

Agnieszka Świtkiewicz

## Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa w artykule B. Krivocheine'a pt. *Asketiczeskoje i bogosławskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*

Grzegorz Palamas (1296–1359), czternastowieczny bizantyński filozof i teolog, jest w Polsce postacią prawie nieznaną. Tymczasem środowiska akademickie Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, a ostatnio także Rosji i Bułgarii, odkrywają w nim autora niezwykle ciekawej doktryny, głęboko zakorzenionej w tradycji Kościoła Prawosławnego<sup>1</sup>. Grzegorz jest twórcą koncepcji nazwanej przez współczesnych badaczy „palamizmem”, wokół której, jak pisze Władimir Łoski, narosło wiele nieporozumień i której prawdziwa wartość została zagubiona<sup>2</sup>. Pogłębia się wszakże przekonanie, iż to właśnie zrozumienie poglądów arcybiskupa Salonik jest warunkiem dotarcia do sedna Wschodniej Ortodoksji. Oparta bowiem na tradycji patrystyki greckiej, metafizyka światła Palamasa jest jedną z najważniejszych prób przedstawienia w języku filozoficznym fundamentów wschodniego chrześcijaństwa. Wielu badaczy jego dorobku uważa więc, iż

---

<sup>1</sup> Zob. bibliografia oraz stan badań w: G. Mantzardis, *Przebóstwienie człowieka*, przeł. I. Czaczkowska, wyd. Praw. Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1997, s. 133–135. Bibliografia ta, chociaż kończy się na roku 1984, w pewnym stopniu oddaje stan badań nad dziełami św. Grzegorza. Najnowszą książką, która ukazała się przed kilkoma miesiącami, jest: F. Demetropulos, *Augoustinos kai Gregorios Palamas, Filosofia phai piste*, Ploeregia, Athena 1997. Książka ta zawiera w pełni aktualną bibliografię.

O rosnącym zainteresowaniu dziełami Palamasa świadczy również fakt, iż podczas odbywającego się w Erfurcie X Międzynarodowego Kongresu Filozofii Średniowiecznej (25–30.09.97) była oddzielna sekcja poświęcona badaniom nad Grzegorzem Palamasem. Artykuły, które były tam prezentowane (przez środowiska uniwersyteckie Sofii, Tesselonik i Aten), są streszczone w materiałach kongresowych wydanych nakładem Thomas Institut w Kolonii.

Autorem, który jako pierwszy prowadził badania oparte nad całością dzieł Palamasa (studiował je w manuskryptach i część z nich opublikował), był John Meyendorff. Wyniki swoich badań opublikował w klasycznej obecnie pozycji pt. *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Faculte des lettres, Paris 1959. Tam również możemy znaleźć dokładny życiorys Palamasa (s. 45–170) oraz dokładny spis jego dzieł (Apendyks 1, s. 331–401).

<sup>2</sup> W. Łoski, *The theology of Light in the thought of St. Gregory Palamas w In the Image and Likeness of God*, London 1988, s. 45–69.

napisane przezeń podstawowe dzieło *Triady*<sup>3</sup> było dla teologii i filozofii czternastowiecznego Bizancjum tym, czym dla zachodniego chrześcijaństwa *Summa Teologiczna*.

Palamas jest również główną postacią największej kontrowersji teologicznej w czternastowiecznym Bizancjum. Dotyczyła ona możliwości poznania Boga przez człowieka i zmusiła autora *Triad* do wyraźnego określenia swej postawy wobec zastanej tradycji filozoficznej. Jak trafnie zauważa W. Łoski, ten typ problematyki jest cechą charakterystyczną wszelkich kontrowersji dogmatycznych w łonie Kościoła Wschodniego<sup>4</sup>.

Prace W. Łoskiego dotyczące wschodniej ortodoksji są uznane za podstawowe dla badanego przez nas tematu. Najwybitniejszy znawca problematyki „palamizmu”, J. Meyendorff, tak ocenia *Teologię Mistyczną Kościoła Wschodniego*: „jest to praca już klasyczna, jeśli chodzi o zrozumienie relacji Bóg–człowiek na chrześcijańskim Wschodzie”<sup>5</sup>. Podobnie wysoką notę stawia Meyendorff zbiorowi esejów W. Łoskiego pt. *Vision of God*<sup>6</sup>, zawierającemu cytowany już przez nas artykuł pt. *The theology of Light in the thought of St. Gregory Palamas*.

Dla uważnego czytelnika może wydać się nieco zastanawiająca ogromna zbieżność, czy miejscami wręcz identyczność omawianych prac z wydanym w 1935 roku artykułem B. Krivocheine’a pt. *Asketiczeskoje i bogosławskoje uczenie sw. Grigorija Palamy*. Rzeczywiście, uważna lektura i porównanie tych tekstów wskazuje, iż Łoski zapożycza z pracy Krivocheina nie tylko cytaty z dzieł Palamasa, ale i tok wywodów wraz z zawartymi w nich porównaniami czy obrazami<sup>7</sup>. Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jak doszło do tej sytuacji.

