumenizm w czasie, Lublin 1995 s. 134-146.

<sup>12</sup> M a k s y m W y z n a w c a, Mystagogia, Ambiquorum Liber, PG 91.

<sup>13</sup> De fide orthodoxa, PG 94, (przekł. polski: Wykład wiary prawdziwej, B. Wojkowski, Warszawa 1969).

dział Ojców, bądź nawiązuje do nich przez omówienie, czy myślowe odniesienie<sup>14</sup>. Wydaje się, że bez komentarza w postaci tradycji, tego zasobu pewnych idei, do którego doktor hezychazmu nieustannie się odwołuje, nie można w pełni zrozumieć jego traktatów. A to dlatego, że nie są one jakimś oderwanym dziełem filozoficznym, ale czymś głęboko osadzonym w myśli Ojców. Można zatem przedstawić system odniesienia Palamasa w dziedzinie teologiczno-dogmatycznej na podstawie traktatu św. Maksyma Wyznawcy, tekstów Kanonów i syntezy O wierze prawdziwej św. Jana z Damaszku. Ze zrozumiałych względów będzie to wykład ograniczony do tych zagadnień, które bezpośrednio komentował i rozwijał Palamas.

Drugim źródłem, z którego św. Grzegorz czerpie obficie są pisma mistyków, uznanych za ortodoksyjnych. Pamiętajmy, że treścią debaty między Palamasem i Barlaamem, było zagadnienie możliwości bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Ten spór oddaje głębokie przeświadczenie bizantyjczyków, że każdy chrześcijanin ma przywilej i sposobność doświadczenia Prawdy. W tradycji prawosławnej prawdziwy teolog to ten, który zobaczył i przeżył swoją teologię. Zatem nie powinno dziwić, iż prawosławiu jest zupełnie obce napięcie między sferą dogmatu i sferą osobistego przeżycia mistycznego. Wiara dla bizantyjczyków była czymś żywym, czymś co wymagało potwierdzenia doświadczalnego, jednocześnie, owo doświadczenie miało moc ustanawiania nowego dogmatu soborowego. Z drugiej strony, treść doznania musiała być zgodna z Prawdą Objawioną; następowała konieczna korekcja przeżycia. W efekcie, brak polaryzacji między tymi dwiema płaszczyznami sprawia, iż mistycyzm Jana Klimaka, Ewagriusza Pontyjskiego, Makarego Egipskiego czy św. Symeona Nowego Teologa daje żywe świadectwo intelektualnym pismom Ojców. Połączenie dwóch tak odległych aspektów widać w dziełach Maksyma Wyznawcy, Grzegorza Palamasa. W traktatach doktora hezychazmu genialnie splatają się myśli patrystyczne, dogmatyczne z wątkiem mistycznym, którym jest odniesienie do bezpośredniego doświadczenia Bo-

---

<sup>14</sup> Por. G . H a b r a, The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies, "Eastern Churches Quarterly" 12 (1957), s. 244-252, omówienie zależności doktryny Palamasa od myśli Pseudo-Dionizego, Ojców Kapadockich i Jana Chryzostoma;

A . d e H a l l e u x, Palamisme et Tradition, „Irenikon” 48 (1975), s. 479-493.

skiego Świata. Dlatego też, równie ważna wydaje się krótka prezentacja myśli monastycznej będącej podstawą doktryny św. Grzegorza.

## 2. Niepoznawalna esencja Boga i Jego poznawalne energie

W filozofii Palamasa mamy do czynienia z relacją Bóg – człowiek rozważaną pod kątem możliwości wzajemnego bezpośredniego poznania. Między nieskończonym i niepoznawalnym bytem a tym co stworzone, ograniczone i zmienne musi istnieć ogniwo pośrednie. Palamas znajduje je w osobie Chrystusa, wcielonego Słowa, którego dzieło kontynuuje Duch Święty. Zarysowuje się w ten sposób krąg zagadnień, wokół których oscyluje św. Grzegorz: teologii apofatycznej, problematyki trynitarniej, chrystologicznej i pneumatologicznej. Nie może zabraknąć tu także antropologii, rozumianej szeroko jako realizacja theosis (przebóstwienia), w życiu każdego rozumnego stworzenia. Człowiek bowiem staje w centrum zainteresowania teologii, gdy rozpoczyna swój ruch ku Istocie Najwyższej. Ludzkie dążenie do uczestnictwa w przebóstwiającym świetle, to duchowo-cielesne doznanie obecności Boga, będzie więc klamrą spinającą rozważania św. Grzegorza. Swą analizę rozpocznie on od Trójjedynego Bóstwa, by skończyć na bycie stworzonym, partycypującym w Jedni.

Na próżno jednak szukalibyśmy w pismach patrystycznych wyjaśnienia, czym jest owa Jednia. Istotą teologii wschodniej jest bowiem jej przeświadczenie o niepoznawalności i niewyraźności prawdy o Bogu. Jan Damasceński pisze: „Jest więc rzeczą pewną, że Bóg istnieje. Lecz czym On jest w swej istocie i naturze, tego nie można ani dociec, ani poznać”<sup>15</sup>. W tych słowach zamyka się treść traktatów Pseudo-Dionizego, teologa, który najdobitniej wyraził niemożność poznania Boga. Autor Teologii mistycznej<sup>16</sup> dzieli teologię na katafatyczną, apofatyczną i mistyczną. Pierwsza przez coraz wyższe stopnie abstrakcji prowadzi nas ku rozumieniu Trójcy, ale z konieczności, musi zatrzymać się, uznać swoją niepełność. Druga, przez odrzucenie wszelkich pojęć, pustkę niewiedzy jest najdoskonalszym zbliżeniem ku niewyraźalnemu Bóstwu. Wynika to w sposób oczywisty z założenia, iż stworzenie skończone nie może po-

---

<sup>15</sup> Jan z Damaszku, Wykład wiary..., s. 27.

