

Agnieszka Świtkiewicz-Blandzi

Metafizyka światła Grzegorza Palamasa

Św. Grzegorz Palamas, 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 prawosławnego¹. Coraz powszechniejsze staje się przekonanie, iż metafizyka światła Palamasa stanowi jedną z najważniejszych prób wyrażenia doktrynalnych fundamentów duchowości prawosławia. Na sformułowaną przez arcybiskupa Salonik doktrynę boskich energii — światła, niewątpliwie miała wpływ tradycja, na którą złożyły się myśli Atanazego, Jana Chryzostoma, Makarego z Egiptu i Ewagriusza z Pontu, Cyryla z Aleksandrii, Ojców Kapadockich, Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy, Jana z Damaszku, Symeona Nowego Teologa². Wielu badaczy dorobku doktora hezychazmu uważa, iż jego podstawowe dzieło *Triady*³, było dla teologii i filozofii czternastowiecznego Bizancjum tym, czym *Suma teologii* św. Tomasza dla średniowiecznej Europy.

Pełny tytuł trzech rozpraw, nazywanych w skrócie *Triadami*, brzmi: *W obronie świętych hezychastów*. Wyłożona w nich metafizyka światła Grzegorza Palamasa jest bowiem próbą uzasadnienia możliwości poznania Boga poprzez specjalne doswiadczenie boskich energii — światła, w sposób, w jaki dostąpili tego

¹ Zob. bibliografia oraz obecny stan badań: Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, przekł. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 85-94; G. Mantzardis, *Przebóstwienie człowieka*, przekł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 133-135; A. Świtkiewicz, *Próba rekonstrukcji myśli Grzegorza Palamasa*, „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3, s. 153-165.

² Por. G. Florovsky, *Gregoire Palamas et la Patristique*, „Istina” 1961-1962, s. 115-125; C. Kern, *Les éléments de la théologie de Gregoire Palamas*, „Irenikon” 1947, s. 6-33, 164-193; G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, „Eastern Churches Review”, vol. 9, 1977, s. 1-19; K. Ware, *The Debate about Palamism*, tamże, s. 45-64; A. Świtkiewicz, *Doktrynalne źródła nauki św. Grzegorza Palamasa*, „Premisla Christiana” VIII, 1999, s. 373-393.

³ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν, PG 150, 835; *Défense des saintes hesychastes*, wyd. J. Meyendorff, wersja grecko-francuska, Louvain 1959; *The Triads*, tłum. na język angielski N. Gendle, wstęp J. Meyendorff, London 1983.

apostołowie i niektórzy mnisi z Góry Atos. *Triady* powstawały w toku dyskusji z Barlaamem, który zarzucił mnichom heretycką wiarę w możliwość zobaczenia Boga. Zdaniem Kalabryjczyka do tego właśnie prowadziła „modlitwa serca”, długotrwanie i bez przerwy powtarzana formuła „Jezu Chryste zmiłuj się nad nami”. Praktykowanie tej swoistej „mantry” powodowało stan wewnętrznego wyciszenia (hezychii), uzdalniający do widzenia i przeżywania boskiego światła, wizji, jakiej doświadczyli apostołowie na górze Tabor podczas Przemienienia Chrystusa. Barlaam celowo bardzo uprościł i strywalizował ten proces, przedstawiając wielowiekową praktykę modlitewną jako czynność wyłącznie automatyczną, która bez konieczności wewnętrznej przemiany ma doprowadzić do widzenia Boga. Barlaam, stojąc na gruncie teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego, uznał takie twierdzenie za heretyckie i szkodliwe, natomiast owe wizje za objawy umysłowej choroby. W obronie mnichów wystąpił Palamas, który sam przez wiele lat praktykował hezychię na Atos. Będąc, podobnie jak Barlaam, doskonale wykształcony w filozofii greckiej (dzieła Platona i Arystotelesa stanowiły obowiązkową lekturę w toku nauczania w czternastowiecznym Bizancjum), posiłkując się, jak swój adwersarz, *Corpusem* Pseudo-Dionizego, Palamas przede wszystkim pragnął ukazać Barlaamowi, iż swoimi zarzutami podważa podstawy doktryny prawosławia.

Zamiarem Grzegorza nie był więc systematyczny wykład teologii, ale stopniowe odpieranie coraz nowych argumentów, jakie pojawiały się w toku dysputy. W konsekwencji powstało trzytomowe dzieło, które ukazuje praktykę hezychii w metafizycznym kontekście zagadnienia możliwości poznania Boga. Doktryna Palamasa zakłada *a priori*, iż między nieskończonym i niepoznawalnym bytem a tym, co stworzone, ograniczone i zmienne musi istnieć łącznik, rodzaj bytu znajdującego się „pomiędzy” tym, co noetyczne i tym, co zmysłowe. Zarysowuje się w ten sposób krąg palamickich rozważań, do których należy teologia apofatyczna, problematyka trynitarna, chrystologiczna i pneumatologiczna oraz antropologia, rozumiana szeroko jako realizacja θεοσις (przebóstwienia). Swe rozważania rozpoczyna więc Palamas od niepoznawalnej „trójjedni” (τῇν τριᾱδικὴν ἐνᾱδα φημί)⁴, by — paradoksalnie — skończyć na bycie stworzonym, mającym swój udział w boskich energiach.