Ojciec Bazyli Krivocheine w momencie napisania swego artykułu (tzn. w 1935 roku) był młodym mnichem przebywającym w klasztorze św. Pantaleona na Górze Atos. Skrył się tam przed „szalejącą w Rosji rewolucją”, o czym wspomina w swoim artykule I. Hausherr<sup>8</sup>. Ten znakomity francuski patrolog i historyk

<sup>3</sup> *Triady w obronie świętych hezychastów*, PG CL 835; *Defense des saints hesychastes*, wstęp oraz wydanie krytyczne J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense 30–31, Louvain 1959, wersja grecko-francuska; wybór z *Triad: The Triads*, tłum. na język angielski N. Gendle, wstęp J. Meyendorff, SPCK, Holy Trinity Church, London 1983.

<sup>4</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Inst. Wyd. PAX, Warszawa 1983 s. 5–13.

<sup>5</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, IW PAX, Warszawa 1984, s. 290.

<sup>6</sup> W. Łoski, *Vision of God*, Faith Press, London 1963.

<sup>7</sup> Zwłaszcza widać to wyraźnie na stronach: W. Łoski, *Teologia Mistyczna...* dz. cyt., s. 33 — Krivocheine s. 117; s. 32 — s. 117, przyp. 79; s. 61 — s. 123, przyp. 119, s. 198 — s. 138, przyp. 167; s. 199 — s. 139 i wielu innych. Oraz W. Łoski, *On the image and likeness of God*, London 1988, w artykule *The theology of Light in the thought of St. Gregory Palamas*, s. 45–69.

<sup>8</sup> I. Hausherr, *A propos de spiritualite hesychaste: Controverse sans contradictetur*, w: „Orientalia Christiania Periodica”, III, 1937, s. 260–277. Artykuł jest odpowiedzią na zarzuty postawione Hausherrowi przez o. Bazylego Krivocheine, po ukazaniu się pracy francuskiego badacza pt. *La methode d'oraison hesychaste*, w: „Orientalia Christiania”, vol

filozofii z wielką sympatią opisuje pełnego zapału młodzieńca, którego niespodziewanie spotkał w miejscu tak oddalonym od zgiełku świata<sup>9</sup>. Młody mnich nie długo cieszył się spokojem Atos, wiele czasu spędził podróżując, studiując, pisząc. Zmarł jako archimandryta Brukseli, uznany badacz prac Palamasa i wydawca pisma Symeona Nowego Teologa<sup>10</sup>. Podczas swych studiów i podróży do Francji spotkał i zaprzyjaźnił się z innym rosyjskim emigrantem, Władimirem Łoskim. Myślę, że właśnie owocem tej przyjaźni był fakt, iż Łoski tak często cytował artykuł Krivocheine'a, zarówno w czasie swoich paryskich wykładów, jak i w późniejszych publikacjach.

Praca B. Krivocheine'a, będąca próbą rekonstrukcji systemu myślowego Palamasa, szybko zyskała powszechne uznanie badaczy tego zagadnienia. Została przetłumaczona na język francuski, angielski i niemiecki<sup>11</sup>, stała się powodem wielu kontrowersji i polemik<sup>12</sup>. Również dzisiaj, po sześćdziesięciu latach nic nie straciła ze swej aktualności. Dlatego z wielką przyjemnością przybliżę polskiemu czytelnikowi tę znakomitą publikację.

Ze względu na ograniczoność miejsca, przedstawię tu omówienie artykułu, który liczy ponad 50 stron i zawiera 219 przypisów. Całość tekstu w języku rosyjskim, znajduje się w *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Praga 1936, s. 99–154.

### **Streszczenie pracy o. Bazyla Krivocheine'a pt. *Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenije sw. Grigorija Palamy*<sup>13</sup>**

#### *Rozdział 1*

Podstawę filozoficznego systemu św. Grzegorza Palamasa stanowią dwa uzupełniające się elementy, są to ascetyzm i gnoza. Wyjaśniają one sposoby wzajemnego poznania Boga i człowieka, drogi i możliwości dotarcia stworzenia do

IX, 2, 1927; oraz — *Un grand mystique Byzantine: Vie de Simeon le Nouveau Theologien*, tamże, vol. XII, 1928.

<sup>9</sup> „Parmi les moines les visiteurs n'oblieront jamais un jeune moine, polyglotte, trist et grave qui porte sa chair les marques d'un passe la vie heroique.”, I. Haussner, *A propos de spiritualite hesychaste*, dz. cyt., s. 260.

<sup>10</sup> B. Krivocheine, *The Most Enthusiastic Zealot: St. Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor*, Ostkirliche Studien 4 (1955).

<sup>11</sup> B. Krivocheine, *Asketiczeskoje i bogoslawskoje uczenije sw. Grigorija Palamy*, w: „Seminarium Kondakovianum”, VIII, Praga 1936, s. 99–154 ze streszczeniem francuskim; tłum. angielskie w „Eastern Churches Quarterly”, vol. III, 1938, tłum. niemieckie w „Das ostliche Christentum”, Heft 8, 1939.