<sup>16</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, De mystica theologia, PG 3, (przekł. polski: Teologia mistyczna, Pisma Teologiczne, przekł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 161-171).

znać nieskończoności, zaś Bóg nie może udzielić nam więcej mocy poznawczej, niż jesteśmy zdolni przyjąć. Jako istoty zmysłowe, złożone i materialne nie posiadamy wystarczającej dyspozycji poznawczej, by objąć umysłem byt pojedynczy, prosty, niematerialny. Jednocześnie Bóg jako źródło wszystkiego, przewyższa wszelki byt w sensie sposobu istnienia stworzeń, uchyla się więc od jakiegokolwiek poznania. Żadna ludzka myśl nie może Go osiągnąć ani słowo wyrazić, pozostaje milczenie wyrażające najgłębszą cześć. Jan z Damaszku oddaje to w sposób następujący: „Nieskończony jest więc Bóg i niepojęty i tylko to jedno można w Nim pojąć: nieskończoność i niepojętość. Aczkolwiek mówimy o Bogu w formie twierdzenia, nie wyraża to Jego natury, lecz tylko przejaw natury. Nie jest bowiem żadnym z istniejących bytów – nie jakoby nie był, ale dlatego, iż wznosi się ponad wszelki byt i nawet ponad istnienie. Jeśli bowiem nasze poznanie jest takie, jakie są byty, wtedy to, co jest ponad poznaniem, oczywiście musi też być ponad bytem. I odwrotnie to, co jest ponad bytem, musi też być ponad poznaniem”<sup>17</sup>.

Tak kategoriyczny apofatyzm pojawia się również u Palamasa, autor Triad wyjaśnia: „Natura ponadistotowa Boga nie może być ani wypowiedziana, ani pomyślana, ani widziana - jest bowiem oddalona od wszystkich rzeczy i bardziej niż niepoznawalna, jako unoszona przez niepojęte moce duchów niebiańskich - niepoznawalna i niewysłowiona dla wszystkich i na zawsze. Nie ma żadnego imienia w tym życiu, ani w życiu przyszłym, by ją nazwać, ani słowa znalezione w duszy i wypowiedzianego językiem, ani zbliżenia za pomocą zmysłów, czy umysłu, ani obrazu, ani niczego, co by dało swemu przedmiotowi jakiegokolwiek inne poznanie, niż doskonałą niepoznawalność, którą się wyznaje, odrzuca wszystko, co jest i co może być nazwane. Nikt nie może jej nazwać istotą albo naturą w sposób własny, jeśli rzeczywiście szuka prawdy, która jest ponad wszelką prawdą”<sup>18</sup>.

Św. Grzegorz dostrzega jednocześnie ograniczoność teologii negatywnej, która polega na tym, iż cały czas porusza się ona w kręgu bytów stworzonych usiłując uchwycić, to co niestworzone. Przez abstrakcję,

---

<sup>17</sup> Jan z Damaszku, Wykład wiary..., s. 28.

<sup>18</sup> Theophanes, PG 150, 937A, cyt. za W. Łoski, Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego, Warszawa 1983, s. 33; Ten radykalny apofatyzm podkreśla Palamas innymi, równie często cytowanymi słowami: „jeśli Bóg jest naturą, wszystko inne nie jest naturą, (...) nawet On nie jest, jeśli inne byty są”, *Capita physica*, PG 150, 1176B, cyt. ibidem.

kolejne odrzucania pojęć i negacje, ludzie starają się wyzbyć idei i obrazów tego świata, ale to nie wystarcza. Palamas przestrzega: „Nie pozwólcie nikomu przypuszczać, że ci wielcy mężowie (Pseudo-Dionizy i Maksym Wyznawca) mają tutaj na myśli wznoszenie się ku Bogu drogą negacji. Chociaż ta ostatnia leży w mocy każdego, kto jej pragnie, jednak nie zmienia duszy tak, by osiągnęła anielską doskonałość. Chociaż uwalnia umysł od innych bytów, samo z siebie nie powoduje zjednoczenia z rzeczami transcendentnymi”<sup>19</sup>. Palamas zatem rozumie teologię apofatyczną jako samoświadomość stworzenia, które nagle ujrzało ogromną przepaść dzielącą je od Stwórcy. Ponieważ nie znajduje ono odpowiedzi na pytanie, jak pokonać ów dystans, zaczyna rozglądać się za metodą inną niż negacja. Św. Grzegorz wyraża to w sposób następujący: „Ale pomimo swego niewyrażalnego charakteru, sama negacja nie wystarcza, by umysł wzniósł się ponad rzeczy zmysłowe. Wznoszenie się drogą negacji jest tylko zrozumieniem, jak bardzo wszystkie rzeczy różne są od Boga; powoduje zaledwie wyobrażenie sobie stanu kontemplacji (pozbawionej form), czy osiągnięcia pełni zjednoczenia przez umysł w czasie kontemplacji, nie jest jednak w najmniejszym stopniu tą pełnią”<sup>20</sup>. Teologia apofatyczna prowadzi zatem ku teologii mistycznej i tym sposobem ujawnia swój pozytywny aspekt. Św. Grzegorz wyjaśnia: „kontemplacja nie jest po prostu abstrakcją, ale jest zjednoczeniem i przebóstwieniem, które staje się w sposób mistyczny i niewypowiedziany, poprzez łaskę Boga (...), jest czymś, co przekracza abstrakcję”<sup>21</sup>.