Niepoznawalna esencja Boga i Jego poznawalne energie

„Trzy elementy przynależą Bogu: istota, energia i triada boskich hipostaz”, pisze Grzegorz w konkluzji swych rozważań o naturze Boga⁵. Inaczej mówiąc,

⁴ Psuedo-Dionizy, *De divinis nominibus*, I, 4, 589D. Termin, który pojawia się w pismach Pseudo-Dionizego na określenie Trójcy, został przejęty przez późniejszych komentatorów i teologów.

⁵ Palamas, *Capita physica, theologica, moralia et practica* 150, PG 150, 1173 (cap. 75); tłum. za J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*. Warszawa 1984, s. 239; por. B. Krivošeine, *Asketičeskoe i bogoslavskoe učenje sv. Grigorija Palamy*, „Seminarium Kondakovianum”

Bóg w rozumieniu Palamasa jest transcendentny, a zarazem obecny w swym stworzeniu, jedyny i troisty jednocześnie. 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 podziału w Bogu. Pozostaje On nie złożoną Jednią przenikniętą jedną energią, wspólną trzem hipostazom. Jednakowoż nie możemy zredukować trzech hipostaz do jednej. Są one oddzielnymi, istotowymi tożsamościami. Mamy zatem Boga w trzech nie zmieszanych hipostazach, którym przysługuje jeden ruch i jedna energia. Dochodzimy tu do bardzo ważnego punktu w nauce Grzegorza. Podkreśla on mianowicie, iż wszystkie energie są hipostatyczne, tzn. żadna z nich nie występuje bez osoby Trójcy. Jednocześnie żadna z energii nie posiada własnej hipostazy i dlatego Trójca nie przekształca się w mnogość osób.

Według autora *Triad*, Trójca właśnie dlatego pozostaje w centrum doświadczenia religijnego, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem, poprzez które Bóg wychodzi ku człowiekowi. Palamas pisze: „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”⁶.

Gdy bizantyjski teolog mówi o niepoznawalnym elemencie boskiej natury, ma na myśli istotę Boga, esencję. Gdy z kolei porusza motyw uczestnictwa w boskiej naturze, rozumie przez to aktualizowanie się mocy, sposób komunikowania się Trójcy ze stworzeniem. Pada kluczowe dla naszych rozważań stwierdzenie doktora hezychazmu: „mówiąc, że natura boska dopuszcza uczestnictwo nie w sobie samej, ale swych energiach, pozostajemy w granicach pobożności”⁷.

Dla Palamasa nie ulega żadnej wątpliwości, iż nie możemy uczestniczyć w boskiej naturze jako całości. W tradycji wcześniejszej zagadnienie niepoznawalności i poznawalności istoty Boga najpełniej rozważa Pseudo-Dionizy Areopagita, pozostając ciągle niedoścignionym wzorem dla teologów. Jednocześnie wokół interpretacji jego *Teologii mistycznej* i *Hierarchii niebieskiej* rozgorzały spory antagonizujące środowiska dworskie i klasztorne Bizancjum⁸. Grzegorz

VIII, 1936, s. 99-154; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Paris 1959, s. 279-310.

⁶ Palamas, *Theophanes*, PG 150, 932D; tłum. za W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przekł. M. Szczaniecka, Warszawa 1983, s. 61.

⁷ Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937D, tłum. za W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 62.

⁸ Mimo głoszenia za *Teologią mistyczną* Pseudo-Dionizego skrajnego apofatyizmu poznawczego, Palamas znalazł się w opozycji wobec współczesnych mu filozofów i teologów: Barlaama z Kalabrii, Akindynosa i Nicefora Gregorasa. Chociaż ich poglądy znacznie się

Palamas wydaje się wiernym uczniem Pseudo-Dionizego, kiedy pisze, iż istota Boga jest absolutnie niepoznawalna, niedostępna. 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 ponadistotową (ὑπερουσιότης), ἡ ἐν κρυφοῖς ὑπερουσιότης, ἀνεκφοίτητος καὶ ἀνέκφαντος⁹.

Ale, jak zauważa doktor hezychazmu, Bóg Areopagity jest ukryty nie tylko dlatego, iż nasze władze poznawcze są ułomne, ale przede wszystkim dlatego, iż Jednia sama chce pozostać niejawną. 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”¹⁰. Ten radykalny apofatyzm podkreśla Palamas innymi, równie często cytowanymi słowami z dzieła *Capita physica*: „jeśli Bóg jest naturą, wszystko inne nie jest naturą, [...] nawet On nie jest, jeśli inne byty są”¹¹.

między sobą różniły, prezentowali oni postawę wywodzącą się z neoplatońskiego nurtu myśli Pseudo-Dionizego. Za podstawę swego rozumowania adwersarze Palamasa przyjęli założenie, iż niepoznawalność Boga jest wyłącznie konsekwencją poznawczego ograniczenia natury stworzonej. Barlaam odrzucił przy tym ekstatyczną drogę poznania-zjednoczenia się z Bogiem. Jego zdaniem, wysiłek badawczy człowieka powinien się skupić wyłącznie na dochodzeniu prawdy o bytach stworzonych. Palamas przytacza słowa Barlaama: „najlepsze, co Bóg dla nas mógł zrobić, to ustanowić hierarchię. Jej celem jest poznanie bytów. Jak naucza nas Dionizy, znajomość bytów, czyli filozofia jest najwyższą wiedzą, jaką możemy posiadać” (*Triady*, II,3,73.). Barlaam z czasem utożsamia esencję z boskimi energiami. Głosząc przy tym skrajny apofatyzm poznawczy, uzna tezę o możliwości poznania Boga poprzez Jego energie za wyzwanie do teologicznej i filozoficznej dysputy. Natomiast Nicefor Gregoras w swej *Historii Bizancjum* (*Historia* t. XXXII, PG CXLIX cd. 357 AB, *Historia* t. XXX, PG CLXLIX 1123CD.) pisze, iż każda teologia jest tylko symbolem Boga, którego poznajemy wyłącznie poprzez Jego dzieła. Jako że oddzielenie boskiej esencji od energii jest zabiegiem czysto nominalistycznym, przeto głoszenie możliwości poznania Boga przez Jego energie jest herezją.