<sup>12</sup> Zob. I. Hausher, *A propos de spiritualite hesychaste*, dz. cyt.; J. Guillard, *Autour du palamisme*, w „Echos d'Orient” XXXVII, 1938, s. 424–464.

<sup>13</sup> B. Krivocheine swój artykuł oparł na następujących dziełach Grzegorza Palamasa:

a) *Logos eis thaumaston kai isangelon bion tou ousiou kai theoforou Patros hemon Petrou tou en Hagio Orei to Atho askesantos* (*Życie św. Piotra Atonity z Atos*) Migne *Patrologia Graeca* (PG) 150, 996–1040;

Stworzyciela. O. Bazyli czyni w tym miejscu obszerny przypis dotyczący hezychazmu. Wyjaśnia w nim znaczenie tego terminu i jego tradycję sięgającą wspólnot eremitów w Egipcie na przełomie III i IV wieku. Podkreśla, iż hezychazm wynika z głównego celu prawosławnego życia monastycznego, jakim jest zjednoczenie się człowieka z Bogiem.

Zauważa, że w różnych pismach Ojców Kościoła możemy znaleźć wiele wątków „gnoseologicznych”. Trudno jest jednak mówić o jakimś konkretnym systemie. Wynika to z faktu, iż wykład myśli wschodniej patrystyki nigdy nie był tworzony dla potrzeb uniwersytetów. Ojcowie Grecy pisali swe dzieła przede wszystkim w celu obrony ortodoksji przed herezjami lub dania praktycznych wskazówek swoim uczniom. W związku z tym każda próba systematyzacji ich poglądów nosi charakter pewnej stylizacji.

Pytanie o możliwość poznania Boga i o drogi Doń prowadzące stanowi bardzo ważny element doktryny Palamasa. Autor *Triad* trwa w przekonaniu o absolutnej niedostępności Boga dla zmysłów i rozumu. Palamas bezpośrednio nawiązuje tu do Grzegorza z Nyssy i myśli Pseudo-Dionizego. Z tej tradycji wywodzi się również krytyczny stosunek Palamasa do poznania empirycznego i logiki. Są one konieczne, by poznawać świat stworzeń, lecz absolutnie bezużyteczne dla poznania Boga.

Uznanie niepoznawalności Boga nie kończy jednak rozważań św. Grzegorza. Pomost pomiędzy Bogiem i człowiekiem zostaje zbudowany na bazie rozważań antropologicznych. Palamas analizuje kolejno naturę człowieka i jego miejsce wśród stworzeń. Stwierdza, iż istota ludzka, jako stworzona na obraz i podobieństwo

b) *Peri proseuches kai katharotetos kardias* (Rozdziały o modlitwie i czystości serca) PG 150, 1117–1122;

c) *Sen Xenen monachen* (Dialog z Ksene, czyli o spokoju umysłu) PG 150, 1044–1088;

d) fragmenty z polemiki przeciwko Baarlamowi *Triady*, czyli *Hyper ton hieros hesichadzonton* w PG 150 1101–1117, także w: P. Uspienski, *Historia Atona*, cz. 3, wyd. SPB, 1892 s. 27–54 oraz 688–91;

e) Rozprawy przeciwko Akindynosowi *Operum Gregorii Palamae argumenta ex codicibus Coislianis* PG 150 799–814.

f) *Homiliai — Homil. Homilie* PG 150 910–960.

g) *Tou en hagion patron hemon Gregoriou Archipiskopou Thessalonikes tou Palama Homilia 22* (Homilia 22 Ojca świętego Archimandryty Tessalonik św. Grzegorza Palamasa), wyd. Sofokleous K. tou ex Oikonoomon, Ateny 1861

h) *Theofanes he peri Theotetos* (Teofanie — Boże Objawienia) PG 150 910–960

i) *Kephalaiia physika, theologika, etchika te kai praktika 150* (150 rozdziałów o cielesności, teologii moralnej i praktycznej) PG 150 1121–1225.

k) *Homologia tes Orthodoxou pisteos* (Wyznanie wiary prawdziwej) PG 151 763–768

Oprócz tego wykorzystał niektóre dokumenty z epoki, a zwłaszcza te, które powstały przy udziale Palamasa i potwierdzają jego naukę:

*Hagioretikos Tomos hyper ton hesichadzonton* (Tom Hagioretyczny) PG 150, 1225–1236, Akty Soborów: 1322–41, PG 151 679–692, 717–762, PG 152 1273–1284 (Tomy Synodalne), a także P. Uspienski, tamże 728–737, 741–780, 780–785

wo Stwórcy, stoi na skrzyżowaniu dwóch światów. Jest mikrokosmosem, unikalnym miejscem styku świata ducha i ciała.