Czy fakt, iż teologia negatywna wiedzie ku ekstatycznej wizji boskości, w jakiś sposób pomniejsza jej rangę jako teologii? Wydaje się, że odpowiedź, jakiej udziela Palamas, umieszcza go w centrum ortodoksyjnej tradycji Wschodu. Według doktora hezychazmu, teologia ma za założenia prowadzić ku poznaniu Istoty Najwyższej. Co jednak istotne, nie przez poszukiwanie pozytywnej, czy negatywnej wiedzy o Bogu i świecie, ale przez osobiste doświadczenie szukającego. Teologia nabiera więc życia, staje się treścią egzystencji. Zatem termin „teologia negatywna” traci swą adekwatność, gdy oznacza konieczność werbalnej ekspresji, jakiś konceptualizm myślowy. Apofatyzm ma przecież skłonić do porzu-

---

<sup>19</sup> (Upe\r tw=n i(erw=v h(suxazo/ntwn, PG 150, 835; *Defense des Saintes Hesychastes*, wyd. J. M e y e n d o r f f, wersja grecko-francuska, Louvain 1959; tłum. własne, *Defense...* I, 3, #18, wers 24-28, s. 153-155.

<sup>20</sup> P a l a m a s , *Defense...*, I, 3, #19, wers 18-22, s. 151.

<sup>21</sup> P a l a m a s , *Defense...*, I, 3, #17, wers 12-16, s. 147.



cenia konstrukcji intelektu, wiedzy pojęciowej. Dopiero wtedy, człowiek oderwany od świata rzeczy i idei dostrzega inny, pozytywny aspekt tej teologii. Odślania mu ona bowiem możliwość dotarcia przez kontemplację w regiony, których istnienia nawet nie przeczuwał. Doktor hezychazmu poświadcza to mówiąc: „podobnie kiedy wyjdziemy poza byty, lub raczej gdy przestaniemy je postrzegać i myśleć o nich, nie tylko w słowach, lecz naprawdę; wtedy pozostanie niewiedza, która jest ponad wszelką wiedzą; prawdziwa ciemność, która jest ponad wszelką jasnością; i tak jak powiedział Wielki Dionizy, w tej przedziwnej, jaśniejącej ciemności, boskie rzeczy objawione są świętym”<sup>22</sup>.

Prawdziwe poznanie Boga osiągamy zatem na drodze innej niż dedukowanie prawd ze świata rzeczy objawionych.

Ta trudna droga prowadząca ku mistycznej kontemplacji Trójcy Świętej została przedstawiona w pismach mistyków, żywym nurcie myśli płynącej z klasztorów Góry Athos, Studios, cel pustyni Sketis czy Nitrii. Grzegorz Palamas uważał się za spadkobiercę tradycji teologii monastycznej, której podwaliny stworzyli Ewagriusz Pontyjski i Makary Egipski, zaś rozwinęli Jan Klimak, Symeon Nowy Teolog<sup>23</sup>. Wszyscy oni doczekali się kanonizacji, a ich objawienia nabrały rangi dogmatów. Rozumieli wiarę jako osobiste doświadczenie Boga, pełne spontaniczności ale i świadomości.

Ewagriusz Pontyjski (345-399), uczeń Orygenesusa, dokonał podziału duchowego rozwoju na pra/ktike, (życie ascetyczne, które uwalnia od namiętności i prowadzi do a)paqeia/a), fusikh/ (poznanie natur przez lo/goi) i qeo/logia (znajomość rzeczy boskich, u jej szczytu jest kontemplacja Trójcy św.). Intelktualny ton rozważań wyraźnie różnił go od św. Makarego Egipskiego, autora Zbioru duchowych homilii<sup>24</sup>. Według koptyjskich Apoftegmatów to właśnie on stworzył tradycję „modlitwy Jezusowej” i teorię stanu hezychii. Sama idea „modlitwy Jezusowej” zwanej też „modlitwą serca” sięga zarania ruchu monastycznego IV i V wieku. Jej celem jest wyciszenie zmysłów, oderwanie umysłu od rzeczy ziemskich, wyjście poza abstrakcyjne myślenie, by móc skupić się na odczu-

---

<sup>22</sup> Ibidem, I, 3, #18, s. 149.

<sup>23</sup> Zob. A. L o u t h, Początki mistyki chrześcijańskiej, Kraków 1997, s. 125 - 163, jest to bardzo gruntowne opracowanie wymienionych nurtów; por. J. M e y e n d o r f f, Teologia bizantyjska..., rozdz. Teologia monastyczna, s. 85-100.

<sup>24</sup> (Omili/ai pneumatikai/, PG 34, 235-62; 405-968.

waniu obecności Boga w najgłębszym zakamarku duszy. Ma temu służyć powtarzanie określonej formuły, która początkowo zajmuje nasze usta, potem umysł, a w końcu zapada w serce i odbywa się bezwolnie, oddając nas działaniu Ducha Św. Serce, według tradycji bizantyjskiej, jest ośrodkiem aktywności, intelektu i woli. Wraz z duchem, najbardziej osobową częścią człowieka, stanowi harmonijny układ, podstawę dla wędrówki „ku górze”. Jej początkiem jest nawrócenie, czyli rezygnacja ze świata, zdecydowany zwrot ku Bogu. Najwyższym przejawem tak ześrodkowanego wysiłku woli jest rozpoczęcie życia zakonnego. Dopiero w odosobnieniu, mnich może w pełni oddać się pracy nad sobą i kontemplacji. Przez pokutę i ascezę oczyszcza naturę z popędów zmysłowych i ułudy intelektu. Pomaga mu w tym nieustanne odmawianie modlitwy serca, które powinien łączyć z kontrolowaniem czynności oddechu i koncentracją. Efektem tej metody, którą mistrzowie życia duchowego praktykowali w zupełnej izolacji od ludzi i świata przez kilkanaście a nawet kilkadziesiąt lat, jest stan absolutnego otwarcia na przebóstwiający Światło, stan wewnętrznej ciszy czyli hezychii<sup>25</sup>. W nauce Makarego jest nawet mowa o „mistyce światła”, dzięki której człowiek może dostąpić indywidualnego poznania Boga.