⁹ Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937 CD.

¹⁰ Palamas, *Theophanes*, PG 150, 937A, przekł. za W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 33.

¹¹ Palamas, *Capita physica...*, PG 150, 1176B; przekł. za W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 33.

W pewien sposób Palamas porzuca jednak ten skrajny apofatyzm w dialogu *Theophanes*, kiedy pisze, iż świadectwo apostoła Pawła o powołaniu ludzi do uczestnictwa w boskiej naturze nie jest pustą frazą czy odległą metaforą. Oznacza dlań, iż jakaś część boskiej natury może być udzielana człowiekowi. Na pewno nie jest to boska esencja, gdyż wtedy Bóg nie byłby Trójcą, lecz mnogością osób (μυριοῦπόσταντος) posiadających tę samą istotę¹². Doktor hezychazmu świadomie odrzuca możliwość wizji boskiej esencji jako niezgodny z ortodoksją. Przeciwstawia jej pogląd, który dobitnie sformułuje w *Triadach*, iż w Bogu obok Jego esencji istnieją poznawalne energie. W *Theophanes* wyjaśnia z kolei, iż rozróżnienie w boskiej naturze nieudzielnej esencji oraz udzielanych aniołom i ludziom boskich energii, jest antynomią tego samego rodzaju, jak dogmat Trójcy. Boska natura pozostaje monolityczną jednością, dostępną i niedostępną zarazem, chociaż znajdujemy w niej rozróżnienie esencji i energii.

*

Rozważmy zatem, czym są owe aktualizujące moce (δυνάμεις). Palamas nazywa je energiami, boskościami, niestworzonym światłem, łaską. Określa je również dionizjańskim terminem πρόοδος. Oznacza on dokładnie *wystąpienie do przodu*, czyli pozaczasowy, nie stworzony akt boskiego objawienia. Są to właśnie boskie energie, przedstawione w kontraście do niepoznawalnej istoty — οὐσία.

To boska chwała widziana przez kontemplujących świętych, Boża mądrość, sprawiedliwość, a także nieskończenie wiele imion nadawanych Bogu przez teologię katafaticzną. Aby dobrze zrozumieć, na czym polega objawianie się Boga w Jego energiach, należy najpierw wyeliminować wszelką ideę przyczynowości. I jeżeli Palamas za Pseudo-Dionizym nazywa istotę Boga mianem *wyżej leżącej* (ὑπερκείμενη), zaś energie określa jako *niżej leżące* (ὑφειμένη), 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 pojawienia się boskich mocy w porządku czasowym i logicznym, ponieważ byłby to podział w istocie Boga. Chociaż Palamas określa stosunek istoty i energii jako relację przyczyny i skutku (τὸ αἶτιον καὶ τὸ αἰτιατόν), to myśli raczej o zależności typu Ojciec–Syn. Jest to porządek wewnątrz istoty Boga, nie zaś porządek epistemologiczny i dlatego nie może być rozpatrywany analogicznie do relacji przyczynowo-skutkowej w świecie stworzonym.

Wszelkie obrazy, za pomocą których Palamas usiłuje oddać tę szczególną relację boskiej esencji i energii są, jak mówi, niewystarczające. Przyrównuje zatem, boską esencję do słonecznego dysku, zaś energie do jego promieni¹³. Jak zauważa W. Łoski¹⁴, nieadekwatność tego obrazu przejawia się w tym, iż obja-

¹² Palamas, *Theophanes...*, PG 150, 940B.

¹³ Por. Palamas, *Capita physica...*, PG 150, 1185D, 1188CD.

¹⁴ W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 65.

wienie się promieni słonecznych „może mieć miejsce tylko w środowisku obcym temu, kto się objawia”, zaś objawienie Boga ma charakter absolutny, tzn. jest niezależne od miejsca i otoczenia. W dialogu *Theophanes* doktor hezychazmu czyni analogię między boskim sposobem przejawiania się a działaniem ludzkiej inteligencji¹⁵. I tak, nasze myśli wędrują w sposób niczym nieskrępowany od obiektu do obiektu, podczas gdy intelekt pozostaje nieruchomy. I znów porównanie nie oddaje dobrze istoty rzeczy, gdyż zakłada istnienie obiektów zewnętrznych, zupełnie zbędnych, by boskie moce zostały uaktywnione.