Doktor hezychazmu pyta dalej o wzajemny stosunek świata aniołów i ludzi, z konieczności analizuje przy tym zagadnienie ludzkiej cielesności. Dochodzi do wniosku, iż człowiek przez swą cielesność jest właśnie doskonalszym obrazem Boga niż aniołowie, ponieważ jest władcą świata materialnego i posiada wolną wolę. Aniołowie zaś, to jedynie Boży posłańcy, absolutnie od Niego zależni. Palamas był zdecydowanym przeciwnikiem poglądu, iż posiadanie ciała jest następstwem grzechu pierworodnego. Według niego pogląd ten jest manichejski i prowadzi do dualizmu materii i ducha. O ważności ciała w procesie poznania Boga i w ogóle w życiu duchowym pisze pięknym językiem w dialogu *Prosopopoetae* (*Prosopopoiia*<sup>14</sup>). Zawarte są w nim następujące myśli:

— obraz Boga w człowieku jest wyrażony zarówno przez duszę, jak i kształt cielesny,

— dzięki temu człowiek ma doskonalszy sposób poznania Boga niż czyste intelekty anielskie,

— człowiek ma moc przekazywania życia, zaś ciało jest powodem i przyczyną umocnienia więzi człowieka i Boga.

Na skutek grzechu pierworodnego utraciliśmy wprawdzie Boże podobieństwo, lecz zachowaliśmy Jego obraz. Dlatego śmierć ciała to nie uwolnienie duszy, ale uzyskanie przez ciało innej formy, nowej energii.

Centrum duchowego życia człowieka stanowi serce, które jest także specjalnym organem intelektu<sup>15</sup>.

Konkluzję rozważań Palamasa stanowi myśl, iż człowiek może poznać Boga już tu na ziemi, co dokonuje się poprzez odkrywanie zaciemnionego przez grzech obrazu. Droga ta składa się z trzech etapów:

1. pokuty i żalu za grzechy,
2. modlitwy i dobrych uczynków,
3. zmiany stanu umysłu.

Ten ostatni element Palamas opisuje dokładniej w dialogu *O modlitwie* (*Peri Proseuches*), czerpiąc z myśli Pseudo-Dionizego. Składają się nań trzy stopnie:

- umysł nastawia się na odczucia wewnętrzne,
- umysł zwraca się ku samemu sobie,
- umysł przez modlitwę wznosi się ku Bogu, jest to droga wznoszenia się i rozwoju (*syneledzin*).

O. Bazyli przedstawia również rodzaje modlitwy umysłu zawarte w nauce Palamasa i sformułowane w *Triadach* pod wpływem zarzutów Barlaama. Opisuje

<sup>14</sup> O ważności tego utworu zob. M. Jugie, *Palamas*, col 1749, 1915 r.; M. Jugie, artykuł w „Bizantijskije Obrazowanie”, t. 1, s. 103–106, (w artykule Krivocheine’a s. 103, przyp. 11)

<sup>15</sup> Zob. *Triady*; patrz także W. Wyszczelawcew, *Serdce w christianskoj i indijskoj mysli*, Paryż 1929, s. 12–14 i nast., (w artykule s. 105 oraz przyp. 23 tamże).

metodę modlitewną jako *epistemonike*, co o. Bazyli tłumaczy słowem *chudożestwennaja*, i stara się ją umieścić w kontekście tradycji prawosławnej.

Grzegorz Palamas zaleca również początkującym mnichom, by powiązali modlitwę z kontrolą oddechu. Mają dzięki temu uzyskać zjednoczenie umysłu z sercem, stan *wewnętrzznego przebywania umysłu*. Palamas radzi także, by modlić się w pozycji siedzącej, ze wzrokiem skierowanym na część środkową ciała, tzn. na pępek lub mostek — *to edzo schema*. Ma to umożliwić *zamknięty obieg umysłu*. Również i ten motyw Palamas czerpie z tradycji dionizjańskiej i rozwija w *Triadach*. Pisze tam wprost, iż metoda ta nie jest drogą jedyną, ale szczególnie polecaną początkującym. Grzegorz kładzie wielki nacisk na trud związany z modlitwą hezychastów i traktuje ją jako narzędzie, nie zaś cel<sup>16</sup>. Celem zaś jest osiągnięcie wewnętrznego wyciszenia (hezychii), które pozwala na działanie przebóstwiającego światła. To jednak, czy człowiek dostąpi łaski, zależy wyłącznie od Boga. Jednocześnie, całe działanie człowieka nie może być powodowane ciekawością, lecz wyłącznie głęboko przeżyta miłością do Stwórcy.

Palamas wyjaśnia dalej, że poszczególne stopnie modlitwy umysłu mają doprowadzić do jedności psychosomatycznej człowieka, by osiągnąć *umysłowe uczucie (aisthesis noera)*. Zachodzi tu efekt *stłumienia* umysłu na korzyść odczuć cielesnych. Stanem doskonałym jest zjednoczenie całego człowieka z Bogiem (*Theo singenesthai*) i wieczna radość. Jest to właśnie stan hezychii, zawieszenie procesu myślowego i zmysłowego. Najdoskonalsze połączenie milczenia umysłu (*noeten sigen*) i modlitwy umysłu osiągnęła wśród istot ludzkich Matka Boga-Człowieka.

O. Bazyli poświęca ciekawy passus zagadnieniu poznaniu Boga przez negację i analogię, w myśli Pseudo-Dionizego i Palamasa. W konkluzji Krivocheine pisze, iż głównym celem Palamasa była chęć pokazania, że harmonia duszy i ciała jest gwarancją zjednoczenia się z Bogiem już tu, na ziemi.