Syntezy obydwu kierunków, mistyki serca połączonej z mistyką intelektualną, dokonał Diadoch, biskup Photike<sup>26</sup>. Elementy ewagrińskiej nauki o „modlitwie umysłu”<sup>27</sup>, która w koncepcji Makarego staje się „modlitwą serca”, znajdujemy także u Pseudo-Dionizego w opisie etapów przemiany umysłu, koniecznych by móc osiągnąć poznanie Boga. Składają się nań trzy kolejne stopnie, kiedy umysł nastawia się na odczucia

---

<sup>25</sup> W pełni ukształtowana doktryna hezychii pojawiła się w pismach monastycznych z końca XIII i początku XIV w. Najbardziej znany opis praktyk hezychastów zawiera Metoda świętej modlitwy i uwagi, której autorstwo jest przypisywane Niceforowi Hezychaście, Symeonowi Nowemu Teologowi a także Grzegorzowi Synaicie. Drugą, równie ważną pozycją są Filokalia, antologia pism wielkich teologów Kościoła wschodniego. Zawiera ona również techniczne wskazówki dla adeptów praktyki hezychazmu, zebrane na przestrzeni kilkunastu wieków – od IV do XIV w.

<sup>26</sup> *Capita centum de perfectione spirituali*, PG 65.

<sup>27</sup> Jest to stan, kiedy umysł wolny od wszelkiej aktywności stymulowanej przez postrzeżenia i namiętności, zwraca się ku samemu sobie, por. E w a - g r i u s z, *De Oratione* PG 79, 84; M a k a r y E g i p s k i, Homilia I, XI, XV, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, wyd. H. Dorries, Leipzig 1961.

wewnętrzne, następnie zwraca się ku samemu sobie, by w końcu poprzez modlitwę wznieść się do Boga. Traktat O imionach boskich Pseudo-Dionizego jest przede wszystkim opisem owej drogi samopoznania umysłu, wznoszenia się i rozwoju, której zwieńczeniem jest teologia mistyczna, czyli wiedza prawdziwa, kontemplacja niewyrażalnej istoty bóstwa.

Właśnie główne dzieło Grzegorza Palamasa Triady powstało, jako odpowiedź na zarzuty Barlaama, który zaatakował metodę „modlitwy serca” mnichów z Góry Athos. Jednak istotą sporu nie była uświęcona od wieków tradycja, ale sama idea możliwości poznania niedostępnego Boga, poprzez określoną praktykę. Takie zespolenie radykalnego apofatyizmu z mistycznym doświadczeniem, niosło ze sobą niepokojące napięcie, sprzeczność dostrzeżoną już przez Ojców Kapadockich. Jeśli wierzymy, że człowiek w swoim ciele może zobaczyć Światło Boga, to czyż Bóg pozostaje niepoznawalny? Maksym Wyznawca, Jan Damasceński starali się rozwiązać ten problem poprzez wprowadzenie rozróżnienia między esencją i energiami (mocami) Trójcy Św. Jej energie wchodzą w kontakt z człowiekiem jako niestworzone Światło, podczas gdy esencja wspólna trzem hipostazom, pozostaje niezgłębiona. Jan z Damaszku określa energie Boskie za pomocą plastycznych obrazów „ruchu” lub „porywu Boskiego”<sup>28</sup>. Maksym Wyznawca podkreśla zaś, że możemy uczestniczyć w Bogu w tym, czego On nam udziela (ma tu na myśli energie), lecz nie możemy partycypować w tym, co jest Jego nieudzielną istotą<sup>29</sup>. Widzimy zatem, iż korzenie filozofii Grzegorza Palamasa tkwią bardzo głęboko w tradycji Kościoła Wschodniego, kiedy pisze w konkluzji swoich rozważań o naturze Boga: „natura boska winna być uważana jednocześnie za nieudzielną i w pewnym sensie udzielną; dochodzimy do uczestnictwa w boskiej naturze, a jednocześnie pozostaje ona całkowicie niedostępna. Trzeba, abyśmy uznali obie rzeczy jednocześnie i abyśmy zachowali ich antynomię, jako kryterium pobożności”<sup>30</sup>. Gdy bizantyjski teolog mówi o niepoznawalnym elemencie boskiej natury, ma na myśli istotę Boga, boską esencję. Gdy z kolei, porusza motyw uczestnictwa w boskiej naturze, rozumie przez to udzielanie się boskich energii, sposób komunikowania się Trójcy ze stworzeniem. Pada kluczowe dla naszych rozważań stwier-

---

<sup>28</sup> J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 61.

<sup>29</sup> Por. W . Ł o s s k i , Teologia Mistyczna...,s. 64.

<sup>30</sup> P a l a m a s, Qeofa/nhv h} peri\ Qeo/thtov (Theophanes), PG 150, cd. 932D, cyt. za W . Ł o s s k i , Teologia Mistyczna..., s. 61.

dzenie św. Grzegorza: „mówiąc, że natura boska dopuszcza uczestnictwo nie w sobie samej, ale swych energiach, pozostajemy w granicach pobożności”<sup>31</sup>.