Zauważmy, iż wykluczenie idei przyczynowości w relacji: boska esencja-energie, stawia nas w obliczu pytania o stworzony bądź niestworzony charakter boskich mocy. Największy oponent Palamasa, Barlaam, prezentował pogląd, iż tylko boska esencja nie posiada początku ani końca, zatem jest przyczyną sprawczą dla wszystkich innych bytów. Tak więc boskie działania to nic więcej, jak zależne od Boga stworzenia. Grzegorz stwierdza, że rzeczywiście esencja Boga jest wieczna, ale jednocześnie dodaje, iż egzystują inne realności, różne od boskiej esencji, a podobnie jak ona, niestworzone¹⁶. Ma tu na myśli, nie tylko energie, ale i niektóre boskie dzieła (ἔργα¹⁷), jak Opatrzność (ἡ πρόνοια) czy Przedwiedza (ἡ προγνώσις). Przecież, argumentuje Grzegorz, gdyby ta ostatnia nie była wieczna, stworzenie świata w czasie nie byłoby możliwe. Podobnie trudno jest sobie wyobrazić moment początku boskiej samokontemplacji, bo to znaczyłoby, iż istniał czas, gdy Bóg był jej pozbawiony. Zaprzeczenie zaś preegzystencji mądrości Bożej równa się odrzuceniu przedwiecznie istniejącego Logosu. Grzegorz podsumowuje swe rozważania pisząc: „oto te dzieła Boże, które posiadają zdecydowanie niestworzoną i pozaczasową naturę: Jego Przedwiedza, Wola, Opatrzność, Samo-Kontemplacja i wszystkie inne moce z Nim związane”¹⁸.

Palamas zastrzega jednocześnie, że błędem jest twierdzenie Barlaama, jakoby posiadanie początku lub końca w czasie przesądzało o byciu stworzonym. Moce, które ujawniły się w akcie stworzenia, czy Opatrzność, znajdująca kres wraz w końcu świata, miały swój początek lub koniec w czasie wyłącznie jako „zewnętrzne” działania Boga. Moce te zawsze były i będą w boskim umyśle ja-

¹⁵ Palamas, *Theophanes*, PG 150, 836A.

¹⁶ Por. Palamas, *Triady*, 3,2,5-7.

¹⁷ Palamas używa słowa ἔργα nie w znaczeniu starotestamentowego *stworzenia* czy *działa Boga*, ale jako nazwy boskich mocy, takich właśnie jak Opatrzność czy Przedwiedza, (w szerszym znaczeniu odnosi również ἔργα do idei preegzystujących wiecznie w boskim umyśle). Skoro Opatrzność jest zarówno mocą, jak i dziełem Boga, ἔργα równa się δυνάμεις. Użyte powyżej słowo δυνάμεις stosuje Palamas zarówno do określenia mocy, jak i działań Boga, które także nazywa ἐνεργεαί. Widzimy tu, że pojęcie boskich energii ma bardzo szeroki zakres, gdyż obejmuje obecne w boskim umyśle moce oraz ich przejawianie się w działaniach. Palamas utożsamia moce i działania dlatego, że zachodzą one w Bogu równocześnie, co jest kolejną boską antynomią.

¹⁸ Palamas, *Triady*, 3,2,6.

ko potencjalności, dla których nie ma znaczenia istnienie bądź nieistnienie stworzonego świata.

Twierdzenie o niestworzonym charakterze boskich energii naraziło Palamasa na zarzuty politeizmu i wprowadzenia dodatkowych osób do Trójcy, jako konsekwencja podziału natury Boga na esencję i energie. Argument ten jest wynikiem niezrozumienia i ignorowania apofatyizmu w doktrynie Palamasa. Konsekwentny apofatyzm głosi bowiem, iż określenia typu „byt”, „istnienie”, nie mogą stanowić wyczerpujących określeń Boga *Samego w Sobie* — καθ' ἑαυτὸν. 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 niepodzielnej boskiej esencji. Z jednej strony, trudno jest mówić o wyłożonym systemie teologii katafaticznej i apofaticznej w dziełach św. Grzegorza. Z drugiej, liczne uwagi, jakie znajdujemy w *Capita*, *Theophanes* 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 kategoriami logiki, ani innymi terminami bytów stworzonych. Według niego, o Bogu możemy mówić tylko *na sposób Boga* — θεοπρεπώς, również owe dystynkcje istnieją *na sposób Boga* — θεοπρεπῆς ἀπόρρητος. Podział w Bogu na istotę i energie Palamas określa jako „istniejące rozróżnienie” — πραγματικῇ διάκρισις, w kontraście do określenia „istniejące rozdzielenie” — πραγματικῇ διαίρεσις, 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. Na koniec Palamas zauważa, iż podziały następują w umyśle poznającego podmiotu (διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν), który jest podporządkowany prawom logiki.

Tak więc, w rozważaniach Grzegorza o boskiej istocie i niestworzonych energiach znajdujemy kilka wątków zasadniczych: jest to mianowicie przekonanie o całkowitej niepoznawalności boskiej istoty przy jednoczesnej poznawalności Boga w jego energiach, jest to również przekonanie o niestworzoneości boskich energii oraz o tym, że Bóg wszystkie je transcendentuje. Doktor hezychazmu mówi: „Od kiedy Bóg jest w pełni obecny w każdej boskiej energii, nazywamy Go imieniem każdej z nich, chociaż jest dla nas jasne, że je wszystkie przekracza. Udzielając się w mnogości energii, jak Bóg mógłby współuczestniczyć w każdej z nich bez jakiegokolwiek podziału [...], jeśli nie byłby transcendentny wobec wszystkich swoich działań”¹⁹.

¹⁹ Tamże, 3,2,10.