## Rozdział 2

Krivocheine rozważa antynomię, jaką jest Bóg niedostępny w swoim istnieniu i jednocześnie poznawalny poprzez udzielane ludziom energie. Celem metafizyki Grzegorza Palamasa była próba wyjaśnienia tego procesu.

Z jednej strony Palamas jest kontynuatorem linii apofatycznej Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy. Pisze on, że Bóg przekracza wszelki byt znany i idealny, że nie ma dla Boga imion ani w tym, ani w przyszłym wieku, brak słów i brak obrazów dla przedstawienia Jego istoty. Ową istotę Boga nazywa Palamas *Bogiem Samym w Sobie*, określa ją również jako *hyperousiotes (ponadistotowa), he en kryphois hyperousiotes, anekphoitetos kai anekphantos*<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> B. Krivocheine poświęca obszerny akapit zarzutom współczesnych badaczy wobec metody hezychastów (s. 112–113).

<sup>17</sup> *Theoph.* PG. 150, 937 CD., (w artykule przyp. 80).

Z drugiej strony Palamas twierdzi, że w Bogu jest akt udostępnienia i objawienia się światu. Określa to za pomocą dionizjańskiego terminu *proodos*. Oznacza on dokładnie *wystąpienie do przodu*, czyli pozaczasowy, nie stworzony akt boski, dzięki któremu Bóg się objawia. Są to właśnie boskie energie, przedstawione w kontraście do niepoznawalnej boskiej istoty — *ousia*.

Mimo ciągłego podkreślania rozróżnienia istoty i energii czasami terminy te stosowane są zamiennie, w zależności od znaczenia. Taki przypadek spotykamy u Jana Damasceńskiego, w jego rozważaniach o naturze Boga Jednego w Trzech Hipostazach. Mówi on o jednej istocie i jednym poruszeniu (*resp.* wylaniu) w Trzech Hipostazach: *kai to hen kai tauton ten kineseon, en gar edzahma kai mia kinesin ton trion hypostaseon*<sup>18</sup>.

Wytlumaczenie antynomii niepoznawalnej istoty i poznawalnych energii, jest możliwe tylko poprzez *ponadistotową* naturę Boga. Dlatego Palamas buduje system teologiczny, nie zaś filozoficzny. W dziele *Kephalia* znajdujemy rozważania poświęcone rozróżnieniu istoty Boga od jego energii.

Energie są nierozdzielne od istoty Boga (*to achoriston*), zarówno myślowo jak i realnie. Zrozumienie tego wyklucza możliwość postawienia Palamasowi zarzutu dwubóstwa (*ditheia*) lub wielobóstwa. Energie jako nieodłączne od istoty Boga są nie stworzone. Gdyby były stworzone, to i stworzony musiałby być Bóg. Jedynie rezultaty działania energii są stworzone. Znajduje to swoje potwierdzenie w dokumentach soborów z 1347 i 1351 roku.

### Rozdział 3

Trudno znaleźć w dziełach Grzegorza raz wyłożony, spójny system poświęcony zagadnieniu Trójcy świętej. Z pojedynczych myśli autora *Triad* o. Bazyli składa następujący obraz. Palamas nie oddziela trzech hipostaz od boskiego istnienia. Twierdzi, iż w każdej z nich przebywa jednocześnie całość bóstwa, ale zakłada jednocześnie realne różnice między hipostazami. Pisze przy tym, że troistość Boga nie jest Jego istotą. I tak Palamas dochodzi do kluczowego twierdzenia: całej Trójcy świętej, jako Bogu niepodzielnemu, przysługuje jedna, wspólna energia. Mamy zatem Boga w trzech niezmiyszanych hipostazach, którym przysługuje jeden ruch i jedna energia. Jeżeli Palamas mówi o Synu i Duchu św. jako o energiach Ojca, to rozumie przez to pełne o władnięcie energiami Ojca pozostałych Osób. Dochodzimy tu do bardzo ważnego punktu w nauce Grzegorza. Otóż wszystkie energie są hipostatyczne, tzn. żadna z nich nie występuje bez osoby Trójcy świętej. Jednocześnie żadna z energii nie posiada własnej hipostazy (*enhyposiaton, ahythypostatot*) i dlatego Trójca święta nie przekształca się w cztery lub więcej osób.

To, że Bóg w całości obecny jest w każdej z energii, oznacza, iż w pełni objawia się światu. Palamasowi, podobnie jak Pseudo-Dionizemu, była zupełnie

<sup>18</sup> Zob. artykuł s. 118, przyp. 81.