Symeon Nowy Teolog, największy mistyk Bizancjum, jako jeden z niewielu starał się opisać swoje doświadczenia. W wielu literackich obrazach usiłuje on opisać komunie z niepoznawalnym Bogiem, która staje się możliwa dzięki Jego poznawalnym energiom. Św. Symeon utożsamia je ze światłem, źródłem i celem wszelkich przeżyć<sup>32</sup>. W jednej ze swych Homilii pisał: „Bóg jest światłością i ci, których czyni On godnymi oglądania Go, widzą Go jako Światłość”<sup>33</sup>.

Palamas podąża więc drogą wytyczoną przez mistrzów życia duchowego, kiedy wyjaśnia w Liście do Akindynosa: „Bóg jest zwany światłem nie ze względu na swoją esencję, ale przez wzgląd na swoje energie”<sup>34</sup>. To wielokrotnie cytowane zdanie wprowadza nas w samo centrum zagadnienia metafizyki światła Grzegorza Palamasa. Opiera się ona na dwóch fundamentalnych twierdzeniach. Pierwsze z nich głosi, iż wizja boskiego światła jest najdoskonalszym sposobem poznania Boga, w którym podmiot i przedmiot poznania wzajemnie w sobie uczestniczą. Drugie z nich mówi, że światło promieniujące z Chrystusa na Górze Tabor było przejawem Jego wiecznej boskości, widzialną przez ludzi nie stworzoną energią. Palamas pisze: „światło Przemienienia nie miało początku ani końca, zaistniało poza przestrzenią, niedostępne zmysłom, jakkolwiek kontemplowane cielesnymi oczami”<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibidem, cd. 937D, tłum. za W. Łosski, Teologia Mistyczna..., s. 62.

<sup>32</sup> Por. J. Meyendorff, Teologia bizantyjska..., rozdz. Wiara chrześcijańska jako doświadczenie: Symeon Nowy Teolog, s. 95-98; idem, St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, St. Vladimir Seminary 1974, rozdz. The Spiritual Tradition of the Monks of the East, s. 11-56.

<sup>33</sup> Symeon Nowy Teolog, Homilie LXXIX; tłum. T. Zatwarnikow, II, s. 138; cyt. za W. Łosski, Teologia Mistyczna..., s. 195; por. ibidem rozdz. Boskie Światło, s. 194-211.

<sup>34</sup> Fos ho Theos ou kat ou si an alla kat e ne rgeian le getai, Contra Accin., PG 150, 823, zob. B. Krivochaine, Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenie sw. Grigorija Palamy, „Seminarium Kondakovianum” 8, Praga (1936), s. 132, przyp. 150; W. Łosski, On the Image and Likness of God, London 1988, rozdz. The Theology of Light in the Thought of St. Gregory Palamas, s. 59, idem, Teologia Mistyczna..., s. 196.

<sup>35</sup> Palamas, O(mili/ai, PG 151, 433B; Homilia na Święto Przemienienia Pańskiego, por. W. Łosski, Teologia Mistyczna...s. 200, znajduje się tu 384

Nie należy to światło do porządku materialnego, ani duchowego, ale przewyższa obydwa rodzaje udzielając się całemu człowiekowi, jako psychofizycznej jedności. Tomos Hagioreticos wprowadza za Palamasem następujące rozróżnienie:

„Światło rozumu jest różne od tego, które postrzegamy zmysłami. W efekcie postrzegamy te obiekty, które są dostępne naszym zmysłom, podczas gdy Światło rozumu, służy objawianiu prawdy w naszych umysłach. W konsekwencji zmysły i rozum, nie doświadczają tego samego światła, ale dwóch rodzajów, odpowiednio do swoich natur i w granicach ich możliwości percepcji. Aczkolwiek są ludzie zasługujący na dostąpienie łaski i duchowej, ponadnaturalnej mocy, doświadczonej zarówno zmysłami, jak i rozumem; mocy, która jest ponad zmysłami i intelektem. Jak ? Nikt tego nie wie z wyjątkiem Boga i tych, którzy doświadczyli Jego łaski”<sup>36</sup>.

Św. Grzegorz nawet nie próbuje opisać treści uświęcającej wizji. Jest ona absolutnie niewyrażalna, jak Trójjedyny Bóg, który się w niej objawia: „Jego objawienie jest prawdziwie tajemnicą, najbardziej boską i niezwykłą w swym rodzaju, jako, że boska manifestacja, nawet jeśli jest pod postacią symbolu, pozostaje zawsze niezgłębiona przez swoją transcendencję”<sup>37</sup>.

Palamas pisze dalej, iż nie ma miana, którym można by nazwać ową wizję. Właśnie dlatego Jahwe, spytany przez Manoego o imię, odpowiedział: „Ono jest tajemnicze”<sup>38</sup>. Miało to, według św. Grzegorza znaczyć, że wizja boskości jest nie tylko poza dyskursywnym poznaniem, ale także ponad wszelką ekspresją słowną. Jakkolwiek człowiek nie jest w stanie wyobrazić sobie tej wizji, jednakowoż wie od razu, iż jej doświadcza. Nigdy też nie będzie przekonany, że zjednoczenie osiągnęło pełnię. Palamas idzie śladem św. Grzegorza z Nyssy, dla którego „epaktasis”, czyli niewyczerpalny charakter wizji Stworzyciela, jest spowodowany nieskończonością natury Boskiej Istoty. Nawet w „przyszłym wieku” nie będzie końca boskiego objawiania się i dusza zawsze będzie w drodze

---

następujący przekład tego fragmentu: „Światło Przemienienia Pańskiego nie zaczęło się i nie skończyło. Pozostało nieograniczone (w czasie i w przestrzeni) i niepostrzegalne dla zmysłów, mimo, że kontemplowały je cielesne oczy...”.