Niestworzone światło

W *Triadach*, dziele powstałym w obronie hezychastów, Palamas opisuje naturę doświadczanego przez nich światła. Wedle bizantyjskiego teologa, to jedna z energii, w której Bóg objawia się światu, przy czym Jego istota pozostaje niejawna. Wyraża to słowami: „Bóg jest zwany światłem nie ze względu na swoją esencję, ale przez wzgląd na swoje energie” (Φῶς ὁ Θεὸς οὐ κατ’ οὐσίαν, ἀλλὰ κατ’ ἐνέργειαν λέγεται)²⁰. Rozważania Palamasa dotyczące boskich mocy aktualizujących możemy zatem równie dobrze odnieść do zagadnienia metafizyki światła. To stanowisko filozoficzno-teologiczne, które pojawia się jeszcze przed atakami Barlaama²¹, ma swoje odniesienia w tradycji patrystycznej. W długim szeregu Ojców greckich piszących o boskim świetle, pojawiają się Makary z Egiptu, Grzegorz Teolog, Andrzej z Krety, Jan Damascyński. Palamas często powołuje się na ich autorytet, ale przede wszystkim cytuje Maksyma Wyznawcę, korzystając z używanego przezeń określenia „boskie oświecenie” (ἡ θεία ἑλλαμψις). Posiłkuje się również słownictwem Symeona Nowego Teologa, od którego pochodzi termin „niestworzone światło” (ἄκτιστον φῶς). Za Symeonem nazywa światło wiecznym, pozaczasowym, nie stworzonym; niedostępną, świętą boskością. Udowadnia, iż jest ono czymś więcej niż tylko indywidualnym doświadczeniem. Najczęściej porównuje boskie światło do Słońca i jego blasku, lecz podkreśla brak adekwatnego (ἀπαρλείπτως) porównania. W listach do Akindynosa²² powtarza, że światło jest niematerialne (αὐλὸν φῶς) i z niczym nieporównywalne.

U podstaw nauki Grzegorza leży symboliczny realizm, pojmujący boskie światła nieco na wzór platońskiej idei. Niestworzone światło w takim rozumieniu, stanowi pierwowzór światła stworzonego i posiada równie zmysłowy aspekt. Zatem boskie światło nie jest zjawiskiem czysto intelektualnym, ale oddziałuje na całego człowieka jako psychosomatyczną jedność. *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, doświadczanej 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”²³.

²⁰ Palamas, *Contra Accindinum*, PG 150, 823.

²¹ Por. Palamas, *Homilia in praesentationem*, wyd. K. Sophocles, Ateny 1861, s. 175-177.

²² Palamas, *Contra Accindinum*, 4, PG 150, 818.

²³ *Tomos Hagioreticos*, PG 150, 1833D.

Palamas wymienia wiele przykładów boskiego światła jako zjawiska postrzeganego zmysłami. Opisuje postać Adama, który przed upadkiem był odziany w światło, to boska energia rozpromieniała twarz Mojżesza gdy schodził z góry Synaj, lśniła nim postać św. Szczepana Męczennika i św. Pawła w momencie nawrócenia, świeciło w grobie Chrystusa po zmartwychwstaniu. Wreszcie boskie energie szeroko są opisywane i rozważane jako światło Tabor. Palamas uważa, iż światło promieniujące z Chrystusa na Górze Tabor było przejawem Jego wiecznej boskości, widzialną przez ludzi niestworzoną energią. Doktor hezychazmu pisze: „światło Przemienienia nie miało początku ani końca, zaistniało poza przestrzenią, niedostępne zmysłom, jakkolwiek kontemplowane cielesnymi oczami”²⁴.

Światło jako energia jest więc dla Palamasa prawdziwym przejawem Boga, elementem koniecznym w porządku poznawczym. Dlatego w centrum sporu z Barlaamem i Akindynosem stanęła właśnie kwestia dotycząca stworzonej bądź niestworzonej natury światła Taboru. Podstawowym argumentem na rzecz nie stworzoności boskiego światła (a więc traktowania go w kategoriach boskiej energii) jest uznane i często cytowane zdanie Bazylego Wielkiego, mówiące o wspólnocie natur bytu i manifestujących go energii: „gwarancją egzystencji każdej esencji jest jej naturalna energia, która to energia prowadzi ku naturze swej esencji”²⁵. Gdyby zatem światło Taboru było bytem stworzonym, boska natura też musiałaby być stworzona. „Powinieneś przyznać zatem, że Bóg jest stworzeniem, skoro deklarujesz, że Jego esencjonalne energie są stworzone”²⁶, odpowiada Barlaamowi doktor hezychazmu. Światło Transfiguracji jest zatem nie stworzone i jako boska energia posiada wszystkie właściwe jej przymioty. Jest objawieniem się Trójjedynego Boga, aczkolwiek nie odkrywa nam Jego istoty. Jednocześnie rozróżnienie w naturze Boga esencji i światła nie powoduje w niej żadnego podziału: „ale nawet, jeśli potwierdzimy, że boskie światło jest nierozdzielne od boskiej esencji, to Ponadesencjonalny Byt, nie jest z tego powodu złożeniem”, deklaruje autor *Triad*²⁷.

Światło nie posiada własnej hipostazy (οὐκ αὐθυπόστατον) i dlatego — podobnie jak inne moce — nie może być uważane za kolejną osobę boską. Wedle Palamasa, Ojcowie określają światło jako „immanentne i hipostatyczne” (ἐνυποστατὸν καὶ ὑποστατικόν) nie dlatego, że posiada ono swą postać, ale dlatego, że będąc boską iluminacją nie jest chwilowym objawieniem, lecz energią stale przenikającą duszę. W innym miejscu (np. *Contra Accindinum*, VI, 19, 98) Palamas, nazywając światło „zhipostazowanym”, pragnie z jednej strony wyra-

²⁴ Palamas, *Homiliae*, PG 151, 433B.