obca myśl obecna w neoplatonizmie, iż Bóg objawiając się światu umniejsza swoją istotę<sup>19</sup>. I jeżeli Palamas za Pseudo-Dionizym nazywa istotę *wyżej leżącą* (*hyperkeimene*), zaś energie *niżej leżącymi* (*hypheimene*), to wyraża myśl nie o umniejszeniu energii względem istoty, ale o tym, iż istota jako przyczyna energii musi być uważana za coś wyższego. Nie rozumie przez to czasowego, logicznego porządku powstania, ponieważ w konsekwencji byłby to podział w istocie Boga. Chociaż Palamas określa stosunek istoty i energii jako relację przyczyny i skutku (*to aition kai to aitiaton*), to myśli raczej o zależności typu Ojciec–Syn. Jest to porządek wewnątrz istoty Boga, nie zaś porządek epistemologiczny. Dlatego nie może być analogii do przyczyny-skutku w świecie stworzonym. O. Bazyli przytacza tu cytaty z aktów Soboru 1351 roku, które potwierdzają: jedność istoty i energii, ich nie stworzoność, brak logicznego następstwa przyczyny (istoty) i skutku (energii) w Bogu, oraz fundamentalny fakt, iż istota pozostaje niedostępna i niejawna, zaś energie są udzielane i poznawalne.

Palamas poświęca rozprawę *150 Rozdziałów...* (*Kephalaia...*) oraz dialog *Teofanes* dowiedzeniu niepoznawalności boskiej istoty. Pisze on, iż możliwość poznania istoty Boga powodowałaby zlanie bóstwa z poznającym i w konsekwencji powstanie niezliczonej ilości hipostaz (*myriohypostatos*). Możliwość pełnego poznania Boga (*noente energeia*) Bożej energii uczyniłaby ludzi bogami z natury. Wreszcie, uczestnictwo w istocie Boga zakłada jej podzielność, co jest ewidentnym błędem doktrynalnym. Palamas rozważa słowa św. Pawła o *uczestnikach bożej natury*, by uznać, że akceptując antynomię bożej poznawalności i niepoznawalności pozostajemy w granicach pobożności.

Istota Boga jako taka (*katheauton*) jest niepoznawalna, lecz jednocześnie udzielalna przez wyptywające z niej energie. Palamas używa wielu obrazów (na przykład dysku słonecznego i jego promieni), by oddać tę sytuację. Podkreśla przy tym, nieadekwatność rzeczywistości boskiej i ludzkiej. Krivocheine zwraca uwagę na występujący tu dionizjański wątek znaczenia poznania symbolicznego.

Jednym z głównych zarzutów wobec doktryny Palamasa było oskarżenie jej o herezję, wynikającą ze złożoności Boga z istoty i energii. W związku z tym Krivocheine rozważa zbieżność nauki Grzegorza z dogmatyką prawosławia. Przytacza najpierw dokumenty Soborów z roku 1351 i 1352 mówiące o złożoności Boga i jednoczesnej Jego prostocie. Następnie o. Bazyli streszcza poglądy samego Palamasa zawarte w *Kephalaia, Homologia...* Twierdzi on, że energie nie mogą być oderwane od istoty Boga, nie są również jej akcydensami (*symbebekota*), lecz wiecznie trwałymi, niezmiennymi elementami. Energie, to czysta Boża aktywność wypełniająca Bożą istotę tak dokładnie, że nie pozostaje miejsce na żadne doznanie (*pathos*).

Krivocheine zauważa, że problem złożoności istoty Boga budzi ogromne spory i polemiki. U podstaw tego leży metoda badawcza wychodząca od katafatycznej

<sup>19</sup> Zob. W. Łosski, *Oricatelnoje bogosłuwowe w uczeniu Dionizego* w: „Seminarium Kondakovianum”, III 1929, s. 133–144; artykuł s. 121, przyp. 102



teologii Kościoła Zachodniego. Jej fundamentem jest tomizm, pozostający w opozycji do teologii apofatycznej Ojców greckich. Zarzut takiego podejścia Krivocheine stawia przede wszystkim Martinowi Jugie<sup>20</sup>. W wielu przypisach wyluszcza swoje zarzuty oraz opisuje konsekwencje badania Palamasa z punktu widzenia tomizmu. O. Bazyli pisze, iż w tomizmie następuje utożsamienie istoty i istnienia Boga, przy czym ta absolutna prostota traktowana jest w kategoriach logicznych i stanowi ontologiczną podstawę bóstwa. Zrozumiałe więc jest, że wobec takiego stanowiska, idee Palamasa są błędne metodologicznie i heretyckie.

Krivocheine nie wdaje się w szerszą polemikę, zauważa tylko, iż zachodni katafatyzm odrzuca dogmat Trynitarny prawosławia. Odrzuca również tradycję *proodos theou* Pseudo-Dionizego i Jana Damasceńskiego. W przypisie 144 czyni ciekawą uwagę o św. Augustynie. Twierdzi mianowicie, iż jedynie Augustyn, dopuszcza myśl o ideach egzystujących w umyśle Boga i nie powodujących podziału Jego istoty *simpliciter multiplex*.

O. Bazyli wyjaśnia następnie, dlaczego podejście tomistów, z punktu widzenia wschodniej ortodoksji, jest błędne. Otóż konsekwentny apofatyzm głosi, iż określenia typu *byt, istnienie* nie mogą stanowić wyczerpujących określeń Boga *Samego w Sobie* — *katheauton*. Bóg, jako ich twórca, wszystko przekracza i uchyla się prawom rządzącym światem stworzeń. Dlatego nie możemy właściwości bytu stworzonego i rządzących nim praw logiki przenosić na Byt Boga. Zatem uzasadnione jest stosowanie antynomii w nauce o Trzech Hipostazach, dwóch naturach Chrystusa, o energiach i istnieniu.