<sup>36</sup> P a l a m a s , (Agioretikos Tomos uper ton hesyxazontn (Tomos Hagioreticos), PG 150, 1833D.

<sup>37</sup> P a l a m a s , Defense..., I, #3, 4, wers 33-36, s. 113-115.

<sup>38</sup> Biblia Tysiąclecia, Ks. Sdz, 13, 17-18.

„ku”, zawsze spragniona jeszcze głębszego zjednoczenia. Palamas wyraża to słowami: „On (święty) rozumie zatem, że jego wizja jest nieskończona, ponieważ jest to wizja Nieskończonego. Dlatego też nie jest w stanie dostrzec granic tej Światłości; a ponadto odczuwa jak słaba jest jego zdolność recepcji owej Boskości”<sup>39</sup>.

### 3. Bóg Jedyny i Troisty

Z założeń teologii apofatycznej wynika, iż Bóg stoi ponad jednością i ponad wielością, ale jednocześnie jest monadą i triadą. Odwieczny problem jedności i wielości w greckiej filozofii znalazł swe rozwiązanie w filozofii chrześcijańskiej. Ojcowie IV wieku, wieku „trynitarnego”, dokonali ogromnego wysiłku, by wyjść poza pojęcia myśli hellenistycznej, bowiem pozostanie w ich kręgu groziło z jednej strony herezją sabe-  
liańską lub ariańską<sup>40</sup>, z drugiej pogańskim wielobóstwem. Przez przyjęcie formuły homoousios<sup>41</sup>, niebezpieczeństwo zostało zażegnane. Od tej pory Trójca Święta, będzie rozumiana jako tożsamość monady i triady, tożsamość jednej natury i trzech hipostaz. W Wykładzie czytamy: „Osoby jednoczą się bowiem, jak powiedzieliśmy, nie stapiając się ze sobą, lecz przebywając w sobie wzajemnie. I pozostają też we wzajemnym przenikaniu się poza wszelkim stopniem czy zmieszaniem. Nie znajdują się więc także na zewnątrz (Ojca-Przyczyny), czyli jakoby odcięte (od Niego) w samej istocie, jak to głosił Ariusz. Niepodzielnie – jeśli wolno rzecz tak streścić – istnieje Boska natura w oddzielnych (Osobach) niby jedno wspólne światło trzech słońc, które się ze sobą przenikają i świecą razem”<sup>42</sup>.

Przy jedności substancji, różnica między osobami Trójcy Św. jest widoczna poprzez ich wzajemną relację. „Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią we wszystkim jedno – z wyjątkiem niezrodzoności, zrodzoności i pochodzenia”<sup>43</sup> pisze autor wymienionego traktatu. Należy rozumieć to, poprzez przyjętą za tradycją Ojców Greckich formułą, według której nie-

---

<sup>39</sup> P a l a m a s , Defense..., I, #3, 22, wers 25-30, s. 159.

<sup>40</sup> Zob. C . V . M a n z a n a r e s , Pisarze wczesnochrześcijańscy - Mały Słownik, przekł. E. Burska, Warszawa 1996, Ariusz s.20, Sabeliusz s.110.

<sup>41</sup> Formuła przyjęta przez Sobór Nicejski w 325r, która głosiła, iż Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są równi co do istoty.

<sup>42</sup> J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 48.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 44.

zrodzony Bóg rodzi Syna i odeń pochodzi Duch Święty działający poprzez Syna.

„Wszystko razem – pisze Jan z Damaszku – co ma Syn i Duch, mają to od Ojca, nawet sam byt. I jeśli coś nie jest Ojcem, to nie jest też Synem ani Duchem. I jeśli nie ma czego Ojciec, to tego nie ma również Syn ani Duch. I dzięki Ojcu, czyli dzięki temu, że jest Ojcem, jest i Syn i Duch. I dzięki również Ojcu ma Syn wszystko, co ma i tak samo Duch – to znaczy dzięki temu, że ma to Ojciec... Ilekroć więc uwagę swoją zwrócimy na Boską naturę, na Pierwszą Przyczynę i jednowładztwo (monarchia)... przedstawi się nam jedność. Ilekroć zaś weźmiemy pod uwagę hipostazy, w których ona istnieje, lub mówiąc ściślej, którymi jest i co wzięło byt od Pierwszej Przyczyny... czyli jeśli weźmiemy pod uwagę Osoby Syna i Ducha Świętego – wtedy stwierdzimy, że to Trzem (Osobom) należy się adoracja”<sup>44</sup>. Zauważmy, iż mimo różnicy pochodzenia, stosunek między trzema hipostazami jednego Bóstwa, nie jest relacją wzajemnej zależności. Chrystus i Duch Święty to dwie odrębne osoby pochodzące od jednego Ojca, które są jednocześnie nierozłączne w działaniu objawiającym Jego obecność. Jan Damasceński wyjaśnia to z dużą precyzją: „Trzeba zaś wiedzieć, że o Ojcu nie mówimy, iż jest z kogoś, tylko jest Ojcem Syna. O Synu znów nie mówimy, że Przyczyną ani też Ojcem, mówimy natomiast, że jest z Ojca i że jest Synem Ojca. O Duchu Św. mówimy, że jest z Ojca i nazywamy Go Duchem Ojca”<sup>45</sup>.

Kiedy Palamas mówi o Bogu, zawsze ma na myśli Trójkę Świętą: „poza boskością w Trzech Osobach niczemu nie nadaję imienia boskości, ani Esencji, ani Osobie”<sup>46</sup>, stwierdza. Arcybiskup Salonik rozumie dogmat o istnieniu Trójjedynego Boga w duchu rozważań Ojców Kapadockich. Przyjmuje go więc jako antynomię, która głosi, iż w jednej niepodzielnej Boskiej Istocie znajdują się trzy równorzędne Osoby-Hipostazy. Ich istnienie nie powoduje jednak żadnego rozróżnienia w Bogu, pozostaje On idealną Jednią. Jednakowoż, nie możemy zredukować trzech hipostaz do jednej. Są one oddzielnymi, istotowymi tożsamościami.