²⁵ Bazyli Wielki, *Ep.* PG XXXII, 692.

²⁶ Palamas, *Triady*, 3,2,10.

²⁷ Tamże.

zić osobowy charakter boskich działań, a z drugiej — immanentną obecność w ich podmiocie, czyli duszy.

Realizm symboliczny Palamasa w szczególnie wyraźny sposób zaznacza się w rozważaniach dotyczących porównywania elementów stworzonych z boskim światłem. Grzegorz pisze, iż stwierdzenie typu: „Boża chwała jak światło” jest wielkim błędem teologicznym, bowiem owa chwała, tzn. moc, jest światłem. Grzegorz w *Triadach* dokładnie rozważa różne aspekty porównań Boga ze światłem, a także aspekty symboliczne tego obrazu.

I tak, Palamas uczuła, by nie traktować zbyt dosłownie analogii Słońca i Boga, światła boskości i promieni słonecznych, bowiem Słońce i jego promienie nie są czymś stałym i niezmiennym. Motyw ten, zaczerpnięty z *Państwa Platona*, był często wykorzystywany przez teologów (np. Orygenes, Grzegorza z Nysy), ale stosowanie go w wersji neoplatońskiej do objaśniania prawd wiary chrześcijańskiej może prowadzić do herezji. Palamas ukazuje to na przykładzie neoplatońskiej interpretacji Przemienienia. Jeśli światło Taboru przyjmiemy za symbol boskości, wtedy trzeba by je uznać za zaledwie aluzję do boskiej natury, a nie za nią samą. Zatem to, czego doświadczyli Apostołowie, hezychasci i święci, jest produktem ich pobudzonej wyobraźni lub — w najlepszym razie — wizją własnego umysłu. A przecież Grzegorz Teolog powiada, że „to właśnie jako światło, boskość była objawiona uczniom na Górze Tabor”²⁸.

Palamas pisze dalej, że gdyby światło nie było prawdziwą boskością, ale jej stworzonym symbolem, to można by powiedzieć, że to nie objawiona boskość wywołała pojawienie się światła, ale że sam widok światła spowodował w nas skojarzenia z wizją boskości. Oczywiście, nic bardziej fałszywego. Przecież istotą przemienienia, dowodzi Palamas, było właśnie objawienie (θεόφανια) apostołom prawdziwej natury Chrystusa, ujawnionej pod postacią boskiego światła. I tak naprawdę, to nie Chrystus został przemieniony, ale apostołowie, którzy dzięki łasce — światłu mogli cielesnymi oczami kontemplować nieskończonego Boga.

Spróbujmy jednak, zaznacza Palamas, potraktować światło symbolicznie i założyć jego stworzonność i zależność od osoby, którą manifestuje. Na pytanie, czy można nazwać światło symbolem boskości, skoro jako symbol posiada naturę odmienną od swego obiektu, Grzegorz odpowiada przecząco. Wyjaśnia, iż wspólnota natur jest konieczna, by nazwać coś symbolem czegoś, przecież nie mówi się, że stworzenia są symbolami boskości, chociaż manifestują Bożą chwałę. Nie pozwala na to właśnie odmiennność natur bytów skończonych od natury boskich energii. Wprawdzie Maksym Wyznawca używa symbolu światła, gdy mówi o pozytywnej i negatywnej teologii, ale twierdzi również, że Mojżesz jest symbolem Opatrzności, zaś Elias — Sądu Ostatecznego. Z kontekstu wynika więc, że dla Maksyma symbol nie jest przejawem czegoś, ale niezależnym bytem o innej na-

²⁸ Grzegorz Teolog, *Hom.* XL 6, PG XXXVI, 365A; por. Palamas, *Triady*, 3,1,12.

turze, chwilowo tylko w umyśle połączonym z innym bytem. Jest bytem, poprzez który nasz umysł dokonuje „skoku myślowego” od natury stworzonej ku naturze boskiej.

Grzegorz z wielką dokładnością analizuje problem traktowania światła jako symbolu²⁹. Wedle Palamas, istnieją dwa rodzaje symboli: naturalne i nienaturalne. Symbole naturalne pochodzą z samej istoty obiektu, który symbolizują (np. jutrzienka jest symbolem wschodzącego Słońca), a przez to są zawsze związane z symbolizowanym obiektem i odeń zależne. To wspólnota natur czyni je identycznymi z obiektem, który udziela istnienia swemu symbolowi. Jeśli przyjmiemy, że światłość Chrystusa na Górze Tabor jest naturalnym symbolem boskości, wtedy będzie ona zaledwie jestestwem powołanym do życia przez Boga, jako coś od Niego różnego. Skoro światło objawiło naturę Chrystusa, przeto Chrystus staje się symbolem i jest zależny od innego, wyższego bytu. To rozwiązanie Palamas odrzuca, przywołując — co ciekawe — autorytet nie Pisma św., ale słowa Grzegorza z Nazjanzu i Pseudo-Dionizego.