Niezrozumienie i ignorowanie apofatyizmu w doktrynie Palamasa, pisze o. Bazyli, jest jedną z przyczyn ataków na jego teologię. Z jednej strony, trudno jest mówić o wyłożonym systemie teologii katafatycznej i apofatycznej w dziełach św. Grzegorza. Z drugiej strony, liczne uwagi, jakie znajdujemy w *150 Rozdziałach...*, w *Teofanes* oraz cytaty z Pseudo-Dionizego nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do jego stanowiska. Palamas uważa, iż dystynkcje zawarte w Bogu są nie do wyrażenia ani w kategoriach logiki, ani w innych terminach bytów stworzonych. Według niego, o Bogu możemy mówić tylko *na sposób Boga* — *theotrepes*, również owe dystynkcje istnieją *na sposób Boga* — *theotrepes aporretos* (tajny, zakazany, niewypowiedziany). Podział w Bogu na istotę i energie Palamas określa jako *przedmiotowe rozróżnienie* — *pragmatike diakrisis*, w kontraście do określenia *przedmiotowe rozdzielenie* — *pragmatike diairesis*, którego w Bogu nie ma. Ten podział w Bogu, jest czymś w rodzaju *distinctio realis minor*, tzn. istnieje w przedmiocie, ale nie narusza jego jedności.

---

<sup>20</sup> M. Jugie, *Palamas*, w: *Dictionnaire De Theologie Catholique*, 12, col. 1735–1776; *Palamite. Controverse*, tamże, Col. 1777–1818; *De theologia Palamitica*, w: „*Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*”, t. 1, Paris 1926, s. 6–33; t. 2, Paris 1933, s. 47–183.

Na koniec Palamas zauważa, iż podziały następują w umyśle poznającego podmiotu (*diakrisis kat' epinoian*), który jest podporządkowany prawom logiki.

Nie stworzone światło to według Palamasa jedna z energii, w której Bóg objawia się światu, przy czym Jego istota pozostaje niejawna. Wyraża to Grzegorz w słowach: *Fos o Theos ou' kat ousian, alla kat' energeian legetai*<sup>21</sup>.

Wszystko co Palamas pisze o energiach, w tej samej mierze odnosi się do boskiego światła. To stanowisko filozoficzno-teologiczne pojawia się jeszcze przed atakami Barlaama, na przykład w *Homilii na Wprowadzenie*. Nawiązuje ono bezpośrednio do ogromnej tradycji Starego i Nowego Testamentu oraz mistyki cerkwi prawosławnej, ma też swoje odniesienia w tradycji patrystycznej. O. Bazyli, za Palamasem, wymienia tu św. Maksyma Wyznawcę i jego *he theia ellampsis*, Symeona Nowego Teologa, od którego pochodzi termin *nie stworzone światło* (*aktiston phos*). W długim szeregu Ojców greckich piszących o boskim świetle pojawiają się Makary Egipski, Teodoryt, Grzegorz Teolog, Andrzej z Krety, Jan Damasceński. Palamas zapożyczając od nich terminologię, nazywa światło wiecznym, pozaczasowym, nie stworzonym; słowem niedostępną, świętą boskością.

Grzegorz Palamas w swoich traktatach, powstałych jako obrona mnichów hezychastów, opisuje naturę niestworzonego światła i sposób, w jaki jest poznawane. Odpowiada i udowadnia, iż jest ono czymś więcej, niż tylko indywidualnym doświadczeniem. Najczęściej przyrównuje boskie światło do Słońca i jego blasku, lecz podkreśla brak adekwatnego (*aparaleiptos*) porównania. W listach do Akindynosa powtarza, że światło jest niematerialne (*achylon phos*) i niemożliwe do opisanego słowami. U podstaw nauki Grzegorza leży *symboliczny realizm*, który oznacza pojmowanie boskiego światła na wzór *quasi-platońskiej* idei. Niestworzone światło w takim rozumieniu stanowi pierwowzór światła stworzonego, posiada również aspekt realny. Zatem boskie światło nie jest zjawiskiem percypowanym wprost intelektualnie. Oddziałuje ono również na zmysły, a więc na całego człowieka<sup>22</sup>.

Palamas wymienia wiele przykładów światła jako zjawiska postrzeganego zmysłowo. O. Bazyli skrupulatnie je przytacza: Adam, przed upadkiem, był odziany w światło, błyszczała nim twarz Mojżesza, gdy schodził z góry Synaj, lśniła nim postać św. Szczepana Męczennika i św. Pawła w momencie nawrócenia, świeciło w grobie Pańskim po zmartwychwstaniu. Wreszcie szeroko jest opisywane i rozważane jako Światło Taboru.

Barlaam zarzuca Palamasowi, iż światło widziane przez apostołów na Górze Tabor musi być fenomenem stworzonym, czymś zależnym, na wzór zjawiska atmosferycznego. Grzegorz odpowiada swemu adwersarzowi, że światło odwiecz-

<sup>21</sup> Palamas, *Contra Accin*. PG. 150, 823; w artykule przyp. 150.