Według autora Triad, Trójca Święta właśnie dlatego pozostaje w centrum doświadczenia religijnego, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem, poprzez które Bóg wychodzi ku człowiekowi. Zawsze bierze

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 42-45.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>46</sup> P a l a m a s , Tomos Hagioreticos, PG 150, cd. 725B.

ono swój początek w Ojcu, przechodzi przez Syna, i spełnia się w Duchu św. Trójjedyny Bóg objawia się, pozwala w Sobie uczestniczyć. Św. Grzegorz znajduje zatem w Trójcy Świętej ontologiczną podstawę dla rozróżnienia w boskiej naturze niedostępnej ludziom esencji (istoty Bóstwa), oraz udzielanych stworzeniom energii. Te boskie energie są trojakiiego rodzaju, gdyż odzwierciedlają życie Trzech Osób, z drugiej zaś stanowią jedność jako wspólna własność Trójcy. Pochodzą wszak od Ojca, o którym twierdzimy, że jest źródłem mocy, mądrości, światła. Różne przejawy boskiej natury, które św. Grzegorz nazywa za Maksymem Wyznawcą boskimi energiami, ukazują nam Trójcę Świętą jako źródło i cel mistycznego doświadczenia<sup>47</sup>.

W metafizyce światła Grzegorza Palamasa, takie rozumienie Trójcy Świętej konstytuuje drogę *qewsiw* (przebóstwienia) człowieka. Pierwszą przyczyną i ostatecznym celem tej wędrówki jest Trójjedyny Bóg widziany, jako istotowa całość. Nie można jednak inaczej dojść do Ojca jak przez Syna, nie można też rozważać tajemnic Syna nie będąc oświeconym przez Ducha. To jego działanie otwiera człowieka na nie-stworzone Światło, którego istnienie potwierdza Osoba Chrystusa. Przez uczestnictwo w poznawalnej istocie Syna, boskim *fw=v*, dochodzimy do Absolutu, przebóstwienie osiąga pełnię.

Aby lepiej zrozumieć myśl św. Grzegorza, musimy przyjrzeć się bliżej rozróżnieniu Ojców poświęconemu osobie Chrystusa. Wokół drugiej hipostazy Trójcy Św. narosło najwięcej kontrowersji i dyskusji, co wyraża ilość powstałych dogmatów soborowych, określonych jako chrystologiczne. Jednym z najtrudniejszych zadań okazało się ustalenie wzajemnego stosunku boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. W czasie kolejnych soborów (od efeskiego w 431 r. po drugi nikejski w 787 r.) kładziono nacisk bądź na człowieczeństwo, bądź na boskość. W literaturze zachodniej przeważa opinia, iż zwyciężyła koncepcja monofizycka, która akcentuje boską naturę Chrystusa kosztem rozumienia Jego osoby w ludzkim, historycznym wymiarze. Należy sądzić, że jest to dużym uproszczeniem, zwłaszcza gdy dokładnie przestudiuje się rozważania św. Maksyma, które zostały uprawomocnione przez VI Sobór Powszechny, sprowokowany herezją monoteletyzmu. Św. Maksym rozwija koncepcję Ojców Kapadockich uznającą, iż każdemu stworzeniu przysługuje nieod-

---

<sup>47</sup> Zob. P a l a m a s, Theophanes, PG 150 cd. 941; W . Ł o s s k i , Teologia Mistyczna..., s. 62.



łączna od jego natury energia – wola. Wobec tego, w Chrystusie obok działającej woli boskiej znajdowała się wola ludzka, konstytuująca autentyczne człowieczeństwo Logosu<sup>48</sup>. Ona też dostosowała się do boskiej natury Syna Bożego, nie będąc przez to ani przysłoniętą, ani umniejszoną<sup>49</sup>. Zatem w Chrystusie unia dwóch natur jest hipostatyczna, tzn. nie powoduje podziału na dwie niezależne istoty, boską i ludzką, lecz zamyka się w jednej hipostazie, postaci Boga Wcielonego. Mógł więc pisać Jan z Damaszku: „Jeden bowiem jest Chrystus (...). Dlatego i chwała związana w sposób naturalny z Bóstwem, stała się wspólną obydwu naturom wobec tożsamości hipostazy, ale też i słabość, związana z ciałem, podobnie obydwu naturom stała się wspólna”<sup>50</sup>.

#### 4. Przebóstwienie człowieka

Człowieczeństwo w Chrystusie pozostając nie zmieszane z Jego boskością, stało się dla doktora hezychazmu podstawowym warunkiem umożliwiającym spotkanie człowieka z niepoznawalnym Bogiem. Właśnie dlatego Palamas uważa Chrystusa za jedyne pośrednika, tajemnicze miejsce styczności humanum z divinum. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” głosi przecież tak charakterystyczne dla teologii Wschodu, wielokroć cytowane credo św. Atanazego<sup>51</sup>. Konsekwentnie, jedynym sposobem zrealizowania ideału pełnej wolności człowieka jest otwarcie się na niestworzone Światło – energię boskiej natury Chrystusa. On jako hipostaza Logosu, przez swoje wcielenie pokonał nieprzekraczalną dla człowieka barierę śmierci, grzechu i natury.

---

<sup>48</sup> Por. J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 158 : „ponieważ zatem Chrystus ma dwie natury, utrzymujemy, że ma również dwie naturalne wole chcenia i dwa naturalne działania”; por. M a k s y m W y z n a w c a , Disputatio cum Pyrrho, PG 91, 344, 345D-348A.