Drugim rodzajem symboli są symbole nienaturalne. Posiadają one własną naturę i pojawiają się tylko w momencie aktu symbolizowania. Ich istnienie jest chwilowe, tak jak w cytowanych przykładach Maksyma. Jeśli zatem światło Taboru jest symbolem nienaturalnym, to posiada swą własną egzystencję. Wtedy należy założyć istnienie trzeciej natury w Chrystusie, obok boskiej i ludzkiej, albo egzystencję czwartej osoby boskiej. Grzegorz odrzuca taką konkluzję jako niezgodną z dogmatem Trójcy. Nasuwa się oczywisty wniosek: boskie światło nie jest ani chwilową istnością, ani naturą podporządkowaną boskiej esencji, ani bogiem.

Pomimo tak poważnych zastrzeżeń dotyczących symbolicznego używania obrazu światła, Grzegorz Palamas pisze: „tak więc człowiek, który widział Boga nie pod postacią samoistnego symbolu, ale poprzez symbol naturalny, ten człowiek widział Pana w sposób duchowy”³⁰. Wydawać by się mogło, że w tym punkcie teolog sam sobie przeczy. Otóż Grzegorz podaje kilka doniosłych warunków, które zachowując, można traktować światło jako symbol boskich energii. Przede wszystkim musi to być symbol naturalny, taki, kiedy dany obiekt jest symbolem samego siebie. Oczywiście, sytuacja ta może wystąpić tylko w przypadku boskiej natury, która pozostaje niejawna, a jednocześnie przejawia się ludziom. Wtedy, dzięki identyczności natur (istoty i energii), pozostajemy zawsze w kręgu tej samej istności, która jednak nie ulega zwielokrotnieniu. Przy tym, o ile ów symbol (światło) może być postrzegany, o tyle całość natury, którą symbolizuje, pozostaje niedostępna. W przypadku Chrystusa, boska natura Syna Bożego objawiona poprzez światło, udzieliła swemu symbolowi cech prawdziwego bytu: niestworzoneści i niezmienności. „Chrystus posiada światło niezienne, to znaczy: On zawsze je posiadał i ono zawsze w Nim będzie. A skoro ono (świat-

²⁹ Palamas, *Triady*, 3,1,9-24.

³⁰ Tamże, 3,1,21.

ło) zawsze w Nim było i będzie, zatem uświęcające na Górze Światło, nie było halucynacją czy zwykłym symbolem bez swej subsystemy”, pisze Grzegorz³¹.

Jednocześnie sam Palamas używa wielu porównań i przenośni, by uzmysłowić charakter boskiego światła. Jego oddzielenie od boskiej istoty Grzegorz przedstawia za pomocą obrazu słońca i promieni. Chociaż promienie mają jedno źródło, jest ich nieskończenie wiele i chociaż nie możemy spojrzeć w słoneczny dysk, możemy jednak bez trudności pozostawać w promieniach zeń wysyłanych. Podobnie i światło, które pozostaje w jednej, boskiej istocie, wylewa się na nieskończenie wiele stworzeń. Jest im udzielane w zależności od ich zdolności poznawczych. Są to według Palamasa „moce i udzielenia” Ducha, o których wspomina św. Paweł³². Palamas mówi o nich: „to boskie doświadczenie jest dane każdemu według jego miary i może być większe lub mniejsze, zależne od godności tych, którzy go doświadczają”³³.

Widzimy więc promienie Słońca i dzięki nim je poznajemy, chociaż samo Słońce pozostaje poza naszym zasięgiem. Widzenie promieni nie doprowadza do poznania istoty Słońca. W odniesieniu do boskiego światła, Grzegorz tak tłumaczy owo porównanie: „esencja jest ponadistotowa, zaś promienie (boskie światło) są jej energiami lub energią i wierzę, iż nikt by nie zaprzeczył, że można w nich uczestniczyć, nawet jeśli esencja jest niedosiężna”³⁴.

Kończąc rozważania o naturze boskiego światła Palamas pisze: „Te promienie są widzialne dla wartych tego, jakkolwiek boska esencja jest absolutnie niewidzialna; i te różnorodne i wieczne promienie są światłem bez początku i końca. Istnieje zatem wieczne światło razem z boską esencją. Nie jest ono esencją samą w sobie, ale energią Ponadistotowego. To światło bez początku i końca jest niepoznawalne dla zmysłów i intelektu. Jest duchowe i boskie, różne od stworzeń, które transcenduje”³⁵.

Przebóstwienie człowieka

W doktrynie Palamasa objawienie się boskiego światła ma dwojaki aspekt. Przede wszystkim, jako boskie energie, dokonuje przemiany w istocie człowieka, czyniąc go zdolnym do uczestniczenia w naturze Boga. Jednocześnie, objawiając boską istotę, jest ukoronowaniem procesu stopniowego zbliżania się stworzenia do swego stwórcy, procesu, który w swej istocie polega właśnie na przemianie. W całej tradycji Kościoła Wschodniego sens ludzkiego życia zamyka się w realizacji powrotu człowieka do Boga. Zwieńczeniem tej przemiany jest przebóstwienie, całkowite przeniknięcie ludzkiej natury boskimi energiami.

³¹ Tamże, 3,1,16.

³² Tamże, 3,2,13.

³³ Palamas, *Homilia in Transfigurationem*, PG 151,448B; przekł. za W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 197.

³⁴ Palamas, *Triady*, 3,2,13.

³⁵ Tamże, 3,1,22.