<sup>22</sup> Krivocheine zamieszcza długi cytat z Ag.Tom. PG. 150, 1833 D, w którym jest mowa o świetle objawiającym się odpowiednim sobie zmysłom przyp. 167.

nie przynależy naturze Chrystusa, zaś oczy apostołów zostały chwilowo przemienione przez Ducha świętego, tak by mogli w nim uczestniczyć. Proces widzenia nie był zwykłą percepcją, lecz aktem łaski. Apostołowie mogli zobaczyć (poznać) prawdziwą naturę Chrystusa, zawsze w Nim obecną, lecz niedostępną zwykłym zmysłom. Dopiero przemienione ciało może częściowo uczestniczyć w oglądaniu boskiego światła. Pełne odsłonięcie nastąpi w przyszłym życiu. To tajemnica *ósmego dnia, przyszłego wieku, czyli Królestwa Bożego*. Ludzie święci, przemienieni przez łaskę, mają w nim pewne uczestnictwo już tu na ziemi. Ale prawdziwa istota Boga pozostaje niejawną dla stworzeń, również w *przyszłym wieku*. Jest to absolutnie konsekwentny apofatyzm.

Światło nie jest także przemijającym przedstawieniem Bóstwa (*phasma, indalma*), lecz szczególnym jego symbolem.

Palamas pisze słowami Pseudo-Dionizego, iż miejscem przebywania Boga są mrok i ciemność. Wyjaśnia dalej, że światło tak oślepia, że nie można w nie patrzeć, musimy więc pozostać w ciemności. Krivocheine podkreśla dosłowność, ale i symbolikę takiego przekazu. Oznacza on bowiem znów zdecydowany i konsekwentny apofatyzm.

Nauka o świetle związana jest z problematyką łaski. Łaska jest energią Bożą, która przemienia umysł i ciało. Uzdantnia człowieka do postrzegania boskiego światła poprzez zmianę jego natury (w granicach, rzecz jasna, możliwości stworzenia). Człowiek nie może przejść takiej przemiany ze swej własnej woli. Dlatego światło, pisze Palamas, będąc energią i łaską, nie objawia się w zależności od naszej woli, ale od woli Boga. Bóg, zachowując swoją niedostępność, miesza się (*perichorei*) z naturą ludzi tego godnych. Pojawia się kategoria ludzi świętych z łaski, nie z ich własnej natury (*kat' auten*). Krivocheine wyjaśnia, że rozważania o łasce i jej naturze przekraczają ramy jego pracy. Zauważa natomiast istotne różnice, jakie zachodzą w rozumieniu łaski przez Kościół Wschodni (jest Bożą mocą i nie stworzoną) oraz Kościół Zachodni (stworzona i ograniczona). W tym również upatruje przyczynę krytycznego podejścia do doktryny Palamasa przez takich badaczy jak Martin Jugie czy S. Guichardon<sup>23</sup>.

#### Rozdział IV

Zakończenie pracy o Bazylego składa się z odpowiedzi na trzy podstawowe pytania: 1) czy myśl Palamasa należy do tradycji teologii wschodniej? 2) w jakim stopniu jest zakorzeniona w tej tradycji? 3) co wnosi do niej nowego?

Krivocheine zauważa, że trudno znaleźć obiektywnych badaczy myśli Grzegorza, ze względu na ich aprioryczną metodę badań. Rozumie przez to studiowanie dzieł Palamasa z nastawieniem na podkreślenie bądź jego tradycjonalizmu, bądź

<sup>23</sup> S. Guichardon, *Le probleme de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siecles: Gregoires Palamas, Duns Scott, Georges Scholarios*, Lion 1933

nowatorstwa. W tych właśnie kierunkach formułowane są zarzuty wobec tekstów, jakie stawiają M. Jugie, S. Guichardon, I. Hausherr.

Artykuł B. Krivocheine'a zawiera bardzo liczne przypisy, w których polemizuje z tymi poglądami. Uważa, że teologia Palamasa ma solidną podstawę doktrynalną w dziełach Ojców greckich. Jego nauka o świetle Taboru posiada swoje korzenie w pismach Symeona Nowego Teologa, Grzegorza Teologa, Andrzeja z Krety i Jana Damasceńskiego. Wątek łaski znajdujemy w pismach Makarego Egipskiego, natomiast z rozróżnieniem istoty i energii spotykamy się już u Pseudo-Dionizego, Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy i Jana z Damaszkum.

Krivocheine podkreśla, że dzieła Palamasa nie są kompilacją luźno zestawionych elementów tradycji, ale zawierają problemy na nowo przeżyte i przemyślane, przeniknięte jedną myślą. W jego doktrynie znajdujemy przede wszystkim rozwinięcie antropologii Ojców greckich oraz podkreślenie znaczenia człowieka jako jedności duchowo-cielesnej. Również problematyka rozróżnienia boskiej istoty i energii uzyskuje w pełni teologiczne i filozoficzne podstawy.