<sup>49</sup> Por. J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 178: „jednak ciało Pana wzbogaciło się o energie Boskie dzięki owemu najściślejszemu, bo hipostatycznemu zjednoczeniu się ze Słowem nie doznając przy tym żadnego uszczerbku w swoich cechach naturalnych. (...) Podobnie rozumiemy przebóstwienie woli: nie jakby jej naturalne działania uległy przemianie, lecz, że zjednoczyła się z Boską, wszechmocną wolą, stając się wolą wcielonego Boga”.

<sup>50</sup> J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 172.

<sup>51</sup> Por. W . H r y n i e w i c z , Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t 27, z. 2 (1980), s. 19-33.

Przygotował tym samym grunt dla działania Ducha Świętego, trzeciej z Osób Trójcy.

Jest ona najbardziej skryta, niejawna, nie posiada swego oblicza: „Syn jest obrazem Ojca, a Duch obrazem Syna”, pisze Jan z Damaszku dodając, iż Duch objawia się poprzez działanie<sup>52</sup>. To pierwszy pośrednik, ten który nawiązuje łączność Stworzyciela ze stworzeniem. Tylko przez napełnienie Duchem, ułomna ludzka natura wchodzi na drogę doskonalenia się. Można powiedzieć, że tak jak Chrystus przyszedł by zbawić ludzką *physis* jako całość, tak Duch Św. jest zesłany indywidualnie, jednostkowo. Każdemu z osobna udziela trudnej do wysłowienia Boskiej emanacji, światła – łaski, którego doktrynę w pełni rozwinął św. Grzegorz Palamas. Tradycja podkreśla przy tym, że pojawienie się przebóstwiającej łaski nie jest aktem gwałtu na ludzkiej naturze, ale czynnikiem koniecznym, by przywrócić ułomnej istocie pełnię wolności. Sensem ludzkiego życia staje się powrót do Boga rozumiany jako przebóstwienie. Wkroczenie na drogę *qeosiv* jest jedynym zadaniem ziemskiego stworzenia. Myśl tę znajdujemy w antropologii św. Maksyma Wyznawcy, który twierdzi, iż człowiek powołany jest do przewycięzania ograniczeń wynikających z bycia stworzeniem, zaś jego naczelne zadanie to partycypacja w bycie boskim<sup>53</sup>.

Tę trudną misję ułatwia człowiekowi zawarty w nim Boży obraz i podobieństwo. W pismach Ojców Kapadockich, jak również syntezie Maksyma Wyznawcy, raczej trudno znaleźć wyraźne określenie, czym jest ów obraz. Ogólne rzecz biorąc, są to idee uczestniczące w Boskim istnieniu, energie przenikające naszą skażoną naturę. A więc tak rozumiany obraz, nie ogranicza się do jednego z aspektów ludzkiego bytu np. ducha czy duszy, ale obejmuje całość psycho-fizyczną. Zauważmy dwie daleko idące konsekwencje ujętej w ten sposób antropologii. Po pierwsze,

---

<sup>52</sup> J a n z D a m a s z k u , Wykład wiary..., s. 32: „Lecz rozumiemy, że jest to istotna Moc mająca własną, odrębną hipostazę, pochodząca od Ojca a spoczywająca w Słowie, które Je objawia (...), ma życie, wolność wyboru, ruchu oraz zdolność działania”.

<sup>53</sup> Z o b . M a k s y m W y z n a w c a , *Ambiquorum Liber*, PG 91, 1088 c; cyt. za J . M e y n d o r f f , *Teologia...*, s. 212: „W ten sposób, w jaki zjednoczone są dusza i ciało, Bóg powinien stać się dostępnym udziałowi w Nim duszy, a za pośrednictwem duszy, udziałowi w Nim ciała, tak aby dusza mogła otrzymać niezmienny charakter, a ciało nieśmiertelność; a wreszcie, by cały człowiek mógł stać się bogiem przebóstwionym dzięki łasce Boga, który stał się człowiekiem”.

człowiek poprzez otwarcie się na działanie Ducha i jego moce jest w stanie odnowić w sobie utracony obraz, stać się z powrotem podobnym Bogu. Po drugie, uznanie człowieka za jedność psychosomatyczną pozwala Palamasowi bronić metody modlitwy, która bazuje na opanowaniu podstawowej funkcji ciała – oddechu. Jednocześnie, czyni uzasadnionym wielki nacisk autora Triad na możliwość zobaczenie niestworzonego Światła (utożsamionego z przebóstwiającymi energiami) oczami ciała, tak jak doświadczyli tego apostołowie na górze Tabor.

### Zakończenie

Oparta na tradycji i dogmacie metafizyka światła św. Grzegorza Palamasa jest jedną z najważniejszych prób wyrażenia doktrynalnych fundamentów duchowości Prawosławia. Doktor hezychazmu, daleki od wprowadzania nowych teorii, jest wiernym świadkiem tradycji. Stara się nie wykraczać poza to, co zostało powiedziane w Piśmie Świętym, w dziełach Ojców Kościoła, potwierdzone dekretami soborowymi.

Wkład Palamasa w teologię bizantyjską został ujęty w formę dogmatu na mocy ustaleń Synodu Ekumenicznego w 1351, zaś w 1368 r św. Grzegorz został kanonizowany. W dziełach arcybiskupa Salonik teologiczne podstawy wschodniej duchowości znalazły swój najpełniejszy wyraz. W ten oto sposób zamknął się teologiczny krąg: Palamas wyszedł od tradycji i wrócił do niej, jako jeden z jej elementów.