Wkroczenie na drogę θεοσις jawi się jako jedyne zadanie ziemskiego stworzenia. Myśl tę, wyrażoną najdobitniej, znajdujemy w antropologii Maksyma Wyznawcy, który twierdzi, iż człowiek powołany jest do przezwycięzania ograniczeń wynikających z bycia stworzeniem, zaś jego naczelne zadanie to partycypacja w bycie boskim³⁶. Tę trudną misję ułatwia człowiekowi zawarty w nim Boży obraz i podobieństwo. W pismach Ojców Kapadockich, jak również syntezie Maksyma, 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 psychofizyczną. Zauważmy daleko idące konsekwencje ujętej w ten sposób antropologii. Człowiek, poprzez otwarcie się na działanie mocy, 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 zobaczenia niestworzonego światła oczami tak, jak doświadczyli tego apostołowie na górze Tabor, ponieważ to apostołowie, nie Chrystus, zostali przemienieni, by choć przez chwilę móc uczestniczyć w boskiej naturze. Jedyнным sposobem zrealizowania ideału pełnej wolności człowieka jest otwarcie się na niestworzone światło — energię boskiej natury Chrystusa.

Twierdzenie o nie zmieszaniu dwu natur (boskiej i ludzkiej) w Chrystusie stało się dla doktora hezychazmu podstawowym warunkiem umożliwiającym spotkanie człowieka z niepoznawalnym Bogiem. Dzięki swej boskiej naturze Chrystus pełni rolę *locus* boskiego światła, tym samym objawia niepojętą dotąd istotę bóstwa. Dzięki Jego ludzkiej naturze objawiana przezeń rzeczywistość może być poznana przez przemieniony umysł i zmysły stworzenia. Właśnie dlatego Palamas uważa Chrystusa za jedyne go pośrednika, tajemnicze miejsce styczności *humanum* z *divinum*. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” — głosi przecież tak charakterystyczne dla teologii Wschodu, wielokrotnie cytowane *credo* św. Atanazego³⁷.

Boskie światło, jako energia Boga samego, jest więc trójosobową jedną przedmiotu poznania, jego miejsca i sposobu poznania. W tym kontekście należy rozumieć Grzegorza Palamasa, kiedy mówi, iż człowiek pozostający w ko-

³⁶ Zob. Maksym Wyznawca, *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1088c; cyt. za J. Meyendorff, *Teologia...*, dz. cyt., s. 212: „W ten sposób, w jaki zjednoczone są dusza i ciało, Bóg powinien stać się dostępny 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”.

³⁷ Por. W. Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXVII, 1980, z. 2, s. 19-33.

munii z boskim światłem, nie jest w stanie odróżnić doświadczanego światła od sposobu jego percepcji, tej zaś — od samej natury postrzeganego światła³⁸. Tego właśnie doświadczyli, zdaniem Palamasa, apostołowie na Górze Tabor. Zobaczyli oni boskie światło, które zawsze rozświetlało ludzką naturę Chrystusa. Mogło to się stać dzięki temu, iż światło było jednocześnie przebóstwiającą łaską, która uzdolniła apostołów do uczestnictwa w wiecznej naturze Chrystusa, w świetle zobaczyli światło³⁹.

Z założeń teologii apofatycznej wynika, iż Bóg stoi ponad jednością i ponad wielością, ale jednocześnie jest monadą i triadą. Według autora *Triad*, Trójca św. właśnie dlatego pozostaje w centrum doświadczenia religijnego, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem, poprzez które Bóg wychodzi ku człowiekowi. Grzegorz znajduje zatem w Trójcy ontologiczną podstawę dla rozróżnienia w boskiej naturze niedostępnej ludziom esencji (istoty Bóstwa) oraz udzielanych stworzeniom energii.

W metafizyce światła Grzegorza Palamasa, takie rozumienie Trójcy św. konstituuje drogę przebóstwienia człowieka. Pierwszą przyczyną i ostatecznym celem tej wędrówki jest Trójedyny 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 niestworzone światło, którego istnienie potwierdza Osoba Chrystusa. Przez uczestnictwo w poznawalnej istocie Syna, boskim światłem, dochodzi my do Ojca, wtedy przebóstwienie osiąga pełnię.

*

Oparta na tradycji i dogmacie metafizyka światła 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 św., w dziełach Ojców Kościoła, potwierdzone dekretami soborowymi. Wkład Palamasa w teologię bizantyjską został ujęty w formę dogmatu na mocy ustaleń Synodu Ekumenicznego w 1351 r., zaś w 1368 r. Grzegorz został kanonizowany.

Ze względu na swoje głębokie zakorzenienie w tradycji Kościoła Wschodniego myśl Palamasa stanowi nieustanne źródło inspiracji do badań nad doktryną prawosławia. Materiał zaprezentowany w niniejszym studium jest jedynie niewielkim wycinkiem niezwykle bogatej problematyki dzieł Grzegorza Palamasa.

³⁸ Palamas, *Triady*, 2,3,36.

³⁹ Tamże.

Metaphysics of light by Gregory Palamas

The point of departure in the theological work of Palamas is the antinomy between the knowable and the unknowable in God. It is the antinomy between two theological ways, the positive and the negative, as expressed especially by Pseudo-Dionysius the Aeropagite. For Palamas this problem has a real foundation in God, as it underlies the distinction between the essence and the divine operations (energies). The first consequence of the real distinction in God concerns the object of the mystical experience. Palamas replaces the term 'energy' by a more concrete 'divine light'. 'Divine light' is immaterial, uncreated and eternal, a true manifestation of the nature of God. It is the ultimate *datum* in the mystical experience. Palamas, the Archbishop of Thessalonica, speaks of the deifying forces that operate as divine grace and transform man, his body and soul.